N12<521524061 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ISSN 0039–1492 E 6518

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 2004

Ch. W. Troll
Nach dem Kopftuchurteil
P. Kirchhof
Das Recht auf Gesundheit
J. Homeyer
Anfragen zum EU-Verfassungsentwurf
H. Waldenfels
Kirche im Reformstau
H. J. Münk
Weltethos im Dialog der Religionen
H. Baranzke
Reproduktionsmedizin in den Weltreligionen
Ch. Böttigheimer
Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Christian W. Troll SJ	Nach dem Kopftuchurteil	1
Paul Kirchhof	Das Recht auf Gesundheit	3
Josef Homeyer	Anfragen zum EU-Verfassungentwurf	15
Hans Waldenfels SJ	Kirche im Reformstau	20
Hans J. Münk	Weltethos im Dialog der Religionen	33
Heike Baranzke	Reproduktionsmedizin in den Weltreligionen	42
Christoph Böttigheimer	Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus	51

UMSCHAU

Paul Roth	Russisches Echo zum Papstjubiläum	63
Hans-Ludwig Ollig SJ	Theodor W. Adorno im Spiegel neuer Biographien	65

BESPRECHUNGEN

Jesuiten 69

Politik 70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Christian W. Troll, Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt – Prof. Dr. Paul Kirchhof, Friedrich-Ebert-Anlage 6–10, 69117 Heidelberg – Bischof Dr. Josef Homeyer, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim – Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 40489 Düsseldorf – Prof. Dr. Hans J. Münk, Gibraltarstraße 3, CH-6007 Luzern – Dr. Heike Baranzke, Moselstraße 25, 45219 Essen – Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Ulmer Hof, 85072 Eichstätt – Prof. Dr. Paul Roth, Glonnweg 1, 85551 Kirchheim.

STIMMEN DER ZEIT · 222. BAND · 129. JAHRGANG · HEFT 1

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) 2386-2910, Telefax (089) 2386-2902, E-Mail: martin.maier@hfph.mwn.de – Verlag: Herder GmbH, 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 47,70 €, für Studenten 35,40 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. zzgl. Porto; Einzelheft 9,90 € – 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

222. BAND

STIMMEN DER ZEIT

2004

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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) 2386-2910, Telefax (089) 2386-2902, E-Mail: martin.maier@hfph.mwn.de – Verlag: Herder GmbH, 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.

INHALT DES 222. BANDS

Baar, Johannes: Die Macht der Bilder ... 73
Baranzke, Heike: Reproduktionsmedizin in den Weltreligionen ... 42
Batlogg, Andreas R.: Kirchenmüdigkeit – Kirchenmündigkeit ... 505
– Karl Rahner als Autor der „Stimmen der Zeit" ... S 16
– Von Karl Rahner lernen ... 145
Becker, Hildegard: Christen und Muslime in Deutschland. Eine Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz* ... 138
Beinert, Wolfgang: Was ist ein Wunder? ... 651
Benk, Andreas: Physik und Theologie – Grenzen des Verstehens ... 795
Blüm, Norbert: Katholische Soziallehre quo vadis? Anmerkungen zum bischöflichen Impulstext „Das Soziale neu denken" ... 147
Böttigheimer, Christoph: Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus ... 51
Braun, Michael: „Schwarzfahrer des Schicksals". Zum autobiographischen Werk von Georges-Arthur Goldschmidt ... 829
Brieskorn, Norbert: Kreuzzüge als „heilige Kriege"?* ... 853
– Lästiges Recht ... 577
Conzemius, Victor: Alcide De Gasperi – Christ, Demokrat und Europäer ... 771
Demel, Sabine: Ungeliebte Kinder Gottes? Frauen in der katholischen Kirche ... 157
Endean, Philip: Karl Rahner im englischsprachigen Raum ... S 57
Erbrich, Paul: Energie für die nächsten Jahrzehnte ... 698
Feldhoff, Norbert: Zur Zukunft der Kirchenfinanzen ... 363
Fürst, Alfons: Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums ... 521
Gabriel, Karl – Große Kracht, Hermann-Josef: Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre ... 227
Grom, Bernhard: „... den sie früher Gott genannt hätten". Spirituelle Sprechversuche der deutschsprachigen Gegenwartslyrik ... 127
– Spirituelle Sprechversuche der Gegenwartslyrik ... 196
– Vom Jugendwahn zum Altersschock ... 433
– Zukunftsfähiger Religionsunterricht ... 721
Große Kracht, Hermann-Josef– Gabriel, Karl: Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre .. 227
Haeffner, Gerd: Johannes B. Lotz als Mensch und Philosoph. Verwurzelung und Weitung 171
Hainz, Michael: Religion und Politik in Deutschland* ... 783
Hauser, Richard: Demographische Bedrohung der Gesellschaft? ... 114
Hess, Günter: Von der Eitelkeit des Welttheaters. Jacob Balde zum 400. Geburtstag ... 383
Hofer, Michael: Zu spät geboren? Holocaust und Erinnerungskultur ... 599
Hoff, Gregor Maria: Identität am Rande. Marginalisierungsprozesse im Christentum ... 589
Homeyer, Josef: Anfragen zum EU-Verfassungsentwurf ... 15
Joist, Alexander: Erlösender Auferstehungston. Auferstehung und Ostern in den Gedichten von Johannes Kühn ... 269
Kamphaus, Franz: Der Preis der Toleranz ... 219
Kampmann-Grünewald, Andreas: Und das Politische? Kirchliche Jugendarbeit vor dem Hintergrund der Jugend- und Engagementforschung ... 532
Keller, Albert – Müller, Gerhard Ludwig: Die Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung* .. 207
Keller, Albert: Sonntagspflicht ... 649

Kirchhof, Paul: Das Recht auf Gesundheit ... 3
Kohlschein, Franz: Von „Juden in Deutschland" zu „deutschen Juden". Die jüdisch-deutsche Epoche 1743–1933 und ihr Erbe ... 687
Kollmann, Roland: Religionsunterricht in Sonderschulen? ... 370
Krätzl, Helmut: Ignatianische Impulse* ... 851
Kruip, Gerhard: Das Soziale weiter denken. Zur Rezeption des Impulstextes „Das Soziale neu denken" ... 398
Kummer, Christian: Koreanisches Klonen und deutsche Biopolitik ... 217
– Zweifel an der Totipotenz. Zur Diskussion eines vom deutschen Embryonenschutz überforderten Begriffs ... 459
Kurz, Paul Konrad: Der menschliche Makel* ... 497
– Deutsche Befindlichkeiten. Zur Literarischen Saison 2004 ... 837
– Nach den Utopien. Deutsche Literatur der Gegenwart* ... 638
Kuschel, Karl-Josef: Eduard Mörike: Pfarrer und Poet – versöhnt? ... 545
Leder, Gottfried: Die Europäische Union im Übergang ... 306
Lehmann, Karl Kardinal: Karl Rahners Bedeutung für die Kirche ... S 3
Linker, Christian: Die Gerechtigkeitsfrage als Kairos der kirchlichen Jugendarbeit. Eine Antwort auf Andreas Kampmann-Grünewald* ... 856
Lüke, Ulrich: Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit? Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte ... 610
Lutterbach, Hubertus: Bonifatius – Kommunikator und Global Player ... 409
Maier, Hans: Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart ... 291
Maier, Martin: Aids als Herausforderung für die Kirche ... 793
– Humanitäre Interventionen ... 361
– Karl Rahners bleibende Aktualität ... S 1
Mennekes, Friedhelm: Fünf Engel für das Jahrtausend. Bill Violas Videokunst im Gasometer Oberhausen ... 818
Meuthrath, Annette: Asiatische Gesichter Christi. Ein theologisches Kolloquium über asiatische Christologien* ... 713
Meyer zu Schlochtern, Josef: Der Bildhauer Franz Bernhard. Zeichensuche zwischen Figur und Abstraktion ... 336
Mieth, Dietmar: „Der operable Mensch". Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput ... 807
Mühleisen, Hans-Otto: Das politische Personal. Kritische Anmerkungen zu Rekrutierungsmechanismen und Qualitätsprofilen ... 448
Müller, Gerhard Ludwig – Keller, Albert: Die Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung* ... 207
Münk, Hans J.: Das Projekt Weltethos in der Diskussion ... 101
– Weltethos im Dialog der Religionen ... 33
Musiol, Manfred: Der nordirische Dichter Seamus Heaney ... 623
Neuner, Peter: Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965. Impulse im „Dialog der Liebe" ... 435
Nothelle-Wildfeuer, Ursula – Steger, Gerhard: Hartz IV und die soziale Gerechtigkeit ... 723
Ollig, Hans-Ludwig: Theodor W. Adorno im Spiegel neuer Biographien* ... 65
Pesch, Otto Hermann: „Geburtsfehler: weiblich". Zu Elisabeth Gössmanns Lebenserinnerungen* ... 352
Raffelt, Albert: Karl Rahner – medial und multimedial: eine Übersicht* ... S 75
Rauch, Andreas M.: Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe. Karl Osners Einsatz für die Armen* ... 564

Reder, Michael: Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung. Global Governance als relationale politische Theorie ... 507
Reiter, Johannes: Virtuelle und andere Friedhöfe. Zur neuen Trauer- und Bestattungskultur ... 747
Ribhegge, Wilhelm: Der Reichstag als Ort der Erinnerung. Die Friedensresolution vom 19. Juli 1917 ... 736
– Nationale Traditionen in Deutschland? ... 317
Riedlsperger, Alois: Ökumenisches Sozialwort in Österreich* ... 279
Römelt, Josef: Umkämpfte Menschenwürde ... 579
Rosenberger, Michael: Ein Du vom ersten Moment. Der Personstatus des Embryos als notwendige Zuschreibung ... 665
Roth, Paul: Eurasismus in Rußland ... 487
– Russisches Echo zum Papstjubiläum* ... 63
Scannone, Juan Carlos: Die argentinische Krise und die Kirche ... 183
Schaeffler, Richard: Zum 200. Todestag von Immanuel Kant ... 86
Scheidgen, Ilka: „Damit es anders anfängt zwischen uns allen". Zum 95. Geburtstag der Dichterin Hilde Domin ... 473
Schöndorf, Harald: John Locke. Klassiker des empiristischen und liberalen Denkens ... 675
Seibel, Wolfgang: Das Konzil von innen. Zu Yves Congars „Journal du concile"* ... 422
Siebenrock, Roman A.: Erfahrungen im Karl-Rahner-Archiv ... S 31
Sievernich, Michael: Mission der Weltkirche ... 289
Sobrino, Jon: Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika ... S 43
Steger, Gerhard – Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Hartz IV und die soziale Gerechtigkeit ... 723
Teufel, Erwin: Die Kirche und die Zeichen der Zeit ... 75
Troll, Christian W.: Nach dem Kopftuchurteil ... 1
Waldenfels, Hans: Kirche im Reformstau ... 20
Walf, Knut: Die andere Seite des Gesetzes. Marginalien zur Rezeption in der Kirche ... 257
Weber, Hermann: Katholizismus und Glaube im Werk Arnold Stadlers ... 760
Wiemeyer, Joachim: Sozialethische Impulse für eine Steuerreform ... 244

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

Beiträge aus dem Heft Spezial 1 „Karl Rahner – 100 Jahre" sind mit S vor der Seitenzahl gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Andreas R. Batlogg: Kirchenmüdigkeit – Kirchenmündigkeit 505
Sabine Demel: Ungeliebte Kinder Gottes? Frauen in der katholischen Kirche 157
Norbert Feldhoff: Zur Zukunft der Kirchenfinanzen 363
Bernhard Grom: Zukunftsfähiger Religionsunterricht 721
Gregor Maria Hoff: Identität am Rande. Marginalisierungsprozesse im Christentum 589
Andreas Kampmann-Grünewald: Und das Politische? Kirchliche Jugendarbeit vor dem Hintergrund der Jugend- und Engagementforschung 532
Albert Keller: Sonntagspflicht 649
Roland Kollmann: Religionsunterricht in Sonderschulen? 370
Helmut Krätzl: Ignatianische Impulse* 851
Christian Linker: Die Gerechtigkeitsfrage als Kairos der kirchlichen Jugendarbeit. Eine Antwort auf Andreas Kampmann-Grünewald* 856
Martin Maier: Aids als Herausforderung für die Kirche 793
Gerhard Ludwig Müller – Albert Keller: Die Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung* 207
Erwin Teufel: Die Kirche und die Zeichen der Zeit 75
Hans Waldenfels: Kirche im Reformstau 20

II. KIRCHENGESCHICHTE

Norbert Brieskorn: Kreuzzüge als „heilige Kriege"?* 853
Alfons Fürst: Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums 521
Hubertus Lutterbach: Bonifatius – Kommunikator und Global Player 409
Peter Neuner: Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965. Impulse im „Dialog der Liebe" 435
Wolfgang Seibel: Das Konzil von innen. Zu Yves Congars „Journal du concile"* 422

III. THEOLOGIE

Wolfgang Beinert: Was ist ein Wunder? 651
Andreas Benk: Physik und Theologie – Grenzen des Verstehens 795
Hans Maier: Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart 291
Otto Hermann Pesch: „Geburtsfehler: weiblich". Zu Elisabeth Gössmanns Lebenserinnerungen* 352
Knut Walf: Die andere Seite des Gesetzes. Marginalien zur Rezeption in der Kirche 257

IV. WELTKIRCHE

Alois Riedlsperger: Ökumenisches Sozialwort in Österreich* 279
Paul Roth: Russisches Echo zum Papstjubiläum* 63
Juan Carlos Scannone: Die argentinische Krise und die Kirche 183
Michael Sievernich: Mission der Weltkirche 289

V. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Hildegard Becker: Christen und Muslime in Deutschland. Eine Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz* 138
Christoph Böttigheimer: Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus 51
Annette Meuthrath: Asiatische Gesichter Christi. Ein theologisches Kolloquium über asiatische Christologien* 713
Hans J. Münk: Weltethos im Dialog der Religionen 33
– Das Projekt Weltethos in der Diskussion 101
Christian W. Troll: Nach dem Kopftuchurteil 1

VI. ETHIK

Paul Kirchhof: Das Recht auf Gesundheit 3
Ulrich Lüke: Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit? Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte 610
Josef Römelt: Umkämpfte Menschenwürde 579

VII. BIOETHIK

Heike Baranzke: Reproduktionsmedizin in den Weltreligionen 42
Christian Kummer: Koreanisches Klonen und deutsche Biopolitik 217
– Zweifel an der Totipotenz. Zur Diskussion eines vom deutschen Embryonenschutz überforderten Begriffs 459
Dietmar Mieth: „Der operable Mensch". Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput 807
Michael Rosenberger: Ein Du vom ersten Moment. Der Personstatus des Embryos als notwendige Zuschreibung 665

VIII. GESCHICHTE

Michael Hofer: Zu spät geboren? Holocaust und Erinnerungskultur 599
Franz Kohlschein: Von „Juden in Deutschland" zu „deutschen Juden". Die jüdisch-deutsche Epoche 1743–1933 und ihr Erbe 687
Wilhelm Ribhegge: Nationale Traditionen in Deutschland? 317
– Der Reichstag als Ort der Erinnerung. Die Friedensresolution vom 19. Juli 1917 736

IX. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Johannes Baar: Die Macht der Bilder 73
Norbert Brieskorn: Lästiges Recht 577
Bernhard Grom: Vom Jugendwahn zum Altersschock 433
Michael Hainz: Religion und Politik in Deutschland* 783
Richard Hauser: Demographische Bedrohung der Gesellschaft? 114
Franz Kamphaus: Der Preis der Toleranz 219
Hans-Otto Mühleisen: Das politische Personal. Kritische Anmerkungen zu Rekrutierungsmechanismen und Qualitätsprofilen 448
Johannes Reiter: Virtuelle und andere Friedhöfe. Zur neuen Trauer- und Bestattungskultur .. 747

X. SOZIALETHIK

Norbert Blüm: Katholische Soziallehre quo vadis? Anmerkungen zum bischöflichen Impulstext „Das Soziale neu denken“ 147
Karl Gabriel – Hermann-Josef Große Kracht: Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre 227
Gerhard Kruip: Das Soziale weiter denken. Zur Rezeption des Impulstextes „Das Soziale neu denken“ 398
Ursula Nothelle-Wildfeuer – Gerhard Steger: Hartz IV und die soziale Gerechtigkeit 723
Joachim Wiemeyer: Sozialethische Impulse für eine Steuerreform 244

XI. EUROPA

Victor Conzemius: Alcide De Gasperi – Christ, Demokrat und Europäer 771
Josef Homeyer: Anfragen zum EU-Verfassungsentwurf 15
Gottfried Leder: Die Europäische Union im Übergang 306
Paul Roth: Eurasismus in Rußland 487

XII. GLOBALISIERUNG

Paul Erbrich: Energie für die nächsten Jahrzehnte 698
Martin Maier: Humanitäre Interventionen 361
Andreas M. Rauch: Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe. Karl Osners Einsatz für die Armen* 564
Michael Reder: Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung. Global Governance als relationale politische Theorie 507

XIII. PHILOSOPHIE

Gerd Haeffner: Johannes B. Lotz als Mensch und Philosoph. Verwurzelung und Weitung 171
Hans-Ludwig Ollig: Theodor W. Adorno im Spiegel neuer Biographien* 65
Richard Schaeffler: Zum 200. Todestag von Immanuel Kant 86
Harald Schöndorf: John Locke. Klassiker des empiristischen und liberalen Denkens 675

XIV. LITERATUR, LYRIK, KUNST

Michael Braun: „Schwarzfahrer des Schicksals“. Zum autobiographischen Werk von Georges-Arthur Goldschmidt 829
Bernhard Grom: „... den sie früher Gott genannt hätten“. Spirituelle Sprechversuche der deutschsprachigen Gegenwartslyrik 127
– Spirituelle Sprechversuche der Gegenwartslyrik 196
Günter Hess: Von der Eitelkeit des Welttheaters. Jacob Balde zum 400. Geburtstag 383
Alexander Joist: Erlösender Auferstehungston. Auferstehung und Ostern in den Gedichten von Johannes Kühn 269
Paul Konrad Kurz: Deutsche Befindlichkeiten. Zur Literarischen Saison 2004 837
– Der menschliche Makel* 497
– Nach den Utopien. Deutsche Literatur der Gegenwart* 638

Karl-Josef Kuschel: Eduard Mörike: Pfarrer und Poet – versöhnt? ... 545
Friedhelm Mennekes: Fünf Engel für das Jahrtausend. Bill Violas Videokunst im Gasometer Oberhausen ... 818
Josef Meyer zu Schlochtern: Der Bildhauer Franz Bernhard. Zeichensuche zwischen Figur und Abstraktion ... 336
Manfred Musiol: Der nordirische Dichter Seamus Heaney ... 623
Ilka Scheidgen: „Damit es anders anfängt zwischen uns allen". Zum 95. Geburtstag der Dichterin Hilde Domin ... 473
Hermann Weber: Katholizismus und Glaube im Werk Arnold Stadlers ... 760

XV. KARL RAHNER

Andreas R. Batlogg: Von Karl Rahner lernen ... 145
– Karl Rahner als Autor der „Stimmen der Zeit" ... S 16
Philip Endean: Karl Rahner im englischsprachigen Raum ... S 57
Karl Kardinal Lehmann: Karl Rahners Bedeutung für die Kirche ... S 3
Martin Maier: Karl Rahners bleibende Aktualität ... S 1
Albert Raffelt: Karl Rahner – medial und multimedial: eine Übersicht* ... S 75
Roman A. Siebenrock: Erfahrungen im Karl-Rahner-Archiv ... S 31
Jon Sobrino: Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika ... S 43

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

Beiträge aus dem Heft Spezial 1 „Karl Rahner – 100 Jahre" sind mit S vor der Seitenzahl gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bioethik 283
Biographien 567
Entwicklungspolitik 426
Geschichte 286
Gesellschaftspolitik 716
Interreligiöser Dialog 211
Jesuiten 69
Karl Rahner S 81
Kirche 143, 790
Kirchengeschichte 142, 641
Kunst 863
Literatur 647
Pädagogik 787
Pastoraltheologie 214
Philosophie 210, 501, 860
Politik 70, 357
Psychologie 358
Religionswissenschaft 644
Theologie 718

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Adorno, Theodor W. 65
Afrika 793
Aids 793
Alter 433
Altersstruktur 115
Antike 521
Antisemitismus 832
Arbeit 152
Argentinien 183
Armut 564
Asien 713
Auferstehung 269

Balde, Jacob 383
Baumgart, Reinhard 839
Behinderung 370
Beil, Ulrich Johannes 196
Bernhard, Franz 336
Beteiligungsgerechtigkeit 231
Bioethik 459, 665, 807
Biopolitik 217
Bischofskonferenz, argentinische 188
Bonifatius 409
Böttiger, Helmut 638
Buber, Martin 693
Buddhismus 46

Christologie 594, 713
Communio-Ekklesiologie 27
Congar, Yves 422

Das Soziale neu denken, Impulstext 236, 398
De Gasperi, Alcide 771
Demographie 115, 433
Demokratie, parlamentarische 744
Determinismus, neuronaler 611
Diakonat der Frau 77
Dialog, interreligiöser 20, 42, 51, 60, 101, 138
Domin, Hilde 473
Donum vitae 207
Draesner, Ulrike 848
Dugin, Alexander 487

Effizienzrevolution 709
Eigenverantwortung 233, 365, 404
Ekklesiologie 22
Ellacuría, Ignacio S 43
Embryonen 217, 580, 665
Embryonenschutz 459
Empirismus 678
Energie 698
Engel 820, 826
Erderwärmung 703
Erdölreserven 700
Erinnerungskultur 599
Erzberger, Matthias 321, 736
Ethikrat, nationaler 42
EU-Osterweiterung 308
Eurasismus 487
Europäische Union 306
Europäische Verfassung 15, 310
Exner, Richard 205

Frankfurter Schule 65
Frauen in der Kirche 76, 157, 352
Frauenordination 162
Friedensresolution 1917 321, 736
Friedhöfe 747

Generationengerechtigkeit 121
Gerechtigkeit, soziale 723
Geschichtspolitik 321
Gesundheitsvorsorge 4
Gewalt 523
Gewohnheitsrecht 261
Gleichberechtigung 159
Globalisierung 33, 190, 219, 253, 507
Global Compact 515
Global Governance 507
Gnadenlehre S 66
Goldschmidt, Georges-Arthur 829
Gössmann, Elisabeth 352
Gottesbezug 17
Grünzweig, Dorothea 135

Handke, Peter 843
Hartz IV-Gesetz 723
Heaney, Seamus 623
Heilsanspruch, christlicher 51
Hein, Christoph 837
Hinduismus 46
Hirnforschung 610
Historikerstreit 319
Holocaust 599

Identität, christliche 414, 589
Identität, kulturelle 16
Ignatius von Loyola 851
Inkulturation 35
Interventionen, humanitäre 223, 361
Intoleranz, kirchliche 222
Islam 44, 138, 302

Jandl, Ernst 128
Jesuiten 171, 851
Johannes Paul II. 63
Judentum 43, 687, 832
Jugendarbeit, kirchliche 532, 856
Jugendbildung, politische 533

Kant, Immanuel 86, 614
Kapitalismus 192
Karl-Rahner-Archiv S 31
Katholische Soziallehre 147, 193, 227
Kirchenbann 435
Kirchenfinanzen 363
Kirchenkrise 505
Kirchenrecht 257
Kirchenreform 20
Kirchensteuer 363
Kirchenverfolgung 291

Klonen 217
Konfuzianismus 48
Konstantinopel 436
Kopftuchurteil 1
Kreuzzüge 853
Krieg, heiliger 853
Krüger, Michael 130
Kühn, Johannes 269, 840
Küng, Hans 36, 101

Laienpredigt S 2
Lateinamerika 183, S 43
Lehnert, Christian 200
Leo IX. 435
Liberalismus 682
Linguistic turn 73
Locke, John 675
Lotz, Johannes Baptist 171, S 57
Lumen Gentium, Kirchenkonstitution 20
Lyrik 127, 196, 270, 385, 476, 545, 623

Martyrer 291
Medizin 8
Mendelssohn, Moses 687
Menschenwürde 579
Metaphysik 88, 173
Metz, Johann Baptist 25, 794
Misereor 565
Mission 289
Mitverantwortung der Laien 80
Monotheismus 521
Montagsdemonstrationen 326
Mörike, Eduard 545
Muslime 138

Nationalstaat 318
Naturrecht 583
Neurobiologie 610
Nordirland 623

Ökumene 82
Opfer 292
Option für die Armen 794, S 50
Orthodoxie 438
Osner, Karl 564
Österrreich 279

Papstjubiläum 63
Parteien 450
Paulskirchenversammlung 328
Personbegriff 671
Personstatus des Embryos 665
Petersdorff, Dirk von 133
Physik 795
PIK-Argument 667
Plastiken 336
Politiker 448

Quantentheorie 798

Rahner, Karl 145, 804, 807, vgl. auch Heft Spezial 1
Rahner, Sämtliche Werke S 75
Rawls, John 669
Realismusproblem 795
Recht 577
Reichstag 736
Religion und Politik 783
Religionspluralismus 51
Religionssoziologie 783
Religionsunterricht 370, 721
Reproduktionsmedizin 42
Rezeption, innerkirchliche 258
Rosenau, James 509
Rosenzweig, Franz 692
Roth, Philip 497
Rothmann, Ralf 203
Rußland 63, 487

Schami, Rafik 845
Schisma 1054 435
Schulpolitik 380
Schwangerschaftskonfliktberatung 207
Senser, Armin 198
Shell-Studie 2002 534
Sloterdijk, Peter 807
Sonderschulen 370
Sonntagspflicht 649
Sozialethik 244, 398
Sozialleistungen 117
Sozialpolitik 148
Sozialstaat 4, 153, 227, 398, 433, 727
Sozialwort, ökumenisches 279
Spiritualität 127, 196, S 24
Spiritualität, ignatianische 851
Stadler, Arnold 760
Stammzellforschung 42
Stammzellkulturen 462
Steuerreform 244
Stimmen der Zeit und Karl Rahner S 16
Strauß, Botho 847
Subsidiaritätsprinzip 78, 726
Suffizienzrevolution 710

Theologie der Befreiung 794, S 12, S 43
Thümler, Walter 202
Tod 747
Toleranz 219
Totipotenz 459
Trauer- und Bestattungskultur 747
Trauer, historische 602

Urknall 795
US-Hirtenbrief zur Wirtschaft 227

Varnhagen von Ense, Rahel 688
Vermögenssteuer 254
Videokunst 818
Viola, Bill 818
Völkermord 361

Walser, Martin 842
Weimarer Verfassung 329
Weltbilder 73
Weltethos 33, 101
Weltkirche 289
Weltordnungspolitik 33, 507
Weltregierung 507
Weltreligionen 37, 42
Wenders, Wim 589
Willensfreiheit 617
Wunder 651

Zeichen der Zeit 75
Zionismus 690
Zivilgesellschaft 187

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Adloff, Frank: Im Dienste der Armen. 717.
Alsheimer, Herbert: Der Vatikan in Kronberg. 642.
Alt, Jörg: Leben in der Schattenwelt. 357.
Angel, Hans-Gerd: Christliche Weltverantwortung. 716.
Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. 644.
Auf der Suche nach dem Leben begegnet dir Gott. Hg. v. Agnes Lanfermann u. Heinrich Pompey. 214.

Batlogg, Andreas R. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners. S 83.
Bauberger, Stefan: Was ist die Welt? 860.
Bauer, Dolores M.: Israel/Palästina. Wenn aus Opfer Täter werden. 71.
Baumgart, Reinhard: Damals. 839.
Blickwechsel: Von Behinderten lernen. Hg. v. Reinhild Möller. 787.
Böhler, Bernhard A.: Monsignore Otto Mauer. 575.
Böttiger, Helmut: Nach den Utopien. 638.
Breemen, Piet van: Alt werden als geistlicher Weg. 851.

Christen und Muslime in Deutschland. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 138.
Claussen, Detlev: Theodor W. Adorno. 65.
Congar, Yves: Mon Journal du Concile. Hg. v. Eric Mahieu. 422.

Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner. S 82.
Draesner, Ulrike: Hot Dogs. 848.

Ebertz, Michael N.: Aufbruch in der Kirche. 143.
Eisermann, Daniel: Die Politik der nachhaltigen Entwicklung. 427.
Endres Wolfgang: 111 starke Lerntips. 790.
Erzbischöfliches Archiv München – Julius Kardinal Döpfner. Hg. v. Guido Treffler u. Peter Pfister. 643.

Feichtlbauer, Hubert: Franz König. 573.
Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A.: Keine Posaunen vor Jericho. 645.

Geißler, Heiner: Glaube und Gerechtigkeit. 851.
Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde. Hg. v. Bernd Goebel u. Gerhard Kruip. 285.
Glotz, Peter: Die Vertreibung. 286.
Godman, Peter: Der Vatikan und Hitler. 641.
Goleman, Daniel: Dialog mit dem Dalai Lama. 213.
Goller, Hans: Das Rätsel von Körper und Geist. 210.
Gössmann, Elisabeth: Geburtsfehler: weiblich. 352.
Grob, Alexander – Jaschinski, Uta: Erwachsen werden. 789.
Grom, Bernhard: Menschen- und Weltbilder moderner Malerei. 863.
Gronemeyer, Reimer: Kampf der Generationen. 434.
Gutheinz, Luis: China im Aufbruch. 211.

Handke, Peter: Don Juan (erzählt von ihm selbst). 843.
– Untertagblues. 647.
Heaney, Seamus: Ausgewählte Gedichte. 623.
– Ausgewählte Gedichte/Selected poems 1965–1975. 623.
– Die Herrschaft der Sprache. 623.
– Die Wasserwaage/ The Spirit Level. 633.
– Elektrisches Licht/Electric Light. 623.
– Norden/North. 627.
Heidegger, Martin: Briefe an Max Müller und andere Dokumente. Hg. v. Holger Zaborowski u. Anton Bösl. 503.
Hein, Christoph: Landnahme. 837.

Jäger, Lorenz: Adorno. 67.
Johnston, David: Federico García Lorca. 570.
Jonas, Hans: Erinnerungen. 568.

Kein Krieg ist heilig. Hg. v. Hans-Jürgen Kotzur. 853.
Khoury, Adel Theodor: Mit Muslimen in Frieden leben. 213.
Kiechle, Stefan: Sich entscheiden. 851.
Kijowska, Marta: Der letzte Gerechte. 569.
Kinder und Jugendliche verstehen – fördern – schützen. Hg. v. Joachim Faulde. 788.
Klima. Hg. v. Walter Hauser. 428.
Köchy, Kristian: Perspektiven des Organischen. 284.
Krauss, Heinrich: Das Paradies. 646.
Kühn, Johannes: Ein Ende zur rechten Zeit. 840.

Lambert, Willi: Das siebenfache Ja. 851.
Langenhorst, Georg: Gedichte zur Gottesfrage. 719.
Leidner Cordula u. Ottmar: Weil ich mit dir wachsen möchte. 851.

Manemann, Jürgen: Carl Schmitt und die Politische Theologie. 502.
Mertes, Klaus: Verantwortung lernen. 851.
Müller, Klaus: An den Grenzen des Wissens. 862.
Müller-Doohm, Stephan: Adorno. 66.
Mundakel, Thomas T.: Der Engel der Armen. 572.
Münster, Arno: Ernst Bloch. 567.

Nising, Horst: „... unseren Zwecken aufs beste angepaßt". 69.

Opaschowski, Horst W.: Der Generationenpakt. 434.

Patente am Leben? Hg. v. Christoph Baumgartner u. Dietmar Mieth. 283.

Radermacher, Franz Josef: Balance oder Zerstörung. 429.
Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Hg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung. S 75.
Rahner, Karl: Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Hg. v. Albert Raffelt. 790.
Rahner, Karl: Worte gläubiger Erfahrung. Hg. v. Alice Scherer. 791.
Religion und Politik. Hg. v. Bernhard Vogel. 783.
Renz, Andreas – Leimgruber, Stephan: Christen und Muslime. 644.
Ricken, Friedo: Religionsphilosophie. 861.
Riemeyer, Jörg: Die Logotherapie Viktor Frankls. 359.
Roth, Philip: Der menschliche Makel. 497.

Sachs, Wolfgang: Nach uns die Zukunft. 426.
Schami, Rafik: Die dunkle Seite der Liebe. 845.
Schirrmacher, Frank: Das Methusalem-Komplott. 433.
Schmidt, Josef: Philosophische Theologie. 501.
Schütte, Wolfram: Adorno in Frankfurt. 65.
Schutz der Menschenrechte. Hg. v. Thomas Hoppe. 361.
Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. Hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. 279.
Stadler, Arnold: Eines Tages, vielleicht auch nachts. 760.
Strauß, Botho: Der Untenstehende auf Zehenspitzen. 847.

Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann. 718.
Tröger, Karl-Wolfgang: Die Gnosis. 142.

Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner. S 81.

Walser, Martin: Der Augenblick der Liebe. 842.
Weltentwicklungsbericht 2003: Nachhaltige Entwicklung in einer dynamischen Welt. Hg. v. d. Weltbank. 430.
Wertgen, Werner: Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung. 70.
Willi, Jürg: Psychologie der Liebe. 358.

Nach dem Kopftuchurteil

Wie immer man zu dem sogenannten Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24. September 2003 steht: Es legt unbarmherzig offen, wie sehr Gesellschaft und Politik in Deutschland über Jahre die kontroverse Frage ignoriert oder verdrängt haben, wie viel Religion unser säkularer Staat, insbesondere die öffentliche Schule, verträgt. Wer meint, das Gericht habe nun endlich Klarheit geschaffen, der täuscht sich. Zwar hat es entschieden, daß das religiös begründete Tragen eines Kopftuchs auch dann unter den Schutz der grundgesetzlich garantierten Glaubensfreiheit fällt, wenn die Trägerin als Beamtin im Schuldienst steht. Tatsächlich betont das Gericht jedoch die Möglichkeit von Beschränkungen eines Amtsträgers im Hinblick auf die Ausübung der individuellen Glaubensfreiheit, falls diese sich aus den Erfordernissen des Amtes ergeben. Allerdings ist nach dem Urteil der Mehrheit des Zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts ein so gravierender Eingriff in ein vom Grundgesetz geschütztes Gut nur dann gerechtfertigt, wenn er sich auf ein hinreichend eindeutiges Gesetz stützen kann. Damit sind jetzt die Länderparlamente als Gesetzgeber gefragt, vor allem was die nähere Definition des Begriffs der Eignung angeht.

Wenn Landesgesetzgeber unserer Republik der Anregung folgen sollten – und es sieht danach aus, daß einige dabei sind, dies zu tun – das Beamtenrecht so zu ändern, daß im Rahmen noch zu schaffender gesetzlicher Bestimmungen einer Lehrperson an öffentlichen Schulen das Tragen religiöser Symbole verboten werden kann, dann weitet sich die anstehende Fragestellung beträchtlich aus: zumal der zweite, dem Urteil vorangestellte Leitsatz besagt, daß die Länder den mit der zunehmenden religiösen Pluralität verbundenen gesellschaftlichen Wandel „zum Anlaß einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule" nehmen können.

In den bevorstehenden Diskussionen sollte es vor allem um die Rahmenbedingungen für eine gelingende Integration der Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland gehen. Dabei gilt es, das Recht einer muslimischen Lehrerin als Beamtin im Schuldienst zum einen gegen das Neutralitätsgebot, zum anderen gegen die Rechte der Schüler abzuwägen. Unter diesen dürfen gerade die muslimischen Schüler und Eltern nicht vergessen werden, die das Tragen des Kopftuches nicht praktizieren oder nicht praktizieren möchten. Diese machen einen beträchtlichen, wenn nicht den größten Teil der Muslime in Deutschland aus.

Besonders von den Kirchen wird man hier erwarten dürfen, daß sie sich entschieden einsetzen für ein Menschenbild, das die Gleichberechtigung von Mann und Frau in unserer Gesellschaft fördert. Es ist schlicht zur Kenntnis zu nehmen, daß das Insistieren auf dem Tragen des Kopftuchs, sei es in muslimisch mehrheitlichen Gesellschaften oder bei uns, wo sich die Muslime in der Minderheit befinden,

zusammengeht mit einseitigen orthodoxen und islamistischen Koranauslegungen, rigorosen autoritär-patriarchalischen Praktiken, Gruppenzwang, insbesondere der zunehmenden Praxis, Mädchen noch vor der Pubertät zum Kopftuchtragen zu zwingen, mit der rigorosen Trennung von Männern und Frauen im gesellschaftlichen Leben, der Verweigerung der gesellschaftlichen Gleichberechtigung der Frauen und schließlich der politischen Instrumentalisierung des Kopftuchs zur Islamisierung nichtmuslimischer Gesellschaften.

Der Koran enthält keine Vorschriften, aus denen sich eine allgemeine Verpflichtung von Frauen zum Schleier- und Kopftuchtragen schlüssig begründen ließe. Diese Ansicht wird auch von einzelnen, angesehenen islamischen Theologen türkischer theologischer Fakultäten vertreten. Der Oberste Gerichtshof Ägyptens entschied im Jahr 1996 gegen die von islamistischer Seite erhobene Forderung, das Kopftuch müsse in staatlichen Bildungseinrichtungen für Mädchen gesetzlich vorgeschrieben werden.

Es steht außer Zweifel, daß im freiheitlichen Rechtsstaat die Gewissensentscheidung von Muslimen respektiert werden muß, die der Überzeugung sind, daß der Islam ihnen eine solche Pflicht auferlege. Im allgemeinen bereitet die Kleidung muslimischer Frauen, die entsprechend dieser Überzeugung handeln, keine Probleme, wenn es auch zu vereinzelten arbeitsrechtlichen Streitfällen gekommen ist und dort die gerichtliche Abwägung des Rechts auf individuelle Religionsfreiheit nach Art. 4 GG mit den Grundrechten Dritter und Gütern der Verfassung erforderlich geworden ist. In der Kopftuchdebatte jedoch, um die es hier geht, handelt es sich um das beamtete Arbeitsverhältnis und da hat das Bundesverfassungsgericht nicht die Gerichte, sondern den Gesetzgeber der Bundesländer für zuständig erklärt.

Der Staat, als Heimstatt all seiner Bürgerinnen und Bürger, muß in Fragen der religiösen Überzeugung Neutralität wahren. Dies gilt insbesondere für die öffentliche Schule. Sie ist zwar kein religionsfreier Raum. Jedoch stößt die Ausübung der individuellen Religionsfreiheit durch Lehrer auf Grenzen, wenn sie mit der Religionsfreiheit und anderen Grundrechten von Schülern und Eltern kollidiert. Unter diesen Grundrechten nimmt das elterliche Erziehungsrecht einen ganz besonderen Platz ein. Lehrer an öffentlichen Schulen sind in der Wahrnehmung ihres Erziehungsauftrags nicht in erster Linie Träger von individuellen Rechten, die sie gegen das Erziehungsrecht der Eltern und die negative Religionsfreiheit der Schüler durchsetzen dürfen. Sie haben vielmehr die ihnen obliegende Wahrung staatlicher Neutralität gegenüber einem spezifischen religiösen Bekenntnis zu gewährleisten. Dies setzt der religiösen Erkennbarkeit von Lehrern jedweder Religion Grenzen. Die Forderung nach staatlicher Anerkennung islamischer Kleidungsvorschriften im Sinn einer spezifischen Verhüllungspflicht steht dem Prinzip der Gleichstellung von Mann und Frau entgegen. Diese Gleichstellung zu fördern muß weiterhin Teil des staatlichen und gesellschaftlichen Erziehungsauftrags der öffentlichen Schule bleiben.

Christian W. Troll SJ

Paul Kirchhof

Das Recht auf Gesundheit

Wenn wir von einem Recht auf Gesundheit sprechen, wissen wir nicht präzise, was Gesundheit ist. Bei der Gesundheit verhält es sich ähnlich wie bei der Gerechtigkeit: Wer sie erlebt, nimmt sie für selbstverständlich. Fehlt sie ihm jedoch, wird das Gut der Gesundheit bewußt. Deshalb kann der Arzt sehr gut definieren, was eine Krankheit ist; die positive Definition von Gesundheit jedoch fällt ihm schwer. Ebenso kann der Jurist verläßlich erkennen, was Unrecht ist, tut sich aber schwer, allgemein auszudrücken, was Recht ist. Wenn wir sodann bei der Gesundheit nicht nur voraussetzen, daß die Elementarfunktion des Körpers erhalten sowie Krankheit und Schmerz beseitigt werden, sondern auch erwarten, daß die Normalwirkungen des Alterns abgefangen, beispielsweise durch Seh- und Hörhilfen oder durch eine neue Hüfte vermindert werden, so wird bereits in der Zielprojektion des Rechts auf Gesundheit bewußt, daß eine Ungewißheit auszuräumen ist.

Gesundheit im Rahmen verfassungsrechtlicher Ordnungsprinzipien

Der Anspruch auf Gesundheit drängt – wie alle verfassungsrechtlichen Ansprüche – auf Gleichheit. Idealtypisch hat jeder Mensch in seiner Würde und Freiheit den gleichen Anspruch auf Gesundheit. Dieser Gleichheitssatz trifft allerdings auf die Realität, daß die Menschen unterschiedlich gesund sind und sie auf unterschiedliche Ärzte und Medikamente treffen, die ihre Gesundheit wieder herstellen können. Diese Unterschiede kann kein Staat, insbesondere nicht ein freiheitlicher Staat, beseitigen. Deshalb ist die These vom individuellen Recht auf Gesundheit staatsrechtlich eher ein Auftrag als ein gesicherter Befund.

Wenn wir aber wissen, daß nicht jeder die gleiche Leistung entgegennehmen kann, fragen wir nach Verteilungsmaßstäben und Verteilungsverfahren, die diese Auswahl möglichst gerecht treffen. Dabei gibt es zwei Alternativen: erstens die Marktwirtschaft, in der ein Anbieter sich einen Nachfrager sucht, der ihm einen angemessenen Preis zahlt. Dieses Verteilungssystem hat sich im Wirtschaftsleben bewährt, um individuelle Bedürfnisse zu erkunden und zu befriedigen. Das zweite Verfahren ist das demokratische: Der Staat erbringt seine Leistungen nicht um der Gegenleistung, sondern um des Bedarfs willen. Dieses zeigt sich insbesondere beim Sozialstaat. Würde dieser nach dem marktwirtschaftlichen System seine Leistungen verteilen, würde er sich selbst widerlegen, weil gerade der Bedürftige einen Preis

nicht bezahlen kann. Das Instrument, um den Bedarf der Menschen zu erkunden und sachgerecht zu befriedigen, liegt hier im Erfordernis der demokratischen Legitimation; jedes hoheitliche Handeln muß durch eine unmittelbare Legitimationskette auf den Wähler zurückgeführt werden.

Stellen wir nun die Frage, welches dieser beiden Verfahren – das marktwirtschaftliche oder das demokratische – auf die Verteilung des knappen Rechtsguts Gesundheit angewandt werden sollte, stellen wir sehr bald fest, daß beide Verfahren nicht recht passen. Das marktwirtschaftliche genügt nicht, weil wir den Menschen, der nicht zahlen kann, nicht von der Gesundheitsvorsorge ausschließen dürfen. Das demokratische erscheint nicht hinreichend tauglich, weil wir dem Patienten die Entscheidung überlassen wollen, ob er sich krank fühlt und deswegen Gesundheitsleistungen nachfragt, ihm aber insbesondere auch bei der Auswahl der benötigten Leistungen ein Entscheidungsrecht vorbehalten wollen.

Ein weiteres Problem liegt in der Tatsache, daß alle unsere Vorsorgesysteme zur Gesundheitssicherung auf den Generationenvertrag bauen. Dadurch entsteht ein demographisches Problem: Dank der Leistungen der Medizin wird der Mensch immer älter, nimmt damit die Gesundheitsleistungen aber auch länger in Anspruch, als ursprünglich im Generationenvertrag vorgesehen war. Sodann haben wir zuwenig Kinder, so daß uns in Deutschland bald der eine Vertragspartner, die Jugend, zu einem erheblichen Teil fehlen wird. Im Vergleich der Staaten dieser Erde steht Deutschland im Kapitalreichtum deutlich im Vorderfeld, im Kindermangel hingegen unter den 191 Staaten an der Position 181. Deshalb müssen wir das Übel bei der Wurzel fassen und durch eine bessere Kinder- und Familienpolitik unsere eigene Zukunft sichern. Selbst wenn das Gesundheitssystem in Zukunft kapitalgedeckt finanziert würde, werden auch dem privaten Versicherer demnächst Beitragszahler fehlen, so daß er sein Kapital zur Befriedigung der Versichertenansprüche einsetzen und damit seine Substanz verlieren wird. Auch hier stehen wir vor der Frage, ob wir eine im Erwerbsstreben sterbende oder eine im Kind vitale Gesellschaft sein wollen.

Dabei verdient auch der medizinische Befund Aufmerksamkeit, daß die Menschen, die im Alter mit Kindern umgehen, weil sie Großeltern sind, weniger krankheitsanfällig sind. Der Mensch bewahrt sich ein Stück Jugend nicht nur im Fitneßcenter, sondern vor allem in der Begegnung mit Kindern. Ähnliches gilt für die Ehe als soziale Einrichtung. Wenn es in Zukunft nicht mehr eine Selbstverständlichkeit sein sollte, daß der Mensch bei einer Krankheit sich auf den vertrauten Arm und das gewohnte Wort des Ehepartners stützen kann, er sich vielmehr Hilfeleistungen gegen Entgelt erwerben muß, werden sich die Kosten dieses Sozialstaates zumindest verdoppeln. Dieses kann der Staat sich schlechthin nicht leisten. Ein Grundrecht auf Gesundheit verpflichtet deshalb auch zum besonderen Schutz von Ehe und Familie.

Gleiches Recht auf medizinische Behandlung, nicht freiheitlicher Wettbewerb

Die Medizin steht unter dem Druck des Ökonomischen. Die daraus sich ergebende Verpflichtung zur sparsamen Bewirtschaftung knapper Ressourcen ist eine Selbstverständlichkeit. Jeder, der menschliche Arbeitskraft oder Wirtschaftsgüter in Anspruch nimmt, unterliegt dem Erfordernis wirtschaftlichen Handelns. Die daraus sich ergebende Pflicht zum sparsamen Umgang mit knappen Ressourcen trifft selbstverständlich auch die Medizin.

Das herkömmliche Instrument, um eine kostenbewußte Inanspruchnahme von Arbeitskraft oder Kapital zu sichern, ist die Gewährung von Leistungen auf Nachfrage je nach Zahlungsbereitschaft. Dieses System eines freiheitlichen Wettbewerbs ist zur Verteilung medizinischer Leistungen nicht geeignet, weil es dem mittellosen Kranken die medizinisch notwendige Behandlung vorenthalten würde und dem nur begrenzt zahlungsfähigen Patienten einen geringeren medizinischen Standard anböte als dem finanzkräftigen.

Eine solche unterschiedliche Behandlung je nach Zahlungsfähigkeit widerspräche der Statusgleichheit jedes Menschen in seiner Würde (Art. 1 Abs. 1 GG). Die Verfassung schützt jeden Menschen als Person und Persönlichkeit gleich, gibt ihm ein Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, auf medizinisch herstellbare Gesundheit. Mag ein Mensch in der Bewertung der Gesellschaft ein Taugenichts oder ein Wohltäter sein, mag er handlungsunfähig oder zu gemeindienlichen Spitzenleistungen begabt sein, mag er als selbstverschuldeter Alkoholiker oder dank Disziplin als Asket leben, die Rechtsordnung heißt ihn als Mitglied dieser Rechtsgemeinschaft willkommen. Die Frage nach Wert und Würdigkeit zu leben, darf nicht gestellt werden, sobald menschliches Leben existiert. Eine unterschiedliche Zuteilung der für Existenz und Würde eines Menschen notwendigen medizinischen Leistungen nach Zahlungsfähigkeit, aber auch nach Alter, Geschlecht, Lebensführung und Verdienst ist deshalb ausgeschlossen.

Damit verliert der Arzt ein Stück seiner Berufsfreiheit. Wenn er grundsätzlich seine Leistung jedem Kranken erbringen muß, weil dieser behandlungsbedürftig ist, kann er seine Leistung nicht von der Entgeltzahlung des Patienten abhängig machen, also nicht selbst die Höhe seines Entgelts mit seinem Patienten vereinbaren. Die Verantwortlichkeit für ein der ärztlichen Leistung angemessenes Entgelt wächst dem Staat zu, der die medizinische Leistung verlangt. So wandelt sich der Inhalt der Berufsfreiheit: Aus dem Recht zur selbstbestimmten Erwerbsgrundlage wird ein Recht auf leistungsangemessene Teilhabe an gemeinschaftlichen Geldern. Der Staat sucht diese Verteilungsverantwortlichkeit in einem System der Sozialversicherung mit einer kollektiven Vorsorge zu verknüpfen. Er schöpft die Zahlungskraft potentieller Patienten in einer Zwangsversicherung ab und stellt sie kollektiv, nicht individuell für medizinischen Leistungen zur Verfügung.

In diesem Kassensystem entfällt das herkömmliche Leistungskorrektiv der Ent-

geltzahlung durch den Nachfrager. Arzt und Patient begegnen sich in ständigem Bemühen um Leistungsverbesserung, also um Verteuerung. Der Arzt möchte seinem Patienten die bestmögliche Behandlung zukommen lassen, der Patient kommt zum Arzt in der sicheren Gewißheit, daß für ihn das Beste gerade gut genug sei.

Die daraus sich ergebenden stetigen Kostensteigerungen, die Diskrepanz zwischen medizinisch Erwünschtem und Finanzierbarem werden gegenwärtig noch vermehrt, weil die Erfolge der Medizin die Lebenserwartung des Menschen gesteigert und damit auch die Altersstruktur der Rechtsgemeinschaft verändert haben. Auch der Fortschritt der Forschung, insbesondere das Angebot von Apparate- und Präparatemedizin werden vermehrt, da chronische Zivilisationsschäden das Spektrum der Behandlungsbedürftigkeit erweitern und der Mensch an ständig verbesserte und vermehrte, öffentlich finanzierte medizinische Versorgung gewöhnt ist. Deshalb wird seine Leistungserwartung ins Maßstablose und damit potentiell ins Maßlose gedrängt. Die Kultur des Maßes ist neu zu entdecken, das Maß im Ausgleich zwischen dem Recht des Patienten auf Gesundheit und der Berufsfreiheit des Arztes zu suchen, das begrenzte Gesundheitsbudget also so zu verteilen, daß jeder Arzt eine seiner Leistung und Verantwortlichkeit entsprechende Honorierung erhält.

Dementsprechend erhofft sich der Patient eine Behandlung nach den Maßstäben der Spitzenforschung, nicht nur der normalen medizinischen Versorgung. Auch hier drängt die Gleichheit aller Menschen in der Unverletzlichkeit ihrer Menschenwürde, ihr gleicher grundrechtlicher Schutz von Leben und körperlicher Unversehrtheit auf immer mehr und immer bessere medizinische Leistungen. Deshalb ist die Kultur des Maßes für die Medizin neu zu entdecken. Es sind Leistungsmaßstäbe zu entwickeln, die den Maßstab des medizinisch Gebotenen nicht finanzwirtschaftlich verfremden, andererseits den ausgewogenen Einsatz von Finanzkraft nicht zu Lasten der nicht medizinischen Lebensbereiche verschieben. Das Maß ist also im Rechtsverhältnis von Arzt und Patient zu suchen; die finanzierenden Kassen haben dienende Funktion.

Individuelle Freiheit und Recht auf Gesundheit

1. *Pflicht zur gesundheitsgerechten Lebensführung?*

Der erste Gedanke zur Entlastung des Medizinbudgets zielt auf die Selbstverantwortung des Patienten, der eine gesundheitsgefährdende Lebensführung unterlassen oder zumindest die Folgen der Selbstgefährdung finanziell tragen sollte. Selbstverständlich könnten wir den Unfallchirurgen entlasten, wenn wir nur noch Autos mit einer Spitzengeschwindigkeit von 30 Stundenkilometern bauen würden. Wir könnten den Internisten von wesentlichen Aufgaben freistellen, wenn wir den Konsum von Alkohol und Tabak kategorisch verbieten würden. Wir könnten die Zahl

der kardiologischen Betten reduzieren, wenn wir das Gewicht jedes Bürgers jeden Monat durch einen staatlichen Gewichtskommissar prüfen lassen würden.

Allerdings wäre der Preis dieser Gesundheitsvorsorge ein elementarer Verlust an Freiheit. Freiheit heißt, sein Leben selbstbestimmt gestalten und sich dabei von anderen unterscheiden zu dürfen. Wer sich sportlich ertüchtigt, verfügt über besondere Körperkraft und eine gute Gesundheit, wer stattdessen ein Musikinstrument übt, erreicht einen besonderen Grad der Bildung, nimmt dafür aber Bewegungsmangel und Unstetigkeit in Kauf. Wer sich im Erwerbsleben anstrengt, nutzt seine Freiheit zu Einkommen und Reichtum, kann dadurch aber auch seine Gesundheit gefährden; wer den Müßiggang bevorzugt, wählt die Freiheit von den Lasten des Erwerbsstrebens, kann aber zugleich wirtschaftliche Grundlagen einer gesunden Lebensführung entbehren müssen. Wer seine Freizeit für Risikosportarten einsetzt, sucht die Freiheit zu Wagnis und Selbstgefährdung und sieht gerade darin eine Pointe seines Lebens; wer stattdessen die Beschaulichkeit pflegt, zieht die Freiheit zu Selbstbetrachtung und Nachdenklichkeit vor. Wollen wir nicht den Freiheitsgedanken als Elementarprinzip unserer Rechtsordnung aufgeben, werden wir hier die staatliche Intervention durch Ge- und Verbote abwehren.

All diese Unterschiede in freiheitlichem Verhalten begründen Unterschiede auch im Gesundheitszustand der Menschen und Bevölkerungsgruppen. Die unterschiedlichen medizinischen Ausgangsbefunde sind zu einem wesentlichen Teil auf Unterschiede in den Sozialverhältnissen, etwa der Höhe des Einkommens, des Bildungsstands oder des Grads gesundheitlicher Selbstgefährdung, und nicht auf eine unterschiedliche medizinische Versorgung zurückzuführen. Diese jeweiligen Ausgangslagen sind von den Freiheitsberechtigten zu verantworten, soweit sie diese Wirkungen willentlich herbeigeführt und deshalb in die Wahrnehmung ihres Freiheitsrechts einbezogen haben.

2. *Finanzielle Mitbeteiligung des Patienten?*

Deshalb wäre daran zu denken, die unmittelbare Selbstschädigung, etwa durch den Konsum von Tabak und Alkohol, durch ungesunde Ernährung oder Bewegungsmangel, durch die Risikobereitschaft von Sportlern und Verkehrsteilnehmern zum Ausgangspunkt einer speziellen Kostenverantwortung zu machen. Dabei denke ich weniger an gesundheitspolitische Prohibitivabgaben, wie wir sie von der Tabak- oder Alkoholsteuer her kennen; diese Steuern haben kaum einen Lenkungseffekt und sind ein unter dem Deckmantel der Gesundheitspolitik etwas sympathischer verpacktes Finanzierungsinstrument des Staates. Zu erwägen ist vielmehr, den Selbstschädiger vermehrt zu den Kosten seiner höchstpersönlichen Behandlung heranzuziehen.

Auch hier setzt das Individualrecht auf Gesundheit (Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG) aber jeder Einschränkung notwendiger medizinischer Leistungen je nach Mitverursachung durch den Betroffenen Schranken. Eine Rationierung medizinischer Lei-

stungen nach Eigenverantwortlichkeit ist schlechthin ausgeschlossen. Möglich bleibt das Einfordern einer finanzwirtschaftlichen Mitverantwortung, etwa durch Sonderzuschläge auf die allgemeinen Beitragspflichten zur Krankenversicherung oder eine Selbstbeteiligung bei Risikoerhöhung oder die prohibitiv-abgabenrechtliche Verteuerung gesundheitsschädlicher Konsumgüter.

Die finanzwirtschaftliche Eigenverantwortlichkeit des Patienten läßt sich deshalb am ehesten unabhängig von der Frage der Selbstschädigung stärken. Wenn jeder Patient für medizinische Leistungen einen gewissen Kostenanteil aus eigenem Vermögen zu zahlen hätte, würde dadurch eine Mitkontrolle von medizinischer Leistung und ihren Preis durch den Nachfrager veranlaßt. Soziale Härten könnten durch entsprechende Bemessung der Sozialleistungen aufgefangen werden. Selbst wenn der Patient letztlich nur den Betrag an den Arzt weitergäbe, den er vorher – in typisierender Bemessung – von der Sozialhilfe erhalten hätte, würde er doch sorgfältig über die Frage nachdenken, ob er dieses Geld zum Arzt tragen oder aber anderen Verwendungen zuführen wollte.

3. *Auftrag der Medizin*

Bei dieser finanziellen Mitbeteiligung des Patienten bleibt jedoch gesichert, daß die notwendige medizinische Leistung nicht wegen Nichtzahlung einer Selbstbeteiligung verweigert werden darf. Der Anspruch auf notwendige Behandlung steht nicht unter Finanzierungsvorbehalt. Damit wendet sich alle Aufmerksamkeit der zentralen Frage zu, welche medizinischen Leistungen verzichtbar oder unverzichtbar sind, oder deutlicher: welche Leistungen notwendig, wünschenswert, hilfreich oder überflüssig sind.

Der Einsatz medizinischer Mittel rechtfertigt und begrenzt sich aus dem Ziel medizinischen Handelns, Krankheiten zu heilen und Schmerzen zu lindern. Bereits diese traditionelle Bestimmung der medizinischen Aufgabe ist heute allerdings fragwürdig geworden. Sie läßt die Frage offen, ob eine natürliche, insbesondere eine alters- oder zivilisationsbedingte Schwächung von Elementarfunktionen der menschlichen Organe zu einem Gegenstand der medizinisch notwendigen Grundversorgung, etwa durch Sehhilfen, Hörhilfen, künstlichen Gelenkersatz, werden kann, weil heute alle schlecht Sehenden eine Brille tragen, alle schlecht Hörenden eine Hörhilfe in Anspruch nehmen, die meisten Menschen ihr Altern mäßigen wollen.

Die Frage, was behandlungsbedürftig ist, beantwortet sich nach dem jeweiligen Stand der medizinischen Wissenschaft, also auf der Grundlage des gegenwärtig erreichten wissenschaftlichen Fortschritts. Die Therapie folgt dem stets sich erweiternden und verbessernden Kenntnisstand der Medizin, gibt dem Patienten damit aber auch einen Anspruch auf Behandlung nach bestem medizinischen Wissen über Behandlungsmethode, aber auch den Behandlungsgegenstand. Wie etwa die Methoden der Sonographie eine Früherkennung ermöglichen, bevor noch die natür-

lichen Warnsignale des Schmerzes beim Patienten einsetzen, wie die Möglichkeiten des Organersatzes nicht nur die Wiederherstellung, sondern die Verbesserung des vorpathologischen Zustandes erlauben, so kann und muß die medizinische Kunst auch ihre Fähigkeiten gegen das vorzeitige Altern, die Altersgebrechlichkeiten, aber auch den Abbau von Organfunktionen einsetzen. Gerade die kardiologischen Erfolge im Kampf gegen den Alterungsprozeß des Herzens, insbesondere die koronare Herzerkrankung, lehren uns, daß wir heute einen wesentlichen Teil unserer Gesundheit medizinischen Eingriffen verdanken. Das Ziel der Medizin ist deshalb nicht nur, Krankheiten zu heilen und Schmerzen zu lindern, sondern auch, dem Menschen eine gesundheitlich zumindest kontinuierliche Lebensführung zu ermöglichen und eine selbstbestimmte Lebensgestaltung zu eröffnen.

4. *Differenzierung des Auftrags*

Dieser normativ-wertende Begriff der Behandlungsbedürftigkeit fordert die Unterscheidung zwischen der notwendigen, der wünschenswerten, der hilfreichen und der überflüssigen Behandlung. *Notwendig* ist die medizinische Verhinderung des vermeidbaren Todes, die Heilung und Linderung von Krankheiten und des damit verbundenen Schmerzes. Diese Grundversorgung ist Pflichtaufgabe einer beitragsfinanzierten Medizin. Der Patient hat einen Individualanspruch auf Gesundheit ungeachtet individueller Zusatzzahlungen.

Wünschenswert ist die medizinische Behandlung bei der Unterstützung und Steuerung natürlicher Abläufe in der Entwicklung des menschlichen Lebens, insbesondere die dauerhafte Behandlung zum Schutz und Erhalt des Herz-Kreislaufsystems, der Sehfähigkeit, des Gehörs, des Gedächtnisses und anderer Vitalfunktionen. Auch diese medizinische Hilfe in besonderen Risikolagen und die Bewahrung der medizinischen Normalität gegen entwicklungsbedingte Minderungen der Gesundheit gehören nach heutigem wissenschaftlichen Standard und der Allgemeinerwartung gegenüber der Medizin zu den Aufgaben, die von der beitragsfinanzierten Krankenversicherung finanziert werden müssen.

Die hilfreichen Leistungen umfassen Maßnahmen der Pflege, Betreuung und Gesundheitserziehung, berühren also den Grenzbereich zwischen Medizin und Sozialstaatspolitik. Wenn eine Klinik einen Süchtigen in mehrwöchiger Behandlung zu einer medizinisch selbstbestimmten Lebensführung in der Normalität erziehen will, eine Rehabilitationsklinik das Unfallopfer zur Rückkehr in das Arbeitsleben befähigt, eine Pflegestation dem altersgebrechlichen Menschen in seiner Hilflosigkeit ein Mindestmaß an Würde erhält, wenn die vorbeugende Impfung oder Vorsorgeuntersuchung zukünftige Krankheiten und damit eine medizinische Grundversorgung vermeiden, sind dieses wertvolle und für den Betroffenen oft freiheitsbestimmende Leistungen.

Die Frage ist deshalb nicht, ob diese Leistungen erbracht werden sollen, sondern ob sie in die Verantwortlichkeit der Medizin und des Krankenversicherungssystems

fallen. Die Lasten dieser Medizin erwachsen vielfach aus einem Verständnis der Familie, das individuelles berufliches Erwerbsstreben höher bewertet als die Erziehung der Kinder und ihre Begleitung in der Krise, das in der langfristigen beruflichen Bindung keinen Platz mehr läßt für die Pflege und Betreuung alter Menschen, obwohl familiäre Erziehung und Betreuung immer individueller, stetiger und Würde wahrender ist als institutionelle es sein kann. Hier stellen sich grundsätzliche Fragen der auch finanzwirtschaftlich erheblichen Elternverantwortung für die Erziehung des Kindes, der Familienverantwortung für die Betreuung des alten Menschen, der Neuorientierung eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, das für das Kind und die Mutter keinen Platz zu brauchen glaubt, finanzrechtlich vor allem auch der Zukunftsverantwortung der kinder- und familienlosen Bürger, die in Krankheit und Alter auf helfende Menschen hoffen, ohne daß sie für deren Existenz selbst etwas hätten beitragen können.

Die Überforderung der Medizin und ihres Finanzbudgets hat ihre Ursache hier also in der primären Ausrichtung unserer Gesellschaft auf den beruflichen Erwerb und die Vernachlässigung der familiären Verantwortung. Die Kostenfolge betrifft Staat und Gesellschaft insgesamt, also nicht nur das System der Krankenversicherung, sondern letztlich den Steuerzahler.

Medizinische Vorsorgeleistungen, die nur durch den Arzt erbracht werden können und eine zukünftige medizinische Grundversorgung erübrigen, sind teils notwendig, teils erwünscht, teils hilfreich. Die Palette der medizinischen Leistungen reicht von der notwendigen Aufgabe der Impfung bis zur hilfreichen Aufgabe der Aufklärung und Beratung in den Lebensgewohnheiten der Ernährung, der Bewegung und des Arbeitslebens. Hier stehen wir unmittelbar vor einem Kosten-Nutzen-Problem. Eine Untersuchung über eine Prävention koronarer Herzerkrankungen durch die Einführung der Statine (Medikamente, die die Produktion von Cholesterin in der Zelle blockieren) hat ergeben, daß etwa 35 Prozent der Bevölkerung – weitgehend altersunabhängig – therapiebedürftig sind. Würde man nur die Hälfte davon behandeln, ergäben sich bei rund 80 Millionen Einwohnern in Deutschland und einem Preis von lediglich einem Euro pro Patient und Tag für die Behandlung mit Statinen Gesamtkosten von 5,11 Milliarden Euro pro Jahr. Diese Summe entspricht etwa dem Budget von 75 Prozent aller deutschen Universitätskliniken.

Bereits dieses Beispiel zeigt, daß wir wesentliche Bereiche der Vorsorgeuntersuchungen und Vorsorgemedizin heute in den Bereich der hilfreichen Aufgaben einbeziehen müßten, die für eine nicht medizinspezifische allgemeine Finanzierung zugänglich sind, aber auch auf Zuzahlungen des Begünstigten ausgerichtet werden können. Gleiches gilt für die Zusatzversorgung, etwa mit höheren als normalen wissenschaftlichen Standards, oder eine Verbesserung der Rahmenbedingungen, etwa eines stationären Aufenthalts. Für diese Zusatzleistungen können marktähnliche Verteilungsprinzipien der Entgeltbereitschaft eingeführt werden; eine Zuteilung je nach Meistgebot ist nicht ausgeschlossen.

Schließlich eröffnet die Kategorie der *überflüssigen* Leistungen ein großes Potential an Einsparungsmöglichkeit. Doppelerhebungen, Mehrfachdokumentationen, übersteigerte Dokumentationspflichten, eine schlecht abgestimmte ambulante und stationäre Behandlung, unnötige Weiterverweisungen, die Länge des stationären Aufenthalts eines Patienten, medizinisch nicht mehr erforderliche Gewohnheitsmedikamente, die Intensivbehandlung von Alltagsbeschwerden wie eines grippalen Infektes, die üppig ausgestattete Reiseapotheke und die Müllhalden ungenutzter Medikamente, auf denen nach Schätzung erfahrener Mediziner jede zweite Tablette landet, verletzen das Sparsamkeitsprinzip, das hier mit den Erfordernissen medizinischer Vernunft Hand in Hand geht.

Auch ist kaum nachvollziehbar, daß neue Techniken wie der Patientenchip, auf dem die einmal erhobenen Daten festgehalten werden können, zur Erleichterung der Patientenlast und der Aufgabe des Arztes aus Datenschutzgründen nicht angemessen genutzt werden können. Wer seinem Arzt – dem Arzt seiner Wahl und seines Vertrauens – seinen Chip vorlegt, um ihn zu informieren und ihm damit eine Grundlage für eine gute Behandlung, auch für das Vermeiden übermäßig belastender Diagnosewiederholungen zu geben, ist individuell in seiner Privat- und Persönlichkeitssphäre nicht nachteilig betroffen.

Schließlich muß auch innerhalb der notwendigen und wünschenswerten Medizin das gegenwärtige Leistungsangebot auf seine medizinische Richtigkeit hin überprüft werden. Dabei wird sich zeigen, daß bestimmte Eingriffe medizinisch nicht geboten und auch wirtschaftlich nicht zu rechtfertigen sind.

Medizinische Kunst und schicksalhafte Entwicklung

Ein großer Teil – bisweilen mehr als die Hälfte – der gesamten Gesundheitskosten fällt in den letzten sechs Monaten des Patienten vor seinem Tod an. Selbstverständlich kann auch der erfahrene Arzt oft nicht voraussagen, wann diese letzten sechs Monate beginnen. Dennoch stellt sich ihm die Frage, ob die vorgefundene Bestimmung eines schwerkranken oder altersgebrechlichen Menschen zum Tod eine Zurückhaltung bei medizinischen Eingriffen fordert, wenn die medizinische Kunst dem Patienten zwar das Leben retten, nicht aber die Normalität eines Lebens in Würde und Freiheit bewahren kann. Die Rechtsordnung weist dem Arzt hier die Verantwortlichkeit zu, zwischen einer Fortdauer des bisherigen Zustandes des Patienten ohne medizinischen Eingriff und dem durch den Eingriff erreichbaren Zustand des Patienten abzuwägen. Es geht also weniger – wie es traditionell formuliert wird – um die Frage, ob der Arzt den Patienten – aktiv – töten oder durch Untätigkeit sterben lassen darf. Vielmehr zwingt die individuelle Krankheitslage den verantwortlichen Arzt in Respekt vor dem natürlichen Ablauf des menschlichen Lebens zu der Entscheidung, ob der Ablauf der Krankheit ohne medizi-

nischen Eingriff als schicksalhaft akzeptiert werden muß oder die ärztliche Kunst zur Besserung der Lage des Patienten in der Lage ist.

Für diese ärztliche Entscheidung, die allein aus der Sicht der Medizin zu treffen ist und finanzwirtschaftlich nicht verfremdet werden darf, die aber erhebliche finanzwirtschaftliche Folgewirkungen nach sich ziehen kann, deutet die Rechtsordnung fünf Eck- und Orientierungspunkte an:

1. Erlaubt die ärztliche Verantwortung die begründete medizinische Prognose, daß die Gesundheit des Patienten annähernd wieder hergestellt werden kann, so ist der Arzt grundsätzlich – die Einwilligung des Patienten vorausgesetzt – zur Behandlung verpflichtet.

2. Begründet die gediegene medizinische Prognose die Wahrscheinlichkeit, daß der Patient nach dem medizinischen Eingriff das Bewußtsein nicht wieder erlangen wird, so verspricht der medizinische Eingriff nach den Wertungen des Art. 1 GG (Menschenwürde) und Art. 2 GG (freie Entfaltung der Persönlichkeit) keine Besserung und hat deshalb zu unterbleiben.

3. Wird der medizinische Eingriff das Leben des Patienten voraussichtlich verlängern, ihm dafür aber erhebliche Behinderungen und Schmerzen für die Dauer seines verbleibenden Lebens zufügen, und erscheinen diese Eingriffsfolgen im Vergleich zum natürlichen Ablauf unzumutbar, so kann der Tod eine Erlösung sein, der Heileingriff insoweit die Lage des Patienten nicht verbessern. Hier ist der Arzt nicht zum Eingriff verpflichtet. Seine Entscheidung bestimmt sich vorrangig nach ärztlicher Verantwortbarkeit in angemessener Würdigung des bekannten oder vermuteten Patientenwillens mag aber durch Verfahrenserfordernisse – insbesondere ein Patientengespräch, eine Beteiligung von Ehegatten und Verwandten – abgestützt werden müssen. Für den Pflichtenstatus des Arztes gewinnt die medizinische Indikation also ein deutliches Gewicht vor der individuellen Einwilligung.

4. Sind medizinische Diagnose und Therapiechancen über die allgemeinen Prognoserisiken hinaus unsicher, so ist die rechtfertigende Kraft der medizinischen Indikation geschwächt, der Wille des Patienten tritt in den Vordergrund. Hier trifft den Arzt vor allem die Verantwortlichkeit sachgerechter Aufklärung, die den Patienten befähigt, in der Selbstbetroffenheit die verschiedenen Alternativen des möglichen Geschehensablaufs zu verstehen, abzuwägen und für sich zu beurteilen.

5. Ist der medizinische Eingriff nicht nur zur Heilung des Patienten, sondern auch zur Gewinnung von Forschungserkenntnissen geplant, so bedarf es für diesen Eingriff einer weiteren, sich auf die forschungsbedingten zusätzlichen Risiken und Belastungen beziehenden Einwilligung des Patienten. Die medizinische Indikation rechtfertigt nur den – auf erprobte Methoden gestützten – Heilversuch; das Heilexperiment, das ungesicherte Behandlungsmethoden erprobt, muß vom Patienten nicht nur im Willen zur Gesundung, sondern auch im Willen zum höchstpersönlichen Forschungsbeitrag explizit mitgetragen werden. Das Erfordernis der beiden

Einwilligungen trennt auch die Finanzierungsmittel zumindest dem Grund nach: den Behandlungsetat und den Forschungsetat.

Die Stärkung der Verantwortlichkeit als Wirtschaftlichkeitsprinzip

Im Ergebnis wird der Vorbehalt des Finanzierbaren durch eine Stärkung individueller Verantwortlichkeit von Arzt und Patient erfüllt, braucht also medizinische Entscheidungen nicht finanzwirtschaftlich zu verfremden. Im Dreieck zwischen Patient, Arzt und Kassen werden die Kassen wieder in ihre Funktion als dienende Finanzträger des Gesundheitswesens verwiesen und die Entscheidung über die jeweilige medizinische Leistung in die Hand von Arzt und Patient zurückgegeben: Der Patient kann durch eine finanzielle Selbstbeteiligung, auch durch Beitragsrückerstattungen in die Einschätzung einbezogen werden, ob eine Behandlung erforderlich ist. Es ist verständlich, daß die ausufernde Begehrlichkeit jedes Menschen nach individualnützigen Leistungen gerade beim Patienten auf die bestmögliche Behandlung drängt. Deshalb muß ein Stück seines Geschäftssinns als Gegensteuerungsprinzip eingesetzt werden.

Auch die ärztliche Verantwortlichkeit fordert die Beachtung dieses Übermaßverbotes: Wenn eine kostenaufwendige Medizin absichernder Vorsicht auch die entferntesten Risiken vorsorglich abklären und damit überflüssige diagnostische Maßnahmen vornehmen will, so ist dieses ein Behandlungsfehler und zugleich ein Verstoß gegen das Wirtschaftlichkeitsprinzip. Die Doppelerhebung von Befunden und die Wiederholung diagnostischer Maßnahmen sind medizinisch nicht indiziert und könnten in einem sehr einfachen Verfahren von der Kassenfinanzierung ausgenommen werden. Das Doppelungsverbot betrifft in gleicher Weise auch die ärztliche Aufklärungs- und Dokumentationspflicht und wird ergänzt durch das Erfordernis, gesteigerte Verwaltungsanforderungen an den Arzt zurückzunehmen. Zudem ist die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Institutionen neu zu ordnen. Wenn die jeweils leistungsfähigere Institution wegen der an sie gerichteten höheren Anforderungen und höheren Risiken auch höher honoriert wird, andererseits eine sich selbst überschätzende Institution vermeidbare Komplikationen und Nachbesserungserfordernisse selbst finanziell verantworten muß, so wird die gestufte Honorierung und Haftung die Aufgaben der verschiedenen Kliniken, aber auch das Zusammenwirken zwischen Krankenhaus und Arztpraxis sachgerecht definieren helfen.

Das Wirtschaftlichkeitsprinzip verlangt so eine verschärfte medizinische Indikation, verbessert Kooperation und Arbeitsteilung unter den medizinischen Einrichtungen, mäßigt eine Medizin absichernde Vorsicht, und erinnert erneut an die Frage, welcher Krankheitsverlauf als schicksalhaft hingenommen werden muß.

Gesundheit ist ein lebensnotwendiges Gut wie Wasser. Das Wasser zum Trinken

ist unverzichtbar, das Wasser zum Waschen kulturnotwendig, das Wasser für die Vielzahl von Schwimmbädern vertrauter Überfluß, das Wasser für Wasserspiele Verschwendung, das Wasser für das Mühlrad technische Vergangenheit. Drängt gegenwärtig ein stetig steigender Bedarf das Wasser aus dem Fluß gleichmäßiger und maßvoller Versorgung zum Überfluß, so muß die Rechtsordnung eine Kultur des Maßes wiederherstellen. Lassen Sie uns dabei wieder auf die Wasserkundigen und die Durstigen hören. Dann werden wir Wasser sparen, ohne zu verdursten, ohne die Hygiene zu gefährden, ohne die Dringlichkeit des jeweiligen Bedarfs unbewertet zu lassen, aber auch ohne den Wert des Wassers durch Verschwendung und Überfluß zu mindern.

Josef Homeyer

Anfragen zum EU-Verfassungsentwurf

Der Entwurf einer Verfassung für die Europäische Union ist nach 1989, dem Fall der Mauer, das zweite Großereignis an der Epochenschwelle zum neuen Jahrtausend. An kaum einer Stelle langfristiger Politik wurde die Tür für die nachfolgenden Generationen so weit aufgestoßen wie hier – im Verfassungsentwurf. Der Verfassungsentwurf ist ein großer Wurf, zustimmungswürdig und kompromißfähig.

Ich formuliere das so entschieden und nicht unpathetisch, weil dieser Einschätzung eine in weiten Teilen der Öffentlichkeit nach wie vor skeptische, mißmutige und pessimistische Europahaltung kontrastiert. Deren bis zum Überdruß wiederholte Stereotype – Brüsseler Bürokratie, Euro-Technokratie usw. – reichen bis in die kulturellen Eliten. Im Kern steht die Frage: Ist Europa nur Methode oder auch Inhalt?

Die Rückkehr des politischen Europa

Wir haben natürlich die Frage zu beantworten: Wie machen wir Europa?, weil gerechte und effiziente Verfahren Partizipation und politische Legitimität bedeuten. Aber wir werden auch die Frage beantworten müssen: Was machen wir aus Europa? Denn jetzt, mit dem Verfassungsentwurf, kommt die Stunde des politischen Europa zurück: Ostgrenze, Türkei-Beitritt, das Verhältnis zu Amerika, die Rolle in der Welt sind Stichworte eines neuen politischen Europa.

Dieses politische Europa wird seine Rolle in unterschiedlicher Hinsicht auszuweisen haben. Nach innen: in der Überwindung der verspäteten Nationalismen und in der Bewahrung des demokratisch-republikanischen Erbes von „Nation"; in der Architektur eines gerechten und solidarischen Ordnungsrahmens einer sozialen Marktwirtschaft. Nach außen: in der Überwindung kolonialer Reste (Welthandelsordnung) und in einer vermittelnden Friedenspolitik. Und es bleibt die politisch brisanteste, im Prozeß der Globalisierung aufgeheizte Frage nach der kulturellen Identität. Denn hier entscheidet sich wesentlich mit, ob sich die Bürger mit dem politischen Europa identifizieren, und ob die europäischen Gesellschaften ihr bestes soziales Erbgut, nämlich die Fähigkeit zur Integration des „Fremden", bewahren können.

Im Zentrum der politischen Frage nach einer kulturellen europäischen Identität steht, so kann man derzeit vielfach, etwa beim Kopftuchstreit, beobachten, die Frage: Bedeutet die kulturelle Identität Europas ein Absehen von Herkünften?

Heißt europäische Zukunft die Ausblendung von Herkunft – zumindest im öffentlichen Raum?

Dem möchte ich widersprechen und dafür plädieren, die großen kulturellen Traditionen offensiv anzueignen. Ich will das an der Präambel des Verfassungsentwurfs zu verdeutlichen versuchen. Denn die Präambel des Verfassungsentwurfs positioniert sich erstaunlich defensiv; sie unterbietet die enormen kulturellen Fähigkeiten Europas. Der dritte Absatz der Präambel führt aus:

„Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die zentrale Stellung des Menschen und die Vorstellung von der Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie vom Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben …"

Das ist wahrlich richtig, weist aber noch keine konkrete kulturelle Identität aus und lädt so kaum ein zur Identifikation. Wenn schon Geschichte – dann auch konkret! Wenn schon Geschichte, dann auch eine, die wirklich etwas erzählt.

In diesem historischen Erfahrungsraum liegt nämlich Europas kulturelle Stärke und wird seine politische Zukunft mitgegründet. Das bedeutet aber: Europa hat nicht nur universale Menschenrechte zu überliefern, Europa hat auch eine partikulare, unersetzbare und nicht austauschbare Geschichte, für die bekanntlich drei Traditionsstränge wesentlich sind: die antike (griechisch-römische), die jüdisch-christliche und die aufklärerische. Die Stärke liegt darin, daß Europa in der Lage war, diese drei Traditionen miteinander zu vermitteln, in gegenseitig kritischer Spannung zu halten und – aufs Ganze gesehen – in eine humane Gesellschaft zu formen.

Europas kulturelle Identität ist wesentlich bestimmt durch den gelungenen, wenn auch spannungsreich bleibenden Versuch eines kritisch-produktiven Dialogs zwischen Religion und Moderne, der objektiv getragen wird durch politische Säkularisierung und das europäische Gesellschaftsmodell. Diese aus einer schwierigen und konfliktreichen Partikulargeschichte Europas hergeleitete Dialogfähigkeit zwischen Religion und Moderne, wie sie Jürgen Habermas vehement nach dem 11. September 2001 eingefordert hat, wäre auch ein entscheidender Beitrag Europas zur kulturellen und ethischen Mitgestaltung der Globalisierung, zumal im Gespräch mit dem Islam.

Aus der äußerst produktiven Vermittlung dieser geschichtlich errungenen europäischen Stärke der Gestaltung kultureller Differenzen in Dialog und Akkulturation ergeben sich folgende Grundlinien:

1. Der historische Erfahrungsraum Europa ist wesentlich geprägt durch die Begegnung und produktive Verschmelzung verschiedener Kulturen, der immer neuen Überschreitung von Ethos und Religion auf den anderen hin. In diesen Prozessen der Akkulturation spielt das Christentum eine Rolle des universalistischen, sich aber stets neu inkulturierenden Ferments, und zwar eine entscheidende Rolle. Insofern ist Europa christlich geprägt. Gleichwohl ist Europa der Erfahrungsraum

tiefer kultureller Risse, in denen wiederum das Christentum eine entscheidende Rolle spielt: so im Riß zwischen Latinität und Orthodoxie, im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. und 17. Jahrhunderts, in der kulturellen Ausgrenzung von Islam und Judentum. Auch in dieser Schattenseite ist Europa wesentlich christlich geprägt.

2. Der historische Erfahrungsraum Europa ist bestimmt durch einen lang andauernden Prozeß der Trennung oder Differenzierung von Staat und Gesellschaft, privat und öffentlich, Staat und Religion. Diese Differenzierung mündet in die Ausprägung eines demokratischen Rechtsstaats, in die Entfaltung eines liberalen Marktverständnisses und zivilgesellschaftliche Offenheit. Alle Traditionsstränge, der antike (griechisch-römische), der christliche und der aufklärerische begründen und komponieren diesen politischen Raum, diese europäische „citizenship".

3. Der historische Erfahrungsraum Europa ist geprägt durch einen langen Prozeß der Säkularisierung, die im Christentum selbst wurzelt. Unterscheidet man die politischen und die kulturellen Aspekte dieser Säkularisierung, entwirft sich ein spezifisch europäisches Zueinander von Religion und Politik. Als politische Säkularisierung, also in der Wandlung von Religion in Konfession, in der Privatisierung der Religion, liegt nämlich zugleich ein kulturelles Gegengewicht und Zueinander des Religiösen und Politischen. Der säkulare Staat versichert sich durchaus der religiösen (christlichen) Hintergrundannahmen seines Gesellschaftsmodells: Die frühneuzeitlichen „Gründungsurkunden" der Säkularisierung, etwa Thomas Hobbes' „Leviathan" oder John Lockes „Brief über Toleranz" setzen durchgängig den kulturell-christlichen Hintergrundkonsens eines Staates voraus und verwahren sich entschieden gegen jeden Atheismus. Die säkulare Gesellschaft bedarf also in ihren Regeln und Verträgen durchgängig des Rückgriffs auf religiöse Kernannahmen: Man kann ein Modell von sozialer Marktwirtschaft, das für das lateinische Kontinentaleuropa leitend ist, nicht entwerfen ohne den Rückgriff auf ein Menschenbild, das wesentliche christliche Grundaxiome (etwa hinsichtlich Individualität und Sozialität) enthält. In diesem Sinn der politischen Säkularisierung, die aber religiös-kulturelle Bindungen voraussetzt, bleibt der historische Erfahrungsraum Europa ein christlicher.

Von dieser Herkunft ist nicht abzusehen. Dann also konkret, dann also geschichtlich, dann also wirklich dialogisch und in universaler Perspektive etwa diese Formulierung: „Schöpfend aus den griechisch-römischen, jüdisch-christlichen und humanistischen Überlieferungen..."

Für einen Gottesbezug in der EU-Verfassung

Für das politische Europa wurde zu Recht das universalistische Erbe reklamiert und in der Menschenrechts-Charta als unverzichtbar erklärt. Wer dem zustimmt, sollte das aber auch in der Form tun können, die der großen Mehrheit der euro-

päischen Bevölkerung wesentlich ist: im Gottesbezug. Inwiefern dieser einen unverwechselbaren europäischen Universalismus und die unverzichtbaren politisch-säkularen Traditionen nicht ausschließenden Angelpunkt der Verfassung darstellen kann, möchte ich in drei Thesen begründen:

Erste These: Der Gottesbezug einer Verfassung ist für pluralistische und säkulare Gesellschaften eine Bürgschaft gegen Totalitarismen.

Dies scheint mir in zweifacher Hinsicht von humaner Bedeutung zu sein. Einmal ist gar nicht klar, ob nicht demokratische Prozeduren und ihr legitimatorischer Prozeduralismus dahin tendieren, gleichsam subjektlos, demokratisch analpabetisch, am Ende totalitär zu werden. Wer garantiert eigentlich, daß die prozedural legitimierte Entscheidung nicht doch in die gentechnologische Manipulation und Unterwerfung des uns anvertrauten Menschen führt? Zum anderen: Die beschleunigten Entwicklungen der wissenschaftlich-technischen Welt sind heute so tiefgreifend, daß sie unmittelbar und radikal in das normativ überlieferte Konzept menschlicher Freiheit und gerechter Gesellschaften eingreifen. Könnten Gesellschaften nicht gerade dadurch ihren freiheitsverbürgenden Primat der Politik sichern, indem sie auf die religiösen Intuitionen vertrauen und sie als Bürgen dieses Primats in Anspruch nehmen?

Die amerikanische Politiktheoretikerin Agnes Heller, Inhaberin des Hannah-Arendt-Lehrstuhls in New York, hat die bürgschaftliche Bedeutung des Gottesbezugs in einer Verfassung im Bild des „leeren Stuhls" entfaltet:

> „Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um einen pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende, und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man diesen Stuhl beläßt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen."[1]

Ein solcher gottesbezüglicher Verweis übersteigt jeden demokratischen Konsens und wird ihn kritisch zu befragen suchen auf seine menschenrechtliche Substanz. Hierfür hat öffentliche Religion in der Moderne zu bürgen.

Zweite These: Der Gottesbezug einer Verfassung ist identitätsstiftender Aufruf der Vergangenheit.

Dabei geht es nicht um die Wiederherstellung vormoderner Gesellschaftsformationen; das wäre die traditionalistische Variante oder der fundamentalistische Exzeß des 11. September 2001. Es geht vielmehr um die Bewahrung europäischen Gedächtnisses. Dieses Gedächtnis ist Vergegenwärtigung fremden Leids. Insofern ist der Gott einer europäischen Verfassung allemal der Gott, der in Auschwitz angerufen wurde; allemal der Gott, in den Muslime der Reconquista in Spanien hineingestorben sind; allemal der Gott, der sich den von europäischen Kolonialmächten Ermordeten zugewandt hat. Der Schrei des Sch'ma Israel in Auschwitz hallt durch ganz Europa und ist bis heute nicht verhallt. Diese Anrufung des Gottes Abrahams,

Isaaks und Jakobs, der der Gott und Vater Jesu Christi ist, diese Anrufung aus den Gaskammern zur Privatsache zu erklären, halte ich für einen späten, grausamen Zynismus. Um der Würde dieses Gedächtnisses willen, in dem Christen, Juden und Muslime eine gemeinsame Identität zu formulieren hätten, muß es einen Gottesbezug in der Verfassung geben: um der Autorität der Leidenden willen, wie Johann Baptist Metz immer wieder eingeschärft hat.

Dritte These: Der Gottesbezug einer Verfassung ist Anrufung einer anderen Zukunft Europas.

Damit meine ich vor allem den normativen Verweis auf jenen menschenrechtlichen Universalismus, von dem Europa sich selbst zu oft dispensiert hat. Die Verspätung Europas in Jugoslawien, das koloniale Gestikulieren einzelner westeuropäischer Politiker gegenüber Osteuropa, der ökonomische Ruin Afrikas geben von solcher Politik klammheimlicher Dispensen von universalen Werten bis heute Zeugnis. In einem Gottesbezug der Verfassung wäre eine andere Zukunft Europas angerufen; zumindest eine, die Zukunft nicht als bloße Verlängerung der Gegenwart begreift, nicht bloß als Ausbau bestehender ökonomischer und ideologischer Dominanzen, sondern als der uns entgegenkommende Anruf einer anderen, wirklich universalen Solidarität.

Der Entwurf eines politischen Europa sollte die Zukunft nicht durch Ausblenden der Herkunft unterbieten: nicht seines universalen Erbes, nicht seiner konkreten Geschichte, auch nicht ihrer dunklen Seite. Das politische Europa braucht kulturelle Integration. Diese erinnerungslos zu konstruieren, halte ich für einen Fehler. Denn, so Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede:

> „In Anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, daß die ‚Kultur des gemeinen Menschenverstandes' (Hegel) angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt."[2]

Gewiß, Herkunft ist ambivalent und also kritisch anzueignen; gewiß, Genese ist noch nicht Geltung. Diese aber wäre in öffentlicher Verständigung zu erarbeiten. Das ist meine Vision von kultureller Integration und Zukunftsfähigkeit eines politischen Europa: ein herkünftiges, ein zukunftsfähiges Europa, kein Konstrukt.

ANMERKUNGEN

[1] A. Heller, Politik nach dem Tod Gottes, in: Instanzen/Perspektiven/Imaginationen, hg. v. J. Huber u. A. M. Müller (Zürich 1995) 75–94, 94.

[2] Vgl. FAZ, 15.10.2001, 9.

Hans Waldenfels SJ

Kirche im Reformstau

Am 21. November 1964 verabschiedeten die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils mit 2151 Ja-Stimmen gegen fünf Nein-Stimmen die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium". So wie der Text vorliegt, stellt er einen bedeutenden Einschnitt in der Selbstdarstellung der Kirche dar. War diese in der vorkonziliaren Zeit weithin im Blick auf die hierarchisch von oben nach unten gegliederte Struktur erstarrt, gelang es dem Konzil wenigstens für die unmittelbar folgende Zeit die Blickrichtung grundlegend zu ändern.

Eine neue Perspektive

Diese neue Blickrichtung hat sich nicht zuletzt im Aufbau der Konstitution niedergeschlagen. Dabei spielen vor allem zwei Momente eine nachhaltige Rolle: einmal eine stärker an der Bibel und ihren Bildern orientierte Sicht der Kirche sowie zum anderen die Orientierung am Grundcharakter der ganzen Kirche als des gläubigen Volkes Gottes vor jeder Differenzierung innerhalb der Gemeinschaft. Damit wurde zugleich ein lange maßgeblicher Punkt kirchlichen Selbstverständnisses relativiert: Die Kirche war weniger eine punktuell, d.h. zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt von Jesus gegründete Gesellschaft, sondern sie erwuchs vielmehr aus jener von Gott gestifteten und geleiteten Größe, die im Volk des Alten Bundes als dem Volk Israel ihre Gestalt gefunden hat. Gerhard Lohfink hat diesen Tatbestand auf die Formel gebracht: „Jesus konnte gar keine Kirche gründen, da es sie längst gab – nämlich das Gottesvolk Israel."[1]

Nun hat die Kirchenkonstitution aber acht Kapitel. Am Anfang stehen die beiden Kapitel „Das Mysterium der Kirche", in dem vor allem der Bilderreichtum der Heiligen Schrift seinen Niederschlag gefunden hat, und „Das Volk Gottes", in dem die Gesamtheit der Gläubigen und damit zugleich ein mit der reformatorischen Theologie gemeinsames Moment für das Verständnis von Kirche seinen Ausdruck findet. Es folgen dann jene Kapitel, die im Rückblick doch vieles vom neuen Schwung der ersten beiden Kapitel absorbiert haben. Kapitel drei behandelt „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt", daran anschließend Kapitel vier „Die Laien". In der offensichtlichen Sorge, daß die Rolle des Papsttums bei einer stärkeren Artikulierung der bischöflichen Kollegialität Schaden leiden könnte, wiederholt das dritte Kapitel auch die wesentlichen Inhalte des Ersten Vatikanischen Konzils.

Die weiteren Kapitel hätten bei einem etwas offeneren Aufbau des Dokuments viel zur Vertiefung der kirchlichen Spiritualität beitragen können, wenn nicht unterschwellig in ihnen die Frage nach den kirchlichen Strukturen weitergeführt würde. So spricht Kapitel fünf zwar von der „allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche", doch Kapitel sechs handelt von den „Ordensleuten", einer eigenen kirchlichen Struktur, bevor Kapitel sieben den „endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche" thematisiert. Schlußpunkt der Konstitution ist das lange umstrittene marianische Kapitel acht über „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche", in dem die Fülle marianischer Aspekte in der Kirche gleichsam zusammengefaßt erscheint. Damit endet die Konstitution aber nicht da, wo die Kirche sich im heutigen Leben zu bewähren hat: auf den Straßen dieser Welt, sondern im Vorgriff auf jenen Ort, der uns zwar verheißen ist, aber am Ende doch nur ein Ort der Sehnsucht jenseits der Todeslinie und damit jenseits dieser Welt ist.

Spannungen

Drei Dinge sind an dieser Stelle festzuhalten:

1. Die Kirchenkonstitution ist letztendlich doch, wie es etwa Hermann-Josef Pottmeyer festgestellt hat, von einer doppelten Ekklesiologie geprägt: einmal von der Kirchenlehre, die seit dem Ersten Vatikanischen Konzil strukturbestimmend war und als hierarchisch-juridisch angesprochen werden kann, sodann von dem Neuansatz, den man biblisch-spirituell-geschichtlich nennen könnte; Kontinuität und Innovation konkurrierten von Anfang an[2].
2. Auch wenn sich in der Kirchenkonstitution auf den ersten Blick der Neuansatz stärker aufdrängt, hat er doch schon im Lauf des Konzils selbst insofern an Schwung verloren, als die alte Sicht sich nochmals in einer Fülle von zusätzlichen Dekreten niedergeschlagen hat. Dazu gehören die Dekrete über die katholischen Ostkirchen, über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, über die Priesterausbildung, über Dienst und Leben des Priesters, über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens sowie über das Laienapostolat – alles Dekrete, die in hohem Maß aus der hierarchischen Gestalt der Kirche und den damit verbundenen Strukturen zu bedenken sind.
3. Der Kirchenkonstitution an die Seite zu stellen ist allerdings dann die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes". Sie hat sehr dazu beigetragen, daß das Konzil sich nicht mit einer sich selbst bespiegelnden Betrachtung der Kirche begnügt hat, sondern sich sehr wohl der sich ständig ändernden Welt stellt. Bei aller Bedeutung dieser Konstitution ist aber auch hier nicht zu übersehen, daß in diesem auf die Praxis abhebenden Dokument im Blick auf die gesellschaftliche Wirksamkeit der Kirche deren theologisch-spirituelle Seite eher in den Hintergrund getreten ist. Es nimmt im übrigen nicht wunder, daß in der Ver-

längerung von Gaudium et Spes, genauer: in der Enzyklika „Humanae Vitae" vom 25. Juli 1968, mit ihrer bis heute umstrittenen Festlegung in der Frage der Empfängnisverhütung, die anfangs überschwenglich positive Bewertung des Konzils in ihr Gegenteil umschlug. Seit jener Zeit befindet sich die Kirche zumindest für ihren inneren Bereich wieder stark auf der defensiven Seite.

Vor diesem Hintergrund bietet es sich an, knapp 40 Jahre nach der Verabschiedung der Kirchenkonstitution erneut nach dem ekklesiologischen Grundimpuls des Konzils zu fragen. Dabei muß sich zeigen, ob der Weg der Kirche mehr in Richtung auf eine Bewahrung der Tradition oder mehr auf einen Aufbruch zu neuen Ufern angelegt ist. Wenn nicht alles täuscht, hat beides seinen Ort im Konzil: zum einen die Verpflichtung auf einen Anfang, der im Sendungsauftrag und in der Nachfolge Jesu liegt, zum anderen die Betonung der „Pilgerschaft", das heißt der Bereitschaft zur ständigen Veränderung in Raum und Zeit und damit zur Einstellung auf neue Ufer. Dieser Gedanke steht auch im Hintergrund der verbreiteten Rede von der „Ecclesia semper reformanda", einer ständig zu Reform und Erneuerung bereiten Kirche.

Innen und außen

Zur katholischen Ekklesiologie gehört – nicht selten im Gegensatz zur traditionellen reformatorischen Lehre von der Kirche – die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche: also einerseits eine Sicht, die die Kirche im gesellschaftlichen Raum gleichsam von außen betrachtet, sowie andererseits eine der Außensicht oft verborgene Innenansicht der Kirche, die sich letztendlich nur dem gläubigen Auge des Christen erschließt. Wenn heute bis in die Kirche hinein der Welteinfluß des Papstes gelobt, der Umgang mit binnenkirchlichen Fragen aber auf vielfältige Kritik stößt, hat das nicht zuletzt mit dieser doppelten Kirchensicht zu tun. Tatsache ist, daß es nur für einen glaubenden Menschen sinnvoll ist, vom „Mysterium der Kirche" zu sprechen, weil nur der Glaubende in der Kirche den Weg in das Geheimnis des lebendigen Gottes entdeckt. Genau dieses Geheimnis aber steht in der Konzilskonstitution am Ausgangspunkt der Beschäftigung mit der Kirche und sollte auch theologisch ihr Mittel- und Zielpunkt bleiben[3].

In einer von Praxis und Pragmatik bestimmten und auf die Nützlichkeit für das menschliche Leben bedachten Zeit ist es aber nicht zu leugnen, daß sich auch im Blick auf dieKirche in den letzten Jahrzehnten immer mehr die gesellschaftliche und in diesem Sinn die soziologische Sicht in den Vordergrund des Interesses geschoben hat. Dabei wird die Kirche selbst zu einer der gesellschaftlich prägenden Institutionen und Instanzen. Wie bei allen gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen stehen aber dann ihre Verwendbarkeit und Nützlichkeit im Vordergrund, und diese finden folglich vom Menschen und seinen Interessen her ihre Beurteilung und Einordnung. Dafür wird die Kirche von ihrer „Gegeninstanz", in diesem Fall von Gott,

seinem Wollen und Gestalten her, immer weniger gefragt. Der Bonner Sozialethiker Lothar Roos hat vor einiger Zeit in einem Leserbrief im Blick auf einen konkreten binnenkirchlich verfaßten Aufsatz angemahnt, daß der Verfasser des Aufsatzes zwar eindrucksvoll von Verkündigung (martyria) und Diakonie (diakonia) als kirchlichen Wesensvollzügen gesprochen, dafür aber den zentralen dritten Wesensvollzug, die Liturgie (leitourgia), ausgespart habe. In der Tat ersetzt bis in die Kirche hinein häufig die soziologische Sicht der Kirche die theologische.

Das gilt freilich keineswegs für die sogenannten „progressiven", also die zum Aufbruch drängenden Kreise allein, sondern vielfach auch für die sogenannten „traditionellen" bzw. traditionalistischen Kreise, also jene, die sich bemühen, den vermeintlich auf jeden Fall zu rettenden Bestand zu sichern. Denn auch wer zum Beispiel glaubt, den immer stärker spürbaren Ausfall der traditionellen Pastoralkräfte, also den Priestermangel, durch alle möglichen Strukturspiele ausgleichen zu können, muß sich fragen lassen, ob er das Problem wirklich auf spirituelle Weise angeht und in diesem Sinn auf die vielfältigen Anregungen des lebendigen Gottesgeistes zu hören bereit ist. Es sollte nachdenklich stimmen, daß in der Unterscheidung von Innen- und Außenansicht der Kirche die Trennungslinie heute keineswegs *zwischen* der säkularisierten Welt und der Kirche, sondern *durch* Kirche und Welt hindurch verläuft. Denn nicht wenige Menschen verlassen heute die Kirche bzw. suchen sie erst gar nicht und wenden sich gerade deshalb der Esoterik, dem Buddhismus oder anderen asiatischen Wegen zu, weil ihnen das spirituelle Angebot der Kirche(n) zu wenig spürbar ist.

Doppelte Hierarchie

Wenn nicht alles täuscht, gehört zu den zahlreichen Pilgerreisen Papst Johannes Pauls II. die Suche nach den wahren Christusjüngern in allen Ländern der Erde. Die inflationär große Zahl von Heilig- und Seligsprechungen unterstreicht die päpstliche Botschaft: Verkündigt werden nicht Prinzipien des Lebens, sondern die personale Gestalt des lebensspendenden Retters Jesus von Nazaret, in dem Gott selbst ein menschliches Gesicht gefunden hat. Seine Menschlichkeit aber erlaubt es allen Menschen, sich in der Nachfolge Jesu auf die Suche nach den Gesichtern Gottes im Heute zu machen. Bei genauerem Nachsinnen wird es dann möglich, daß wir in einer Zeit, der immer wieder die Abwesenheit und Ferne Gottes nachgesagt wird[4], dennoch Gottes Gesicht erkennen können. Die Heiligen, die als unsere Zeitgenossen gelebt haben und leben, mit denen viele noch Lebende Kontakt gehabt haben, wie beispielsweise mit Mutter Teresa oder dem Konzilspapst Johannes XXIII. oder – hier in Deutschland – mit Edith Stein oder Nikolaus Groß, sind Aufforderung genug zu fragen, ob nicht Heilige neben uns leben, auch wenn diese nicht gleich auf die Altäre gestellt werden.

Hier ist auf eine weitere Tatsache aufmerksam zu machen. Wir haben uns allzu sehr an die traditionelle, männerdominierte Leitungsstruktur der Kirche – übrigens keineswegs nur da, sondern lange Zeit in der Gesellschaft überhaupt – gewöhnt. Angesichts der menschlichen Größe und Autorität von Papst Johannes Paul II. verblassen viele Bischöfe, leidet folglich auch deren Autorität. Beachtet man aber, daß Autoritätsstrukturen, die durch Übergabe und Berufung erzeugt werden, sich in der Regel von oben nach unten, also vom Papst über die Bischöfe bis in die Leitungsstrukturen unserer Ortsgemeinden hinein fortsetzen, so bleibt die Masse der sogenannten „Laien" vielfach eine eher gesichtslose Menge.

Die Bemühungen um die Rolle der Laien, die keineswegs im Sinn des weltlichen Verständnisses Ungebildete und Unvermögende sind, haben in der Zeit vor dem Konzil eine bedeutende Rolle gespielt und in wichtigen theologischen Werken ihren Niederschlag gefunden[5]. Dennoch scheint dieses Bemühen nach dem Konzil in dem immer weniger wirkungsvollen Gremien- und Ausschußkatholizismus eher zum Ende zu kommen. Ein entscheidender Grund dürfte darin liegen, daß es gerade in Deutschland mehr und mehr zu einem Machtspiel zwischen Kirchenleitung und Laienvertretungen, dafür weniger zu einer spirituellen Neubesinnung, Vertiefung und Erneuerung gekommen ist. Darum aber müßte es vor allem gehen, nicht so sehr um immer ausgeklügeltere Strukturveränderungen.

An dieser Stelle ist es wichtig, darauf zu achten, wie Autorität entsteht: Wird man zur Autorität aufgrund von Einsetzung und Ernennung oder aufgrund einer im Inneren gewachsenen Ausstrahlung? Wichtig ist also die Unterscheidung zwischen gesetzter („positiver") Autorität und natürlicher Autorität[6]. Achten wir auf die uns heute von Johannes Paul II. vorgestellten Heiligengestalten, so handelt es sich oft genug nicht mehr um Vertreter der Hierarchie, sondern um Männer und Frauen, die in ihrem Land durch ein christusförmiges Leben aufgefallen sind. Damit zeigt sich aber, daß es eigentlich in der Kirche eine doppelte Gestalt der Hierarchie gibt, nämlich einmal die gesetzte und in der Nachfolge der Apostel begründete Ordnung, sodann aber eine zweite, zu allen Zeiten vom Geist Gottes geweckte Ordnung, die die Kirche quer zur apostolisch begründeten Hierarchie prägt.

Konkurrenz der Religionen

Immer wichtiger wird in unseren Tagen das neue Konkurrenzverhältnis zwischen den Religionen, das überall da sichtbar wird, wo Religionen nicht vorrangig als imponierende gesellschaftliche Institutionen in Erscheinung treten, sondern sich als „Wege" vorstellen, die die Menschen auf den Pfad eines verwandelten, neuen Menschseins führen wollen. Es sind vor allem die asiatischen Religionen, die auf den ersten Blick ohne dogmatisches Interesse und ohne Betonung von moralisch-kasuistischen Geboten und Vorschriften den Menschen zu einem Weg nach Innen

einladen. Hier geht es dann um Formen der Meditation und der Innenschau, in denen Menschen unter der Anleitung von Erfahrenen auf den Weg gebracht werden. Diese Erfahrenen – Meister, Gurus, geistliche Lehrer und Begleiter – sind es, die ohne den Anspruch, zu einer strukturell hierarchischen Schicht zu gehören, als einfache Männer und Frauen tätig werden, Schüler um sich sammeln und in ihrer spirituellen Praxis führen und begleiten. Hier aber baut sich inzwischen – vielfach noch unbemerkt – eine neue Hierarchie auf, die zwar im Sinn der klassischen Lehre der Unterscheidung der Geister, wie sie zu Beginn der Neuzeit Ignatius von Loyola in seinen „Geistlichen Übungen" niedergelegt hat, einer ständigen Überprüfung bedarf, aber auf die Dauer doch zu einer Erneuerung der Kirche von innen heraus führen kann.

In gewisser Weise bricht in der Kirche das neu auf, was sich schon zu Beginn der Neuzeit ankündigte, als in der Zeit der Gegenreformation viele Aufbrüche noch als Gefährdungen angesehen wurden. Johannes vom Kreuz wurde wie auch Ignatius von Loyola von der Inquisition verdächtigt. Erneuerungen, wie sie sich im Karmel unter Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz ereigneten, erschienen ebenso gefährlich wie die Unterweisung von Kindern im Glauben durch einen theologisch nicht Vorgebildeten wie Ignatius. Letzterer konnte – wie lange vorher Franz von Assisi – erst durch den Eintritt in den klassischen Klerikerstand die gegen ihn vorgebrachten Verdächtigungen überwinden. Daß in den Anstößen der genannten Heiligen, zu denen auch die große Teresa zählte, die eine der ersten beiden von Paul VI. als solche angesprochenen Kirchenlehrerinnen ist, eine Chance liegt, wird zwar nachträglich erkannt, doch wird die Chance offiziell nur zögerlich umgesetzt.

„Geheimnis des Glaubens"

In der neueren Theologie wird nicht nur von Johann B. Metz gefragt, ob wir uns in einer Kirchen- oder in einer Gotteskrise befinden. Wenn Metz die Frage der Gotteskrise für fundamentaler hält als die Kirchenkrise, hat das mit den zuvor angestellten Überlegungen zu tun. Denn es geht heute in der Tat darum, ob wir es mit einer Kirche ohne Tabernakel, also ohne den in ihr präsenten Gott, zu tun haben oder nicht. Wo es in der Kirche nicht mehr um die Gegenwart des lebendigen Gottes geht, wird nicht nur der Kirchenraum zu einem Museum, sondern verfällt die Kirche selbst zu einer vielleicht immer noch wirkungsvollen Form eines mehr und mehr säkularisierten Wohlfahrtsverbandes. Es ist nicht gleichgültig, ob die Nächstenliebe der Gottesliebe gleichgestellt wird oder – wie viele Menschen es tun – die Gottesliebe auf die Nächstenliebe reduziert wird.

Zu den drei zentralen Bildern für die Kirche, die eine reale Gottespräsenz ausdrücken, gehören – neben dem Volk-Gottes-Gedanken – die Bilder vom Leib Christi und vom Tempel des Heiligen Geistes. Gott findet im Geheimnis der Kir-

che da seinen vollen Ausdruck, wo er als der dreifaltige Gott in den Blick kommt. Es gehört zu den verräterischen Entwicklungen, daß in priesterarmer Zeit Menschen oft vertröstend beigebracht wird, daß es neben der intensivsten Gestalt der Gottespräsenz in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein auch andere gültige Formen der Gottesverehrung gebe. So richtig das einerseits ist, so wenig läßt sich andererseits übersehen, daß der unzulängliche Umgang mit dem Priestermangel zur Verflachung des Glaubenslebens in den Gemeinden förmlich einlädt. Der starre Rekurs auf Strukturen und Zustände, die sich kaum auf den jesuanischen Ursprung berufen können, verhindert eine spirituelle Erneuerung der Kirche. So wahr es ist, daß der Geist weht, wo er will, und so sehr das inzwischen auch für den Raum außerhalb der verfaßten Kirche zugestanden wird, so wenig kann das ein Grund sein, ihm nicht im Innenbereich der Kirche in aller Demut den Raum zu geben, der ihm und nicht menschlicher Verfügung zusteht. Hier kann gerade auch die Rede von dem, wozu man angeblich nicht befugt sei, eine Flucht vor verantwortlichem Handeln bedeuten.

Die Antwort, die der anwesenden Gemeinde im Anschluß an die erinnernde Verkündigung der Einsetzungsworte des Abendmahls zugemutet wird, lautet: „Geheimnis des Glaubens" – „Mysterium fidei". Dieses Mysterium tritt aber nach der Kirchenkonstitution nirgendwo so deutlich in Erscheinung wie in der Kirche selbst, die – in den Worten von Lumen Gentium 1 – in Christus Sakrament ist, das heißt: „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit". Wer folglich von der Kirche als Sakrament – Erkennungszeichen und Werkzeug realer Vermittlung der göttlichen Wirklichkeit – spricht, hat von Gott zu sprechen. Das wiederum schließt zweierlei ein: Er muß es im Hinblick auf den tun, der diesen Gott als personales Gegenüber der Menschheit und jedes einzelnen Menschen geoffenbart hat: Jesus von Nazaret, der von sich sagt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14, 9). Er muß dieses „Sehen" aber dann zugleich als ein Ereignis der Gegenwart erfahren kraft des lebenspendenden Geistes Christi und Gottes.

In der Liturgie der Kirche ist „Mysterium fidei" ein öffentliches Bekenntnis der Gemeinde zur Gegenwart des lebendigen Gottes in der Kirche und darin nochmals hier und jetzt zur jeweils neuen Präsenz in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein. Damit verbindet sich zugleich ein Bekenntnis zu dem wirklichen Aufbau der Kirche, der eben nicht primär durch den Aufbau gesellschaftlich-institutioneller Formen gewährleistet ist, sondern durch das immer neu vollzogene Gedächtnis der Gegenwart Christi.

Daran erinnert eine der zentralen Stellen der Kirchenkonstitution. Der Text steht zwar im dritten Kapitel, das vor allem vom Bischofsamt handelt, nimmt aber gerade dadurch Bischöfe auf eigene Weise in die Pflicht:

„Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie

sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1, 5), das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ‚auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstamt des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener ‚Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann'. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn ‚nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen'" (LG 26).

Der Text gehört zu den dichtesten Aussagen des Konzilsdokuments. Er verbindet den Vollzug der Kirche mit der Feier der Eucharistie, nennt die drei bestimmenden Elemente dieser Feier: die Verkündigung des Evangeliums, die Feier des Herrenmahls, die Verbindung mit der umfassenderen Kirche, repräsentiert im Bischof. Er bekennt die reale Gegenwart Christi in seiner Gemeinde und verknüpft den Empfang des Leibes Christi mit dem Aufbau der Kirche, die schon im paulinischen Verständnis „Leib Christi" ist.

Hier ist in der Tat zu fragen: Wenn zwei Elemente gegeben sind, die Verkündigung des Evangeliums und die Verbindung mit dem Bischof, trägt dieser dann nicht auch die Verantwortung dafür, daß das zentrale Element – die Feier des Herrenmahls – verwirklicht werden kann? Und wenn er – durchaus nachvollziehbar – davon überzeugt ist, daß es eine Lösung dieser elementaren Schwierigkeit, die aus dem Fehlen eines Vorstehers der Eucharistie herrührt, nicht am Kollegium der Bischöfe vorbei geben kann, dann haben die einzelnen Bischöfe doch die Pflicht, miteinander und mit dem Papst für angemessene Lösungen zu sorgen. Kann man es wirklich den Gläubigen verdenken, daß sie, wenn die Hirten untätig sind und schlafen, an diesen vorbei sich um Lösungen bemühen?

Communio, Dialog, Kommunikation

Zu den entscheidenden Entwicklungen in der Kirche gehört – parallel zu den gesellschaftlichen Entwicklungen nach der Aufklärung – ein wachsendes Verständnis für die menschliche Subjektivität. Subjektivität besagt nicht zuletzt ein wachsendes Bewußtsein des Menschen, über sich selbst verfügen zu können. An dieser Entwicklung nimmt auch die innere Entwicklung der Kirche teil. Das läßt sich an einem Begriff erläutern, der seit dem Konzil immer wieder mit der Kirche in Verbindung gebracht worden ist: „Communio" – „Gemeinschaft". Das Communio-Verständnis der Kirche läßt nicht mehr zu, daß die Mitglieder der Kirche in Subjekte und Objekte unterteilt werden, wobei dann die Subjekte bzw. die in einer Leitungsfunktion Tätigen der großen Zahl von Objekten bzw. zu Betreuenden gegenüberstehen. Communio im Sinn von menschlicher Gemeinschaft besagt etwas anderes. In ihr mögen die einzelnen Glieder unterschiedliche Aufgaben

haben, doch wirken sie alle empfangend und gebend an der Entwicklung des Ganzen mit.

Zum heutigen Verständnis von Gemeinschaft gehört auch das, was wir mit „Kommunikation" bezeichnen, also die Möglichkeit eines wechselseitigen Austauschs der Glieder untereinander. Sehr bald nach Beendigung des letzten Konzils kam ein Begriff in Umlauf, der heute fast inflationär gebraucht wird: „Dialog". Nun ist Dialog vorrangig ein Begriff, der die Haltung der Kirche zu den Menschen und Gemeinschaften außerhalb der Kirche beschreibt, im religiösen Bereich: den Umgang mit anderen Religionen. Hier aber gelten dann die Gesetze der Anerkennung der fremden Subjekte mit ihren eigenen Rechten. Das Eintreten der Kirche für die Menschenrechte hat konsequenterweise in diesem Zusammenhang seinen Ort.

Dialog, Kommunikation, Anerkennung der Menschenrechte sind aber dann nicht nur Momente, die für den Außenbereich der Kirche gelten und diese dort in die Pflicht nehmen. Glaubwürdig wird der Einsatz für die genannten zwischenmenschlichen Haltungen letztlich dadurch, daß das, was für den kirchlichen Außenbereich gilt, auch seine Konsequenzen für den Binnenraum der Kirche und folglich auch im innerkirchlichen Umgang Geltung hat. Hier sehen viele Menschen heute einen Bruch zwischen dem Außen- und Binnenverhalten der Kirche, der am Ende zu einer verminderten Glaubwürdigkeit der Kirche führt. In der Tat muß das Bewußtsein wachsen, daß es in der Kirche keine Zweiklassengesellschaft gibt: einmal „die da oben", die das Sagen haben, sodann „die da unten", die zu gehorchen haben. Hinter der Option für den Volk-Gottes-Gedanken stand nicht zuletzt die Einsicht, daß *alle* – Hirten und Herde – *unter* dem Wort Gottes stehen, somit „Hörer des Wortes" sind und so im Gehorsam Gott gegenüber leben: „Nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder (und Schwestern) ... Nur einer ist euer Vater, der im Himmel" (Mt 23, 8f.). Entsprechend kann es auch keinen Unterschied zwischen solchen geben, die Subjekte in der Kirche sind und als solche handeln, und solchen, die als reine Objekte in der Kirche behandelt werden und über die bei den verschiedensten Gelegenheiten einfach verfügt wird. Hier steht der Kirche als ganzer noch immer ein Lernprozeß bevor, der das Wir-Gefühl in der Kirche stärkt und sie damit wesentlich verändert.

Dienst – ein eindeutiges Ideal

Im übrigen ist das Ideal der Kirche eindeutig: Alles, was in der Kirche geleistet wird, ist als Dienst zu verstehen. Das gilt auch für die mit Vollmacht ausgestatteten Bischöfe. So heißt es zu Beginn des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution:

„Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum

Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen" (LG 18).

Was hier als Spannungsverhältnis von Vollmacht und Dienst charakterisiert ist, hat leider in der Kirchengeschichte immer wieder zur Verkehrung der Vollmacht in Vollzüge von Machtausübung geführt, die dem Anspruch, Dienst am Ganzen des Leibes Christi zu sein, widersprochen haben. Das ist hier nicht im einzelnen zu erläutern. Nicht zu übersehen ist aber, daß es spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine deutliche Gratwanderung zwischen Unwandelbarem und Wandelbarem in der Kirche, zwischen unfehlbaren Aussagen und solchen, die Fehlbarkeit und Irrtum nicht ausschließen, zwischen Forderungen nach göttlichem und solchen nach kirchlich-menschlichem Recht gibt. Die Grenzlinie zwischen dem einen und dem anderen zu ziehen, wird auch in Zukunft nicht leicht sein. Wohl wird es auch in Zukunft sowohl aus Sorge um die ursprüngliche Treue, als auch aus Angst und vermutlich auch weiterhin aus Anmaßung Versuche geben, aktiv Grenzen zu ziehen bzw. mutige Entscheidungen zu verhindern. Es wird aber auch in Zukunft Menschen geben, die in ihrem Leiden an der Kirche zum Widerspruch aufrufen und am Ende damit Recht bekommen werden. Die Geschichte der Heiligen ist menschlich betrachtet selten eine Geschichte der Geradlinigkeit und des Erfolgs. Häufig bekommen Heilige erst im Rückblick Recht. In diesem Sinn gibt es gerade in der Heiligengeschichte manche späte Wiedergutmachung.

In diesem Zusammenhang wird zu Recht immer wieder die Frage gestellt: Was wäre heute vor Gott ein Dienst am Leib Christi, der Kirche, und darüber hinaus an den Menschen von heute? Wie würde sich Jesus im Blick auf den Ursprung heute verhalten? Diese Frage ist schon deshalb legitim, weil sich aus dem Buchstaben der Heiligen Schrift häufig keine adäquaten Antworten auf die vielfältigen Gegebenheiten und Anfragen ableiten lassen. Antworten in neuer Zeit müssen folglich, wie es im übrigen schon in der Frühzeit der Kirche der Fall gewesen ist, immer neu im Blick auf das Wort und Handeln Jesu erschlossen werden.

Tradition und Innovation

Damit kommen wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Der gerade auch in der Kirche verbreitete Streit zwischen Traditionalisten und Progressiven ist und bleibt töricht. Die Menschheitsgeschichte verläuft – wenn auch manchmal in Schlangenlinien – linear, das heißt: Sie geht weiter, wie es das lateinische Wort „progredi" besagt. Die Geschichte fängt niemals wieder am Nullpunkt an. Jeder Mensch hat seine Abstammung, über die er nicht verfügt, über die er sich freuen mag oder nicht. Vieles ist jedem – wie man zu sagen pflegt – „mit in die Wiege gelegt". Es ist ihm „übergeben", „tradiert" worden – dem lateinischen Wort „tradere" entsprechend. Freilich kommt es dann darauf an, was er mit dem macht, was ihm als Last oder

Chance mit auf den Weg gegeben ist. Es macht aber wenig Sinn, sich allein als einen der Tradition Verpflichteten oder als einen allein am Fortschritt Orientierten zu verstehen.

Was ganz allgemein gilt, ist auch auf das Verständnis der Kirche und die Mitgliedschaft in ihr zu übertragen. Die Kirche ist die durch Welt und Zeiten pilgernde Nachfolgegemeinschaft Jesu. Sie ist also einmal geprägt von ihrem Ursprung her, von Gott, der sie in Jesus von Nazaret sammelt und auf den Weg schickt. Sie ist aber, gerade weil sie das pilgernde Gottesvolk ist, stets auch geformt von den konkreten Menschen, die sie in sich versammelt. Weil sich aber die Pilgerschaft durch eine voranschreitende Zeit vollzieht und die Menschen zudem in ganz verschiedenen Räumen, in unterschiedlichen Kulturen, mit eigenen Sprachen und so auch in unterschiedlichen Lebensmustern leben, erweist sich die Geschichte der Kirche als ein buntes, oft genug in seiner Vielfalt und Fülle kaum noch überschaubares Geschehen. Das bringt es mit sich, daß das Leben der Kirche sich nicht mehr uniform mit zentral gesteuerten Mechanismen lenken läßt.

Hinter den Begriffen Tradition und Innovation verbirgt sich schließlich auch noch die andere Zweiheit von Einheit und Vielfalt. Zweifellos führt die Erfahrung der Vielfalt dahin, daß in ihr das einzelne, auch der einzelne relativiert wird. Kein einzelner aber kann sich selbst einfach absolut setzen. Wenn wir uns eingestehen, daß nur einer schlechthin gut ist, daß nur einer absolut unverfügbar ist, daß nur einem die Herrschaft über Anfang und Ende zukommt und daß dieser Eine Gott ist, dann kann sich im Raum zwischen Anfang und Ende vieles ereignen. Das ist umso mehr zu betonen, wenn der Mensch nach dem jüdisch-christlichen Urverständnis von Gott nach dessen Bild und Gleichnis geschaffen ist und Gott ihm die Erde zur Pflege anvertraut hat. Mensch heißt aber dann im biblischen Urtext nicht Mann, sondern Mann und Frau. Das Wort des Ursprungs hat Gott in der Sendung seines Sohnes bzw. in seiner Menschwerdung nicht widerrufen, sondern in einem Neuen Bund erst recht festgeschrieben.

Gerade weil der Mensch aber von Gott in die Partnerschaftlichkeit gerufen ist, tritt die Kirche als Gemeinschaft derer, die sich von Gott gerufen wissen und darum auf den Weg der Nachfolge Jesu machen, all denen gegenüber, die Gottes Ruf entweder nicht ausdrücklich vernommen oder ihn sich nicht zu eigen gemacht haben. An dieser Stelle ist nicht zu fragen, ob und wieweit Menschen sich am Ende wirklich Gottes Ruf entziehen können. Anders gesagt: Die Frage des Heils der Menschen ist in diesem Zusammenhang weder zu diskutieren noch zu beantworten, weil der Schöpfer des Alls auch der Richter des Alls ist und sich gerade darin als der erweist, der Anfang und Ende umspannt. An dieser Stelle steht jeder einzelne Mensch unter dem Wort der Versöhnung, das Gott über ihn spricht.

Wohl aber ist ein anderes zu beachten: In dem Maß, in dem Gott in seiner Größe und Unverfügbarkeit respektiert wird, eröffnen sich in seiner Schöpfung vermutlich nach wie vor nicht ausgelotete Möglichkeiten, über die der Mensch verfügen

darf. Menschen haben zu allen Zeiten immer neu versucht, diese Möglichkeiten auszuschöpfen; sie tun es auch in unseren Tagen. Solange der Mensch selbst den Anderen und Fremden in seiner Subjektivität, seiner Würde und Freiheit respektiert und solange er sich für Lebensfähigkeit und Lebensraum des Menschen auch in der Zukunft einsetzt, ist er auf dem richtigen Weg. Viele der heutigen politischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen dienen diesem Zweck.

Offene Zukunft

Berücksichtigt die Kirche, daß sie auf doppelte Weise an diesem Ringen beteiligt ist, so ergibt sich auch für sie selbst immer neu der Ruf, sich für die Zukunft der Menschen offen zu halten. Tatsächlich wird der Kirche kaum nachgesagt, daß sie sich nicht am öffentlichen Diskurs im Außenraum der Welt beteiligt. Ihre Soziallehre, ihr Einsatz für die Ärmsten der Armen, die Bedürftigen und Zurückgebliebenen, auch die Warnungen, die Würde des Menschen zu achten und ihn weder in Wissenschaft und Forschung noch in den vielfältigen Systemen gesellschaftlichen Lebens zu reinen Verfügungsobjekten zu degradieren, haben ihr Gewicht und werden als bedeutender Beitrag in den öffentlichen Diskurs eingebracht.

Gerade weil das der Fall ist, stößt die binnenkirchliche Starre bei vielen Zeitgenossen auf Unverständnis und Widerspruch. Der binnenkirchliche Diskurs ist nach wie vor eher unterentwickelt. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß selbst da, wo er stattfindet, die Ergebnisse in der Regel wirkungslos bleiben. Das gilt selbst für die Beratungen in den höchsten Kreisen. Die in Lumen Gentium neu betonte Kollegialität der Bischöfe kommt gerade da, wo es Ansätze der konkreten Umsetzung gibt, praktisch nicht zum Tragen. Das beste Beispiel sind die in den letzten Jahrzehnten regelmäßig stattfindenden Bischofssynoden, die – abgesehen von ihrer Organisationsform – schon deshalb wenig bringen, weil die am Ende erarbeiteten Voten nur beratende, aber keine verbindlichen Voten sind.

Es mag angemessen sein, die Vollmacht des Steuermanns in stürmischen Zeiten zu verstärken, doch bleibt der Entscheidungsfluß in der Gesamtkirche an vielen Stellen reformbedürftig. Zu den verschiedenen Feldern, die hier nur angedeutet werden können, gehören die alles in allem geringe Beteiligung der einzelnen Ortskirche bei der Bischofsernennung, auch die Entscheidung für pastoral nötige Diskussionen und Lösungen, die mit Rücksicht auf die Gesamtkirche den Ortskirchen bzw. den nationalen Bischofskonferenzen entzogen bleiben, die trotz allem eher unterentwickelte Mitsprache und Mitbestimmung der Laien in einer Kirche, in denen sich schon die bischöfliche Mitsprache der Ortskirchen kaum wirklich entfalten kann, die in dieser nach wie vor von Männern bestimmten Situation wenig hoffnungsvolle Lage der Frauen in der Kirche. Wie soll unter diesen Bedingungen ein Satz wie der des Apostels Paulus als Wirklichkeit erfahren werden: „Es gibt nicht mehr Juden

und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3,28)?

Zu den wichtigen Erkenntnissen der Kirchengeschichte gehört die Tatsache, daß die Innovationen in der Regel nicht aus dem Zentrum, sondern von den Rändern ausgelöst worden sind. Der Erweis, daß Änderungen legitim sind und der Treue zum Ursprung nicht widersprechen, ist oft nur leidend erbracht worden. Deshalb ist auch darauf zu bestehen, daß Menschen, die zur Innovation der Kirche beitragen wollen, diese nicht aus Enttäuschung oder Frustration verlassen, sondern in ihr verbleiben und dort für Gottes Geisteswirken einstehen. Wahre Erneuerungen der Kirche kommen nur dort zum Tragen, wo Menschen sich vom Geist Gottes und nicht von persönlichem Machtempfinden leiten lassen. Das besagt Freimut, gepaart mit Demut, der Bereitschaft zu wahrem Dienst. Nur in solchen Menschen offenbart sich auch heute die Kirche als Zeichen der göttlichen Gegenwart unter uns und vermag sie Menschen zur Einheit mit Gott und zur versöhnten Einheit der Völker untereinander zu führen.

ANMERKUNGEN

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

[2] Vgl. H.-J. Pottmeyer, Kontinuität u. Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums u. Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum hg. v. G. Alberigo u. a. (Düsseldorf 1982) 89–100; vgl. auch O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte (Würzburg 1993) Kap. 5 u. 7.

[3] Dazu ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn ^{3}2000) 356–364, 364–440.

[4] Vgl. Der ferne Gott in unserer Zeit, hg. v. St. Pauly (Stuttgart ^{2}1999).

[5] Vgl. z.B. das immer noch lesenswerte Werk von Y. Congar, Der Laie (Stuttgart 1957).

[6] Vgl. zur Frage der Autorität Waldenfels (A. 3) 501–506, zur Autorität in der Kirche ebd. 506–526.

Hans J. Münk

Weltethos im Dialog der Religionen

Diskussionen über die Notwendigkeit von weltweit verpflichtenden moralischen (und rechtlichen) Standards sind gewiß keine absolute Neuerscheinung der letzten Jahrzehnte[1]. Die sich seit dem Ende des Kalten Krieges weiter beschleunigenden Globalisierungsprozesse scheinen indes das Bewußtsein vom ethischen Verständigungsbedarf auf Weltebene nochmals erhöht zu haben. Dieser Eindruck dürfte mit einem charakteristischen Aspekt des im letzten Jahrzehnt zunehmend in Gebrauch gekommenen Terminus „Globalisierung" unmittelbar zusammenhängen: die Verbreitung eines Bewußtseins der Verdichtung weltweiter Interdependenzen; als ein deutliches Zeichen dafür können die zahlreichen, über Länder und Kontinente agierenden internationalen Nichtregierungsorganisationen (NGOs) gewertet werden. Das Bewußtsein, in vitalen Zukunftsfragen ein gemeinsames Schicksal zu teilen, hat über die Kontinente hinweg einen beachtlichen Resonanzboden gefunden[2]. Die lange Liste der Menschheitsprobleme, für deren Lösung kooperative Ansätze auf verschiedenen Ebenen gesucht werden, impliziert durchgehend auch eine ethische Dimension, die in den verschiedenen Gebieten allerdings unterschiedlich deutlich hervortritt. Sie hängen zudem in sehr unterschiedlichem Ausmaß mit Globalisierungsprozessen zusammen.

Eine fast schon klassische Position auf dieser Weltagenda nimmt – um wenigstens einige Beispiele konkret anzusprechen – die weltweite Friedenssicherung mitsamt dem zugehörigen Spektrum wie der Abrüstung, der sogenannten humanitären Intervention usw. ein. Eine unmittelbare Bezugnahme auf eine ethische Wert- und Pflichtbasis findet sich in einer für solche Dokumente selten deutlichen Hervorhebung in mehreren Vertragstexten des „Erdgipfels" von Rio de Janeiro (1992)[3]. Eine weitere Gruppe bilden bestimmte Folgeprobleme neuer wissenschaftlich-technischer Projekte, die zunehmend die Dringlichkeit von verbindlichen und möglichst vielen Ländern mitgetragenen Leitlinien vor Augen führen: Fragen des Umgangs mit dem neu gewonnenen Wissen über das menschliche Erbgut; Grenzen der Gentechnik im außerhumanen Bereich; Zulässigkeit des (therapeutischen und/oder reproduktiven) Klonens von Menschen und weitere biomedizinische Forschungsfelder wie zum Beispiel die bekannt gewordenen Vorhaben im Bereich embryonaler Stammzellforschung. Die vielleicht wichtigste sozialethische Menschheitsfrage in diesem Zusammenhang könnte wohl jene nach dem angemessenen Träger der Verantwortung und der anzustrebenden Ebene der Verantwortungswahrnehmung darstellen: Wie kann die notwendige Weltordnungspolitik (global governance)

strukturell ausreichend gesichert werden? Verspricht ein – wie auch immer konzipierter – Weltstaat die vorzugswürdige Lösung[4]?

Universale Ethik und interreligiöser Dialog

Als eine aus der Sicht theologischer Ethik besonders signifikative Beobachtung muß die in den letzten anderthalb Jahrzehnten zunehmende Verflechtung ethisch-universaler und globaler Fragestellungen mit den vielfältigen interreligiösen Dialogbemühungen gelten. Gerade das positive Echo auf das Friedensengagement kirchlicher Führungspersönlichkeiten, von Gremien und Gruppen im Vorfeld des letzten Irakkrieges läßt einmal mehr den Schluß zu, daß auch unter den im Westen dominierenden Bedingungen pluralistischer Gesellschaften eine ethische Orientierungsfunktion dieser Art grundsätzlich gefragt ist. Ein Religionswissenschaftler mit internationaler Reputation bezeichnet die Religionen heute als eine „ethische Instanz der Kritik und des schlechten Gewissens für die Gesellschaft im Zeitalter von Modernisierung und Globalisierung“[5]. Von den Weltreligionen wird erwartet, daß sie die Zeichen der Zeit zu deuten wissen und sich mutig den heutigen Herausforderungen unter dem Vorzeichen des Transzendenzbezugs stellen; dabei sollen sie sich „auch von den Konvergenzen her, die die Entwürfe einer sittlichen Lebensordnung in den verschiedenen Religionen in sich tragen, (einbringen) …; ein Dialog-Ethos der Religionen könnte dem Gewissen der Menschheit eine gemeinsame Stimme verleihen.“[6]

Für die katholische Theologie und Kirche, denen sich dieser Beitrag verpflichtet weiß, ist auf dem Hintergrund der vom Zweiten Vatikanum ausgehenden neuen Impulse zum interreligiösen Dialog die Gestaltung einer aktiven Partizipation ein zunehmend wichtiges Thema geworden. Die auf dem Konzil geleistete ekklesiologische Selbstreflexion akzentuierte unter anderem die Erkenntnis, daß die Kirche aus ihrer Heilssendung selbst heraus dazu berufen ist, am Aufbau der Welt und an der Entfaltung der positiven Schöpfungsmöglichkeiten mitzuwirken[7]. Die Hauptkompetenz liegt dabei in der ethischen Dimension, bezogen auf die integral verstandene kirchliche Sendung, in der das definitiv angebrochene christlich-eschatologische Heil Gottes mit der innerweltlichen, geschichtlichen Realität zusammen gesehen wird. Dieses Heil „ist auf verborgene Weise in der ganzen Menschheitsgeschichte wirksam präsent und so grundsätzlich allen Menschen angeboten“[8].

Das Zweite Vatikanische Konzil, das bereits im Kontext der sich formierenden Weltgesellschaft zu deuten ist, hatte die Verpflichtung zum Dialog mit den signifikanten Gruppierungen und Kräften der „einen Welt“ zu einem programmatischen Schwerpunkt der eigenen kirchlichen Identität gemacht. Von hier aus eröffnet sich ein entscheidender Zugang zum Auftrag und Rahmen der Begegnung mit anderen Religionen[9]. Darüber hinaus ergibt sich eine Motivation zur Kommunikation und Kooperation mit allen Menschen guten Willens. Die konkrete Einlösung dieses

Auftrags impliziert ipso facto immer auch eine interkulturelle Herausforderung. Christentum und Kirche selbst gehen zwar in keiner Kultur auf. Ihnen obliegt von ihrer universalen Botschaft her jedoch die Verantwortung, sich zu inkulturieren. Dies ist gewiß auch kein grundsätzliches Novum, entfaltete sich doch bereits das frühe Christentum innerhalb der jüdischen Glaubenswelt und kam schon bald in Kontakt mit den Religionen des antiken mediterranen Raums. Dieses Thema ist freilich auch mit geschichtlich zum Teil belastenden Erinnerungen der Missionsgeschichte beladen[10]. Die katholische Weltkirche ist in ihrer heutigen Verfaßtheit vermehrt ein Begegnungsfeld verschiedener Kulturen geworden.

Interkulturelle und interreligiöse Dimensionen bilden ein komplexes, spannungsreiches Geflecht. Zwar eignet der christlichen Botschaft ein geschichtlich immer wieder wirksam gewordenes kulturkritisches Potential. Doch gibt es andererseits unvermeidbar konkreten Glauben immer nur im Kontext der Einbindung in Kultur; auf die Notwendigkeit der Partizipation an lokaler Kultur vor Ort verweist gerade der missiologische Begriff der Inkulturation[11]. Die Verwendung der Adjektive „interkulturell" und „interreligiös" birgt freilich die Gefahr in sich, diese Begriffe konzeptuell so zu verstehen, als begegneten sich zwei (oder mehrere) in sich geschlossene Einheiten bzw. Blöcke, die mittels Dialog gegenseitiges Verstehen und Kooperation anstreben wollen. In Anbetracht der heutigen pluralen Verfaßtheit von Kulturen, Religionen und Traditionen muß das Wort „inter" differenziert verstanden werden; die im Begriff „Dialog" ausgesagte Kommunikation findet nicht zwischen starr und fix abgegrenzten monolithischen Blöcken statt, sondern zwischen plural und dynamisch strukturierten Formationen mit je eigenen Charakteristika. Es gibt also keine „Begegnung zwischen einem kulturlosen ‚reinen Christentum' und religionslosen ‚reinen Kulturen'"[12]. Von daher ist die Frage, wie verschiedene kulturelle Sichtweisen friedlich und in produktiver Weise miteinander kommunizieren und kooperieren können, nicht zu trennen von der Fragestellung, wie verschiedene Religionen miteinander in Beziehung treten.

Die mit dem Begriff „Weltethos" im Sinn der „Schnittmenge" jener ethischen Prinzipien und Normen, welche den Weltreligionen gemeinsam sind[13], verbundenen Themenkomplexe liegen nicht unmittelbar im Kernbereich jener Glaubensgehalte, die im Zentrum der dogmatischen Wahrheitsfrage und dem damit verknüpften – unter Umständen absoluten – Verbindlichkeitsanspruch stehen[14]; vielmehr fokussiert ein Weltethos die Aufmerksamkeit auf wenige Prinzipien und moralische Grundregeln sowie auf einige konkretere Fragen der Friedenssicherung, der Versöhnung und insgesamt des Wohlergehens der vielgestaltigen Menschheit, wobei auch für diese Ebene eine je spezifische Perspektive der besonderen, religiös heilsbestimmten Verbundenheit nicht bestritten werden soll. Die Theologie partizipiert als wissenschaftlich-kritische Reflexion am Lebensvollzug der Kirche, die sich im Zweiten Vatikanum zu ihrer Weltverantwortung bekannt hat. Dies bedeutet heute auch, daß sie die im Gefolge verschiedener Globalisierungsprozesse veränderte konkrete Aus-

gangslage mit ihren Mitteln zu reflektieren und dabei den interreligiösen bzw. interkulturellen Bezug grundsätzlich als fortlaufende Perspektive einzubeziehen sucht.

Religionen können zur Bearbeitung und Lösung von Problemkomplexen der genannten Welt-Agenda nur Beiträge leisten. Sie müssen versuchen, mit unterschiedlichen Partnern, die vielleicht nicht ihre Überzeugungen teilen, die sich möglicherweise auch nicht als religiös gebunden oder als säkular definieren, zusammenzuarbeiten. Gesucht sind demzufolge auch für Religionen Ausdrucks- und Argumentationsformen, die einerseits erlauben, wesentliche eigene Perspektiven einzubringen, die aber zugleich auch ein aussichtsreiches Verständigungsmedium für Partner anderer Provenienz bereitstellen, d.h. Anknüpfungs- und Anschlußmöglichkeiten für möglichst viele der Beteiligten bieten. Das Motiv für diese Vorgehensweise bleibt nichtsdestoweniger ein *theologisches*; es ist grundgelegt in der theologischen Einsicht, daß die Kirche „sich selbst überschreiten (muß) im Dialog, in der Kommunikation und in der Kooperation mit allen Menschen guten Willens“ [15].

Zur konkreten Umsetzung dieses Auftrags bedarf es gleichsam einer gemeinsamen Sprache bzw. einer akzeptierten Verständigungsplattform, die ein so umfassendes Adressatenkollektiv („alle Menschen guten Willens“) ansprechen und verpflichten kann. Das weltweit bedeutendste und verbreitetste Grundmodell mit universalem Anspruch sind die Menschenrechte [16]. Als ein weiterer Ansatz kam im letzten Jahrzehnt das von Hans Küng initiierte und inzwischen auch von internationalen Institutionen und Organisationen in substantieller Weise rezipierte Modell eines Weltethos hinzu. Letzteres wird im folgenden allein Gegenstand dieses Beitrags bilden. Im nächstfolgenden Abschnitt sind dementsprechend die von Hans Küng in seinem Werk „Projekt Weltethos“ entworfenen wesentlichen formalen und materialen Grundzüge zu charakterisieren. Daran anschließend soll kurz die seitherige Entwicklung skizziert werden; sie weist eine Wachstumsbewegung auf, die es berechtigt erscheinen läßt, von einem regelrechten Nachfolgeprozeß zu sprechen.

Projekt Weltethos

Küngs viel zitierte Grundthese lautet: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog“ (13). In dieser Kurzformulierung verdichtet sich die normative Quintessenz seiner diachron und synchron angelegten Analyse der Menschheitsentwicklung und insbesondere der heutigen labilen, konfliktträchtigen und global bedrohten Weltlage, die ein möglichst weltweit akzeptiertes Minimalethos als Fundament der Wahrnehmung planetarischer Verantwortung dringend verlange. Ohne die Möglichkeit eines religionslosen humanen Ethos bestreiten und die gewünschte „ethische Koalition“ von Glaubenden und Nichtglaubenden durch „Rangstreitigkeiten“ belasten zu wollen, spricht sich Küng unmißverständlich klar für einen religiösen Standpunkt aus, von

dem allein aus sich letztlich eine *unbedingte* Begründung der geforderten universalen, kategorischen Sollensbasis erwarten lasse: „Nur das Unbedingte selbst vermag unbedingt zu verpflichten, nur das Absolute absolut zu binden" (116).

Die durch einen religions- und kulturwissenschaftlichen Forschungsvergleich ermittelbaren Gemeinsamkeiten der Weltreligionen konkretisiert er im Sinn eines idealtypischen Programms in sechs ethischen Perspektiven: 1. das Wohl des Menschen auf der Basis einer umfassenden, unbedingten Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten; 2. Maximen elementarer Humanität (nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, die Eltern achten und die Kinder lieben); 3. vernünftige Mitte zwischen Libertinismus und Legalismus; 4. Goldene Regel; 5. sittliche Motivationen; 6. Sinnhorizont und letzte Zielbestimmung. Hinzu kommen „Welttugenden" und „Weltlaster", zu denen Küng die alte katholische Lehre von den sieben Hauptsünden als Analogie nennt.

Diese, im Blick auf alle Weltreligionen formulierten moralischen Leitvorstellungen konkretisiert er anschließend in bezug auf den christlichen Beitrag, von dem er eine überzeugende Legitimation der Unverfügbarkeit der menschlichen Person, der Unveräußerlichkeit der Freiheit, der prinzipiellen Gleichheit und der notwendigen Solidarität aller Menschen erwartet. Küng ist sich bewußt, daß das im Interesse des Weltfriedens zu festigende, die Religionen zu friedlicher Kooperation verbindende Grundethos sich auch mit dem Problem der interreligiösen Wahrheitsfrage auseinandersetzen muß. Dazu schlägt er eine selbstkritische, aber der eigenen Identität fest verpflichtete, ökumenische Strategie vor, deren Gelingen am Kriterium des integral verstandenen Humanum („Respekt vor menschlicher Würde und Grundwerten") zu bemessen ist. Religion bilde aufgrund ihrer fundamentalethischen Bedeutung eine „Optimalvoraussetzung für die Realisierung des Humanum" (121) im Hinblick auf den Universal- und Unbedingtheitscharakter ethischer Pflicht. Unerläßlich sind hier Grundhaltungen der Standfestigkeit und Dialogfähigkeit, die letztlich eine Tugend der Friedensfähigkeit ist (vgl. 134f.).

In bezug auf die realen Chancen eines solchen Dialogs kommt Küng zum Schluß, daß die drei großen religiösen „Stromsystemen" zuzuordnenden Weltreligionen (prophetische, mystische und weisheitliche Religionen) in ihren Grundlagen und Traditionen so viel an Konvergenzen und Gemeinsamkeiten aufweisen, daß der konzipierte Weg einer konsensorientierten Kooperation zwar als ein ehrgeiziges, aber doch auch „realistisches Programm" gelten darf (vgl. 138–171).

Weitere Entwicklung

Schon wenige Jahre später gelang es, wesentliche Komponenten der Küngschen Konzeption eines Menschheitsethos als Erklärung des „Zweiten Parlaments der Weltreligionen" (1993) verabschieden zu lassen[17]. Die von der „Assembly of Reli-

gious and Spirituel Leaders" schließlich angenommene Endfassung, in der man übrigens den Namen Gottes vergeblich sucht[18], besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil („Einführung") gibt eine knappe Zusammenfassung der gesamten Erklärung. Der zweite Teil („Die Prinzipien eines Weltethos") enthält jenes Minimum an moralischen Gemeinsamkeiten, die nach Meinung der „Assembly" in den Religionen bereits existieren und nun erstmals auch in einer gemeinsamen Erklärung festgehalten werden. Der schon vorhandene interreligiöse Grundkonsens komme in Betracht als moralische Grundlage zur Wahrnehmung der Weltverantwortung im Hinblick auf die aktuellen Herausforderungen der Menschheit („immense Weltprobleme"), für die ein solches Minimalethos allerdings „keine direkten Lösungen"[19] anbieten könne.

Wie schon Küngs Projekt Weltethos, so versteht sich auch diese Erklärung nicht als Konkurrenz, sondern als Ergänzung zu den UNO-Menschenrechtsdokumenten. Der ethische Gehalt der Erklärung, die sich summarisch für einen unbedingten Einsatz zugunsten von Menschenrechten, Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausspricht, sollte auch von „allen Menschen mit ethischen Überzeugungen" mitgetragen werden können. Religiös gebundene Menschen indes „haben eine ganz besondere Verpflichtung für das Wohl der gesamten Menschheit und die Sorge um den Planeten Erde"[20].

Als umfassende Grundforderung eines universalen Minimalethos wird festgehalten: „Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden."[21] Sie ist nicht nur Ausdruck der unantastbaren Würde aller Menschen, sondern auch des (dem katholischen Theologen aus der thomanischen Tradition bestens vertrauten) Grundprinzips „Gutes ist zu tun und Böses zu lassen" und der seit alters her weltweit verbreiteten „Goldenen Regel". Dieser Ansatz wird in „vier unverrückbaren Weisungen" weiter entfaltet: Unter dem Titel „Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben" lautet die erste Weisung: „Du sollst nicht töten! Oder positiv: Hab' Ehrfurcht vor dem Leben!"[22] Diese Weisung umfaßt sowohl den Schutz menschlichen Lebens wie auch der außerhumanen, natürlichen Lebensgrundlagen. Die zweite Weisung („Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung") fordert: „Du sollst nicht stehlen! Oder positiv: Handle gerecht und fair!"[23] Die dritte Weisung („Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit") verlangt: „Du sollst nicht lügen! Oder positiv: Rede und handle wahrhaftig!"[24] Die vierte Weisung („Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau") lautet: „Du sollst nicht Unzucht treiben! Oder positiv: Achtet und liebet einander!"[25]

Die einzelnen Weisungen, die manche Ähnlichkeit mit der zweiten Tafel des Dekalogs aufweisen, werden in Erläuterungen relativ weitmaschig ausgelegt, so daß die erwähnten Menschheitsfragen in ihren Regelungsbereich fallen. Das Dokument bekundet abschließend mit einem Appell an das Verantwortungsbewußtsein aller Menschen seinen Praxisbezug und seinen Willen, etwas zu bewirken.

Die weiteren Stationen des Nachfolgeprozesses, die hier nicht mehr vollständig berücksichtigt werden können[26], lesen sich über weite Strecken wie eine Erfolgsgeschichte, und zwar auf verschiedenen Ebenen. Mit der Gründung der „Stiftung Weltethos" (1995) gelang es, eine sowohl praktisch-organisatorische wie wissenschaftlich-theoretisch wichtige Basis zu schaffen[27]. Eine Reihe von Initiativen und Ansätzen betreffen den interreligiösen Bildungs- und Erziehungsbereich, für den bereits differenzierte Modelle zur Umsetzung in verschiedenen Schulstufen vorliegen[28].

Eine prägende Rolle spielte Küng auch bei der Entstehung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten" des „InterAction Council" (1997)[29]. Entsprechend der Einsicht, daß „das Recht ... einer Grundlage in der Ethik (bedarf)"[30], war diese Erklärung als ethische Stütze, als Verstärkung und Ergänzung der Menschenrechte konzipiert. Der Leitbegriff der Pflicht bzw. Verantwortlichkeit ist – wie der ehemalige deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt als einer der Protagonisten hervorhob – sowohl als Gegensteuerung gegen einen Mißbrauch menschenrechtlicher Garantien im Sinn einer individualistischen Anspruchshaltung wie auch als Angebot zur stärkeren ethischen Identifikation an die gemeinschaftsbezogenen Kulturkreise, vor allem in Asien und Afrika, ausgewählt worden[31]. Diese im Blick auf das 50-Jahr-Jubiläum der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" (1948–1998) an den Generalsekretär der Vereinten Nationen und an die nationalen Regierungen der Welt verschickte Erklärung läßt deutlich strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeiten mit der Weltethos-Erklärung von Chicago (1993) erkennen: Als Grundpflicht einer jeden Person wird die humane Behandlung von unterschiedslos allen Menschen eingefordert (Art. 1); sowohl die Goldene Regel (allerdings nur in ihrer negativen Form) wie auch die nachfolgenden Pflichtenkreise zu „Gewaltlosigkeit und Achtung vor dem Leben", „Gerechtigkeit und Solidarität", „Wahrhaftigkeit und Toleranz", „gegenseitige Achtung und Partnerschaft"[32] belegen die unübersehbare Parallelität und inhaltliche Nähe.

Das dritte und – vorläufig letzte – „Parlament der Weltreligionen" (Kapstadt 1999) ging in seinem „Aufruf an unsere führenden Institutionen" einen wichtigen Schritt in Richtung einer konkreten Bewährung der gemeinsamen normativen Grundlagen der Weltethos-Erklärung von Chicago weiter. Letztere wird in ihren Kernelementen als Basis dieses Aufrufs explizit zitiert. An der Schwelle zum neuen Jahrtausend wird ein Appell an die führenden Institutionen in den Bereichen Religion und Spiritualität, Regierung, Landwirtschaft, Arbeit, Industrie und Handel, Erziehung, Künste und Kommunikationsmedien, Naturwissenschaft und Medizin, internationale zwischenstaaatliche Einrichtungen und Organisationen der Zivilgesellschaft gerichtet, kooperativ und kreativ mit ihren jeweiligen „Gaben des Dienstes für die Welt" zusammenzuwirken, um die vielfältigen Weltprobleme zur Sicherung des Weltgemeinwohls einer Lösung näher zu bringen. Mit deutlichem Nachdruck kommt gerade die globalisierte Ökonomie zur Sprache, die „in den

Dienst der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls gestellt werden"[33] muß. Letztere Thematik hat auch in Küngs eigener Konkretisierungsarbeit am Projekt Weltethos ihren Niederschlag gefunden. Vor allem sein Werk „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft" (1997) läßt erkennen, „wie sehr ein visionäres Programm hier für den Test harter Einzelfragen vorbereitet und ihm schließlich unterworfen wird"[34]. Es geht um die Mobilisierung des Potentials der Religionen für eine zukunftsfähige Welt.

In einem weiteren Beitrag werden die Schwerpunkte der Diskussion über dieses Projekt in der katholisch-theologischen Ethik des deutschsprachigen Raums behandelt[35].

ANMERKUNGEN

[1] Erinnert sei lediglich an ältere Ansätze zur Sicherung des Weltfriedens: vgl. J. Dülffer, Art. Völkerbund, in: StL[7], Bd. 5, 771f.; vgl. ferner N. Dower, World Ethics. The New Agenda (Edinburgh 1998) 5ff.

[2] Vgl. F.-X. Kaufmann, Art. Globalisierung I. Grundlegung, in: LThK[3], Bd. 11, 95–98; J. R. Höflich, H. Sautter, Ch. Tomuschat, F.-X. Kaufmann, W. Welsch, U. Hampicke, Art. Globalisierung II. Globalisierungsprozesse: ebd. 98–106.

[3] Vgl. Dower (A. 1) 1–7, 178–197; F. Nuscheler, Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen u. die Eine Welt, hg. v. N. Brieskorn (Stuttgart 1997) 1–23. In bezug auf die Dokumente des „Erdgipfels" von Rio vgl. z.B. die „Erklärung von Rio zu Umwelt u. Entwicklung" (Rio-Deklaration): Grundsatz 1, in: Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt u. Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro – Dokumente, hg. v. Bundesminister für Umwelt, Naturschutz u. Reaktorsicherheit (Bonn o.J.) 45; ferner das „Übereinkommen über die Biologische Vielfalt", Präambel: Satz 1, in: ebd. 27. Zu dieser globalen Problematik vgl. auch L. Pickering Francis, Global Systemic Problems and Interconnected Duties, in: Env. Ethics 25 (2003) 115–128.

[4] Vgl. dazu O. Höffes Vorschlag einer „subsidiären u. föderalen Weltrepublik", in: ders., Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (München 1999) 229–348.

[5] P. Antes, Die ethische Relevanz der Weltreligionen für die Welt von morgen, in: Auf den Spuren einer Ethik von morgen, hg. v. T. Faulhaber u. B. Stillfried (Freiburg 2001) 19; vgl. ferner N. Klaes, Die Herausforderung der Globalisierung u. interreligiöse Zusammenarbeit, in: Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische u. literaturwissenschaftliche Annäherungen, hg. v. M. Heimbach-Steins (Münster 2002) 73–90, bes. 75–88; K.-J. Kuschel, Weltreligionen u. Weltethos im Zeitalter der Globalisierung, in: Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung, hg. v. dems. u.a. (Frankfurt 1999) 118–140, bes. 126–129.

[6] A. Bsteh, Art. Globalisierung II. Globalisierungsprozesse 8. Religionen, in: LThK[3], Bd. 11, 111; vgl. ferner M. Talbi, Kulturelle Identität u. das Problem einer Weltkultur, in: Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen u. kulturellen Pluralismus in christlicher u. islamischer Perspektive, hg. v. A. Bsteh (Mödling 1999) 321–352, bes. 348.

[7] Zu einer detaillierteren Darlegung anhand einschlägiger Konzilstexte vgl. H. J. Münk, Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen, in: Christliche Theologie u. Weltreligionen. Grundlagen, Chancen u. Schwierigkeiten des Dialogs heute, hg. v. dems. u. M. Durst (Fribourg 2003), 160–238, hier 166–170. Etwas andere Akzente setzt F. Weber, Gerechtigkeit u. interkulturelle Beziehung, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2, Durchführungen, hg. v. H. Haslinger (Mainz 2000) 348–362, bes. 349f.

[8] W. Kasper, Art. Kirche IV. Systematisch-theologisch, in: LThK[3], Bd. 5, 1470.

[9] Zu einer sorgfältigen Analyse und Deutung der entsprechenden Konzilstexte vgl. H. Hoping, Die Kirche im Dialog mit der Welt u. der sapientiale Charakter christlicher Lehre. Pragmatik u. Programmatik des II. Vatikanums im Kontext der Globalisierung in: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, hg. v. P. Hünermann (Paderborn 1998) 83–99. Den Begriff Weltreligionen gebrauche ich in einem weiten Sinn, so daß auch Hindureligionen und chinesischer Universismus mit erfaßt sind; vgl. H. Bürkle, Art. Weltreligionen I. religionswissenschaftlich, in: LThK[3], Bd. 10, 1080–1082.

[10] Vgl. dazu F. Ludwig, Islamwahrnehmungen in Kirche u. Mission, in: Christliche Theologie (A. 7) 55–90; zum Thema Inkulturation vgl. Weber (A. 7) 355–358 (mit Bezugnahme auf GS 53 u. 54).

[11] Vgl. G. Collet, Art. Inkulturation, in: LThK[3], Bd. 5, 504f. Die Thematik dieses Beitrags unterscheidet sich von dem Themenkreis „Inkulturation", insofern letztere die Universalität der christlichen Botschaft schon voraussetzt und sich auf die Frage konzentriert, wie das christliche Evangelium in bestimmten Kontexten so zu verkünden ist, daß es von den betreffenden Adressaten mentalitätsmäßig möglichst bruchlos angeeignet werden kann. Beim Thema „Weltethos" liegt der Akzent aber von vornherein und ausschließlich auf einer die Religionen und Kulturen übergreifenden Perspektive; es geht um die Fragestellung, wie sich verschiedene Religionen und Kulturen über moralische Fragen austauschen und verständigen können.

[12] H. Waldenfels, Art. Inkulturation, in: Lexikon der Religionen, hg. v. dems. (Freiburg 1987) 308.

[13] Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990) (Seitenangaben in Klammern im Text). Dieses Werk ist in mehreren Auflagen und auch als Taschenbuch erschienen; es ist in mehrere Sprachen übersetzt worden: vgl. die Übersicht in: Dokumentation zum Weltethos, hg. v. H. Küng (München 2002) 267f.; zur Genese vgl. auch C. Hasselmann, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethos-Erklärung. Mit einem Vorwort von H. Küng (Mainz 2002) 62–92.

[14] Vgl. dazu den Beitrag H. Hoping, Die Pluralität der Religionen u. der Wahrheitsanspruch des Christentums, in: Christliche Theologie (A. 7) 117–159.

[15] Kasper (A. 8) 1472.

[16] Vgl. dazu Münk, Weltreligionen (A. 7) 172–195.

[17] Es tagte in Erinnerung an das 100 Jahre zuvor abgehaltene 1. Parlament der Weltreligionen, das als Auftakt zu einem interreligiösen Zeitalter interpretiert wurde: vgl. Hasselmann (A. 13) 22–61; H.-J. Kuschel, Das Parlament der Weltreligionen 1893/1993, in: Dokumentation (A. 13) 69–96.

[18] Dies geht auf die Intervention mehrerer buddhistischer Würdenträger zurück: vgl. H. Küng, Geschichte, Sinn u. Methode der Erklärung zu einem Weltethos, in: Dokumentation (A. 13) 37–67, bes. 52–56.

[19] Der Text ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Dokumentation (A. 13) 15–35; Teilzitate ebd. 19.

[20] Ebd. 20. Am Schluß des Dokumentes wird erneut unterstrichen, daß „alle Menschen ... ob religiös oder nicht", angesprochen werden (ebd. 35).

[21] Ebd. 23.

[22] Ebd. 25f.

[23] Ebd. 27f.

[24] Ebd. 30.

[25] Ebd. 32.

[26] Vgl. J. Frühbauer, Von der Erklärung der Religionen zur Erklärung der Staatsmänner, in: Dokumentation (A. 13) 117–137; G. Gebhardt, Von Chicago nach Kapstadt, in: ebd. 197–224.

[27] Vgl. Hasselmann (A. 13) 248–250.

[28] Vgl. ebd. 250–266; ferner vgl. M. Hofmann, Bibliographie zur Weltethos-Debatte, in: Dokumentation (A. 13) 295–300.

[29] Es handelt sich um eine Vereinigung ehemaliger Staats- und Regierungschefs. Für diese Erklärung hatte sich der ehemalige deutsche Bundeskanzler und Ehrenvorsitzende des IAC, Helmut Schmidt, engagiert: vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, hg. v. H. Schmidt (München 1997); vgl. ferner den in A. 26 zitierten Beitrag von Frühbauer.

[30] H. Küng, Menschen-Rechte u. Menschen-Verantwortlichkeiten, in: Dokumentation (A. 13) 143.

[31] Vgl. H. Schmidt, Rechte u. Verantwortlichkeiten, in: Dokumentation (A. 13) 107–115.

[32] Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten, in: ebd. 97–106, Teilzitate 100–105.

[33] Parlament der Weltreligionen, Aufruf an unsere führenden Institutionen, in: ebd. 151–195, hier 174.

[34] H. Häring, Hans Küng. Grenzen durchbrechen (Mainz 1998) 329.

[35] In dieser Zs. 222 (2004) H. 2.

Heike Baranzke

Reproduktionsmedizin in den Weltreligionen

Die öffentliche Jahrestagung des Nationalen Ethikrates am 23. Oktober 2003 in Berlin war der Frage nach dem „Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen" gewidmet. Die Internationalisierung der biotechnischen und medizinischen Forschungen insbesondere auf den Gebieten der Reproduktionsmedizin und der embryonalen Stammzellforschung erfordert internationale Übereinkünfte und gesetzliche Regelungsstandards. In insgesamt acht zwanzigminütigen Referaten wurden die Perspektiven der großen Weltreligionen Islam, Hinduismus, Judentum, Buddhismus und Konfuzianismus auf den menschlichen Embryo zusammengefaßt; dem wurde die gesellschaftliche Praxis im Umgang mit dem Embryo in ausgewählten muslimischen Staaten sowie in Indien, Israel und China gegenübergestellt. Über die christliche Perspektive und deren möglichen Einfluß auf die gesellschaftliche Praxis christlich geprägter Länder fühlte sich die Kommission offensichtlich hinreichend informiert, so daß dazu keine Referate vorgesehen waren. Die Konzeption war von der Frage geleitet, ob die jeweiligen religiösen Weltbilder den Umgang mit den neuen Techniken maßgeblich beeinflussen, oder ob nicht eher ökonomische und andere soziale Faktoren den Ausschlag geben, zumal die neuartigen Techniken in den vormodernen religiösen Quellen begreiflicherweise noch nicht reflektiert werden konnten.

Daher nahmen die Referenten ihren Ausgang von allgemeinen anthropologischen Grundlagen sowie von den religiösen Leitlinien für Schwangerschaftskonflikte und rekonstruierten von hier aus die handlungsleitenden Normen für den Umgang mit dem extrakorporal isolierten Embryo. Der Vergleich des sogenannten Embryos *in vivo* mit einem Embryo *in vitro* hat sich in der neueren Embryonendebatte etabliert, obwohl nicht wenige Stimmen im bioethischen Diskurs die Angemessenheit des Vergleichs der Handlungssituationen, auf den sich die Behauptung vom Wertungswiderspruch unserer Rechtsprechung stützt, in Frage stellen. Die These vom Wertungswiderspruch, nach der ein früher menschlicher Embryo in der Petrischale besser geschützt sei als ein mehrere Monate alter Embryo im Mutterleib, fungierte in der bioethischen Debatte der letzten Jahre nicht etwa als neutrale Beschreibung eines strittigen Vergleichs. Vielmehr diente er hierzulande als ein Argument, mit dem von dem rechtswidrigen, aber straffreien Schwangerschaftsabbruch auf die Legitimität der verbrauchenden Embryonenforschung geschlossen werden sollte, um deren Legalisierung zu fordern.

Die jüdische Sicht

Diesen Wertungswiderspruch räumt die jüdische Definition nach Aussage Avraham Steinbergs, Direktor der Medical Ethics Unit des Shaare Zedek Medical Centers in Jerusalem, dadurch aus, daß ein nicht implantierter „Präembryo" nicht als Embryo gilt. Zwar hatte sich bereits Rabbi Jehuda Hanassi von dem römischen Kaiser Marcus Aurelius Antoninus darüber belehren lassen, daß die Beseelung des menschlichen Embryos nicht erst am vierzigsten Tag, sondern bereits zum Zeitpunkt der Befruchtung geschehe, aber das Tötungsverbot aus Gen 9, 6 wurde von der Tradition auf einen Fötus im Mutterleib bezogen. Daraus wird geschlossen, daß die Verwerfung eines „Präembryos" nach einer Präimplantationsdiagnostik sowie verbrauchende Embryonenforschung bis zum Blastozystenstadium erlaubt seien. Auf die Nachfrage, wie sich die schwere Sündhaftigkeit der Verschwendung männlichen Samens bei der Masturbation mit der Erlaubtheit der Vernichtung von Blastozysten vertrage, verwies Steinberg auf die den Akt leitende Gesinnung des Handlungssubjekts, nicht aber auf das reale Entwicklungspotential des Handlungsobjekts.

Zu den alles überragenden Intentionen gehören in der jüdischen Bioethik die Möglichkeit, menschliches Leben zu retten, sowie die Absicht, neues menschliches Leben zu zeugen. Dabei wurde die ehemals nur gegenüber konkreten, persönlich bekannten Personen existierende Pflicht zur Lebensrettung unter den Bedingungen einer zentralisierten und anonymisierten Transplantationsmedizin durch die Pflicht gegenüber in ein zentrales Transplantationsregister eingetragenen Personen ersetzt. Für den Bereich der embryonalen Stammzellforschung scheint nun auch die konkrete Therapiemöglichkeit durch ein abstraktes Heilungsversprechen an mögliche zukünftige Patienten zu genügen, zumal der nicht implantierte Embryo per definitionem keinen Humanstatus besitzt.

Aus einer derart abstrahierten Pflicht zur Lebenserhaltung in Verbindung mit einer allgemein hoch bewerteten Reproduktionsfähigkeit ergeben sich eine unproblematisierte positive Einstellung und Anwendung der embryonalen Stammzellforschung, der Präimplantationsdiagnostik sowie die höchste Rate von In-Vitro-Fertilisationen in den Industrienationen gleichermaßen als Resultate einer „Pro Life"-Einstellung. Allerdings gilt die extrakorporale Blastozyste wiederum nicht gänzlich als moralisch wertneutral, so daß die direkte Herstellung von Embryonen für die Forschung auch im jüdischen Wertkontext zumindest problematisch erscheint. Gegen die Klonierungstechnik sowohl in therapeutischer als auch in reproduktiver Absicht sowie gegen die Keimbahntherapie werden keine grundsätzlichen Bedenken erhoben, da der Mensch die Natur schließlich schon immer verändert habe, wie der Mediziner Shimon Glick von der Ben Gurion Universität in Beer Sheva ausführte.

Trotz dieser ungebrochen positiven Einstellung zu Wissenschaft und Technik war

die israelische Öffentlichkeit von der Geburt des Klonschafs Dolly dann doch schockiert, was 1999 zu einem fünfjährigen Moratorium in bezug auf die Anwendung der Klonierungstechnik auf den Menschen führte. Man wird sehen, wie sich Israel zur Klonierungsfrage nach Ablauf des Moratoriums im Jahr 2004 verhalten wird, da nicht fundamentale moralische Einwände, sondern lediglich vom Stand der Technik abhängige Bedenken sowie das Mißbrauchspotential vor der Anwendung auf Menschen bisher zurückschrecken ließen.

Nach Glick besteht somit der Wertungswiderspruch nicht zwischen dem Embryo *in utero* und dem Embryo *in vitro*, sondern vielmehr zwischen der religiösen Sichtweise, nach der ein Schwangerschaftsabbruch stets als schwere Sünde gilt, sofern nicht die Lebensgefährdung der Mutter diesen notwendig mache, und der sozialen Sichtweise, nach der die hohe Zahl legaler und illegaler Schwangerschaftsabbrüche in Israel diese als Standardmittel der Familienplanung und Geburtenkontrolle ausweise. So habe der Einfluß der jüdischen Orthodoxie nach dem Regierungswechsel 1979 zwar zur Streichung der sozialen Indikation als einer von fünf Ausnahmen der an sich als verboten betrachteten Abtreibung geführt, nicht aber zur Senkung der Abtreibungsrate: weder der legalen noch der illegalen. Vielmehr seien soziale Indikationen nun als medizinische Indikationen ausgewiesen worden.

Der islamische Kontext

Während laut Auskunft der beiden israelischen Wissenschaftler Heilungsversprechen und Fortpflanzungsabsichten an sich hinreichend „gute Gründe" für den Einsatz vorgeburtlichen menschlichen Lebens wie auch für Samen- und Eizellen darstellen – nach Glick ist damit auch das Gesundheitsrisiko von Frauen durch Eizellspende gerechtfertigt –, scheint im islamischen Kontext, zumindest nach sunnitischer Auffassung, die Gewährleistung der biologisch-genetischen Verbindung zwischen Eltern und Kind für die Beurteilung der Techniken ausschlaggebend zu sein. Dadurch sind die Praxen der Leihmutterschaft und der Samenbanken für die Behandlung von Unfruchtbarkeit nach Aussage der bei der Harvard School of Public Health und der Weltgesundheitsorganisation WHO forschenden Anthropologin Carla Makhlouf Obermeyer ausgeschlossen, obgleich sich Zentren für die In-vitro-Fertilisation in den islamischen Staaten wachsender Beliebtheit erfreuen. Die daraus entstehenden überzähligen Embryonen werden nach Aussage von Sadek Beloucif, Medizinprofessor am Amiens-Hospital und Mitglied des französischen Nationalen Ethikrates, zu einem Anreiz für die verbrauchende Embryonenforschung, weil die hohe Wertigkeit der biologischen Familienbande eine Embryonenspende bzw. -adoption verbietet. Da sich zugleich schon der frühe Embryo trotz Sukzessivbeseelungslehren einer hohen Wertschätzung erfreut, erscheint es aus islamischer Perspektive als das geringere Übel, überzählige Embryonen zum

Wohl der Menschheit der Forschung zuzuführen, als sie einfachhin zu zerstören. Nach Beloucif verbietet die Mehrheit islamischer Rechtsschulen die Präimplantationsdiagnostik, während die Pränataldiagnostik dann als erlaubt betrachtet wird, wenn Therapiemöglichkeiten vorhanden sind. Beloucif verwies in diesem Zusammenhang auf den besonderen Schutzstatus von Behinderten in islamischen Gesellschaften.

In der Frage der Klonierung unterscheiden muslimische Rechtsgelehrte trotz der identischen Technik grundsätzlich zwischen dem reproduktiven und dem sogenannten therapeutischen Klonen, weil die Handlungsabsicht gegenüber der Handlungsform als ausschlaggebend betrachtet wird; denn Tugend gewähre Seelenfrieden und wer keine Scham empfinde, solle sich wenigstens so verhalten, als besitze er Schamgefühl, so Beloucif zum islamischen Ethos. Während die reproduktive Intention bei der Klonierungstechnik als Eingriff in das Souveränitätsrecht des Schöpfergottes gilt und daher streng verboten ist, verleiht die therapeutische Absicht dem Forschungsklonen einen Wert, wodurch sich der Kreis zur bereits erwähnten embryonalen Stammzellforschung schließt.

Wie stark sich die Betonung der Handlungsabsicht in den islamischen Ländern auswirkt, wird insbesondere am Umgang mit dem Schwangerschaftsabbruch deutlich. Grundsätzlich gilt Abtreibung als verboten. Erlaubte Gründe, um von diesem Verbot abzusehen, sind die Erhaltung von Leben und Gesundheit der Mutter. Ein jüngeres islamisches Rechtsgutachten zieht die Konsequenz aus dem Bosnienkrieg, in dem muslimische Frauen systematisch vergewaltigt und geschwängert wurden, um die muslimische Identität in ihrem Kern zu zerstören. Das Gutachten erlaubt den Frauen daher nun auch eine Abtreibung aus Gründen ihrer Ehrenrettung, ohne die Frauen aber zu einer Abtreibung nach Vergewaltigung zu verpflichten.

Trotz des grundsätzlich geltenden Abtreibungsverbots, das nur in Tunesien, Bahrain und in der Türkei durch die Anerkennung der sozialen Indikation liberaler als in anderen islamischen Staaten ausgelegt wird, zeigte Carla Makhlouf Obermeyer an ausgewählten Beispielen eine von der religiös-rechtlichen Regelung abweichende Abtreibungspraxis auf. So ist Abtreibung in Ägypten zwar rechtlich verboten, wird aber, wenn überhaupt, dann nur milde strafrechtlich verfolgt. Durch diese Situation entstehen wirtschaftliche Anreize für Abtreibungshandlungen bei Ärzten, die sich den illegalen Akt teuer bezahlen lassen. In Indonesien kennt man zwei Bezeichnungen für die Abtreibung: eine verurteilende und eine euphemistische. Auch in Bangladesch, wo es nicht gelungen ist, das aus den Kolonialzeiten stammende restriktive Abtreibungsgesetz zu ändern und zugleich die Frauensterblichkeit aufgrund unsauber durchgeführter Spätabtreibungen sehr hoch war, hilft man sich mit Sprachpolitik: Die Vakuumaspiration wird dort als menstruale Regulierung bezeichnet.

Im Iran kompensiert man die Lebensvernichtung durch ein symbolisches Blutgeld und libanesische Frauen, die ungewollt schwanger sind, induzieren eine Blutung, um dem abtreibenden Arzt eine Situation der Hilfeleistungspflicht zu eröff-

nen. Berichten diese Frauen von ihrer Abtreibung, so verweist der stets formelhaft vorgetragene Wunsch „Gott möge mir vergeben!" auf ein ritualisiertes Rechtfertigungsbewußtsein des Abtreibungsaktes. Andere ärztlich unterstützte Legitimierungspraktiken gehen den Weg der Schädigung des Fötus im Mutterleib durch Ultraschall oder Röntgenstrahlung, um so eine medizinische Indikation oder einen Spontanabort zu induzieren. In nordafrikanischen Ländern existiert darüber hinaus die Denkfigur, daß manche Schwangerschaften länger als neun Monate dauern können. Diese Denkfigur ermöglicht es Frauen, außereheliche Schwangerschaften im Fall einer längeren Abwesenheit ihres Mannes als eheliche Schwangerschaften zu deklarieren. Makhlouf Obermeyer wies darauf hin, daß die aufgezeigten pragmatischen Spielräume, die sich die Kulturen im Umgang mit dem grundsätzlich wertgeschätzten frühen menschlichen Leben geschaffen haben, von einer wachsenden medizinischen Definitionsmacht eingeschränkt werden. Ob die Vereindeutigung von Lebensprozessen durch die naturwissenschaftliche Medizin für oder gegen die Integration vorgeburtlichen menschlichen Lebens in eine Menschenrechtsgemeinschaft ausschlägt, ist dabei noch nicht entschieden. Fest steht nur, daß naturwissenschaftlich definierte Handlungsspielräume in jeder Richtung enger werden.

Hinduismus und Buddhismus

Deutlich neue Akzente zu den abrahamitischen Religionen setzen zumindest hinsichtlich der religiösen Bewertung vorgeburtlichen menschlichen Lebens die fernöstlichen Religionen, und zwar nicht zuletzt dadurch, daß sie nicht unter dem Einfluß der aristotelischen Sukzessivbeseelungslehre standen. Insbesondere die Lehren von den kosmischen Zyklen und der Reinkarnation lassen die Unterscheidung bestimmter Entwicklungsstadien in den hinduistischen Quellen und in den von diesen abhängigen buddhistischen Lehren nicht zu. In der Embryonalentwicklung gibt es, soweit die Quellen darüber überhaupt Aufschluß geben, keine ontologischen Veränderungen, sondern nur Entfaltungen einer reinkarnierten Identität. Weder die Einnistung des frühen Embryos ist von Relevanz, noch gilt die Empfängnis als eine scharfe Zäsur, sondern lediglich als ein Übergang von einem subtilen zu einem manifesten Körper. Der Religionshistoriker Damien Keown vom Goldsmith College der Universität London führte als Begründung für dieses starke Kontinuitätsbewußtsein im Buddhismus aus, daß Leben nicht wie in den theistischen Religionen als ein Geschenk Gottes betrachtet wird, sondern als Resultat eines kosmischen Prozesses unter bestimmten Bedingungen, nämlich daß ein Geschlechtsverkehr während der fruchtbaren Zeit der Frau vollzogen wird und zugleich der Geist eines auf seine Wiedergeburt wartenden Verstorbenen zugegen ist.

Die Religionswissenschaftlerin Katherine K. Young von der McGill-Universität in Montreal hob den besonderen Status des menschlichen Embryos im Hinduismus

hervor, der sich aus der besonders wertvollen Tatsache einer Reinkarnation als Mensch ergebe. Eine gewisse Rolle scheint die Empfängnis aber dann doch zu spielen, weil ihre Verhütung zwar als legitimes Mittel eifrig genutzt wird, während Abtreibung als ein dem Mord gleichgestelltes Schwerverbrechen gilt, auf das in jedem Fall ein schlechtes Karma der Beteiligten folgt. Während Abtreibung für den Fall der Lebensrettung der Mutter nach hinduistischer Überzeugung wenigstens nicht den Verlust der Kaste nach sich zieht, läßt der Buddhismus nicht einmal hier eine Ausnahme zu. Buddhistische Quellen erzählen, daß Mönche, die an Abtreibungen beteiligt waren, ihres Mönchsstandes verlustig gehen. Hinduismus und Buddhismus teilen das Prinzip der Enthaltung von jeglicher Gewaltausübung (ahimsa), das zugleich die positive Einstellung von Mitgefühl und Fürsorge umfaßt. Religiöses, ethisches und rechtliches Gesetz stimmen in dem höchsten Grundsatz überein, daß Leben stets zu erhalten ist.

Nach diesen geradezu unüberbietbar scheinenden lebensfreundlichen Einstellungen der fernöstlichen religiösen Entwürfe führten die Praxisbeiträge in die lebensunfreundliche Realität zurück. So verwies Keown auf die hohen illegalen Abtreibungszahlen in den buddhistischen Ländern Sri Lanka, Thailand und Korea. In Japan wurde der Schwangerschaftsabbruch 1948 legalisiert. Gerade hier entwickelte sich bemerkenswerterweise der sogenannte Kult des kleinen Buddha als Gedächtnisritus für abgetriebene Kinder.

Die Soziologin Jyotsna Gupta vom Department für Kulturanthropologie an der Universität Leiden kontrastierte die Erläuterung hinduistischer Lebenslehren mit der ernüchternden Praxis des indischen Staates, der in säkularem Selbstverständnis eine strikte Trennung von Religion und Staat praktiziert. Gupta thematisierte die zunehmende Integration globaler kultureller Praktiken in lokale Kulturen, und hier insbesondere, wie ökonomische Impulse zur Ausweitung einer Konsumkultur führen, die auch vor der religiösen Bewertung bzw. ökonomischen Entwertung menschlichen Lebens nicht halt macht. Nachdem 1951 die Familienplanung gesetzlich akzeptiert wurde, sollte ein liberales Abtreibungsgesetz 1971 die hohe illegale Abtreibungsrate regulieren. Gupta betonte, daß die Abtreibung nicht als Selbstbestimmungsinstrument der Frauen, sondern als Mittel im Kontext des Bevölkerungskontrollprogramms eingeführt wurde.

In Indien ist auch die Abtreibungspille zugelassen, deren Verwendung infolge der oft in einem späten Stadium vorgenommenen Abtreibungen höchst problematisch sei. Seit Mitte der 1970er Jahre wurde die Fruchtwasserdiagnose auf Flugblättern als Mittel zur Geschlechtsbestimmung und für die Abtreibung von Mädchen mit dem Slogan angepriesen: „500 Rupien für eine Abtreibung erspart 5000 Rupien für die Mitgift". Ein 1984 erlassenes Gesetz verbietet zwar Tests zur Geschlechtsbestimmung von Föten; das Gesetz findet aber wenig Resonanz und bewirkte nur, daß die Ärzte den Schwangeren das Geschlecht ihres Fötus nicht mehr schriftlich, sondern nur noch mündlich mitteilen und die Preise für illegale Abtreibungen in die Höhe

trieben. Unfruchtbarkeitsbehandlungen mittels der neuen reproduktionsmedizinischen Techniken wurden als vielversprechende Einnahmequellen entdeckt, für die rein unter Konsumentenaspekten Werbung gemacht wird. In diesem Klima hat sich ein regelrechter Fertilitätstourismus mit indischen Leihmüttern entwickelt. Zwar existieren gesetzliche Richtlinien, deren Beachtung aber nicht kontrolliert wird. So sind beispielsweise Ei- und Samenspenden zwischen Verwandten zum Schutz der Familienstrukturen untersagt, aber keine Klinik hält sich an diese Regeln, so daß In-vitro-Fertilisationen zwischen Geschwistern oder zwischen Vater und Tochter keine Ausnahme darstellten.

Konfuzianismus

Nicht die Diskrepanz zwischen konfuzianischer Lehre und chinesischer Praxis wurde von Julia Tao Lai Po-wah von der Stadt-Universität von Hongkong thematisiert, sondern auf Nachfragen hin eher vorsichtig die Uminterpretation konfuzianischer Elternpflichten in die offizielle chinesische Begründung der Ein-Kind-Politik angedeutet. Denn schließlich habe das Elternpaar dafür Sorge zu tragen, daß jedes einzelne Kind gewollt sei. So laute die chinesische Bezeichnung für Abtreibung nicht Tötung, sondern „Fallenlassen".

In ihrem Vortrag führte die Sozialwissenschaftlerin in die anthropologischen und moralischen Grundlagen des Konfuzianismus ein. Hier wird der Mensch als ein schwer bestimmbares Wesen zwischen Himmel und Erde betrachtet. In einem Text aus dem achten Jahrhundert stellt sich der Autor die Frage: „Mit wem soll ich mich vergleichen? Mit einer Möwe?" Vom Himmel, der nicht spricht, nicht sieht und nicht hört, sondern in beharrlicher Uninteressiertheit Leben durch periodische Naturprozesse erzeugt, hat der Mensch die Idee einer angeborenen Güte und moralischen Natur empfangen. So ist der Himmel der Ursprung der Tugend im Menschen, die den Menschen darauf verpflichtet, sich auf moralische Weise zu entwickeln, während die Natur sich nur natürlich – wir würden sagen: außermoralisch – entwickelt. So haben Mensch und Natur im konfuzianischen Denken trotz des natürlichen Ursprungs des Menschen unterschiedliche Rollen zu spielen, die den Menschen unter anderem auch in die moralische Verantwortung rufen, die moralische Blindheit der Natur auszugleichen, vor allem aber, die eigene moralische Natur zu kultivieren.

Tao Lai Po-wah entwickelte aus diesen konfuzianischen Grundlagen ethische Richtlinien für den reproduktionsmedizinischen Bereich. So seien die Eltern verpflichtet, das für ihr Kind Beste auszuwählen, hätten aber kein Recht auf eine über ein therapeutisches Maß hinausgehende Bestimmung ihres Kindes. Leihmutterschaft gelte als Gefährdung der Familie, in der ein Mensch erst lerne, ein Mensch zu sein, und sei daher verboten. Zwar gehöre die Naturveränderung seit jeher zur

Kultur des Menschen, hier aber sei ein Mittelweg zwischen Naturgemäßheit und Naturkorrektur einzuhalten. So gelte es, eine holistische Bioethik zu entwickeln, die sowohl die natürlichen als auch die sozialen und die moralisch-selbstbezüglichen Dimensionen zu beachten habe.

Auf der Suche nach einem ethischen Konsens

Diese blitzlichtartigen Einblicke in die anthropologischen Grundüberzeugungen der Weltreligionen und die heterogene Praxis ausgewählter Nationen lassen die Komplexität der Faktoren und ihres Wechselspiels erahnen, die für eine Analyse gesellschaftlicher Praktiken notwendig ist. Wolfgang Huber, Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg und seit November 2003 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche Deutschlands und der katholische Moraltheologe Eberhard Schockenhoff, beide Mitglieder des Nationalen Ethikrates, stritten in der abschließenden Podiumsdiskussion darüber, ob eher die Übereinstimmungen zu betonen oder die Differenzen auszuhalten seien. In der Sicht des Bochumer Sinologen Heiner Roetz haben die Referate deutlich gemacht, daß auf rein induktivem Weg, d. h. ohne den Ansatz einer normativen Grundannahme, im interkulturellen Dialog zu keinem ethischen Konsens zu kommen sei. Auch für die Soziologin Therese Neuer-Miebach, die ebenfalls Mitglied des Nationalen Ethikrates ist, führte die Anhörung zu der schwierigen Einsicht, daß die Religionen keine verbindlichen Kodizes für bioethische Probleme bereithalten, sondern daß die notwendigen internationalen Regelungen mühsam ausgehandelt werden müssen.

Für Spiros Simitis, den Vorsitzenden des Ethikrates, zeigte insbesondere die große Differenz in der Klonierungsfrage, daß es nötiger denn je sei, sich international über bestimmte Grundfragen zu verständigen, was allerdings auch schwieriger denn je sei; ihm sei in den jahrelangen Debatten klar geworden, daß zur Lösung der anstehenden Probleme die von Juristen bevorzugten technokratischen und minimalistischen Verständigungen nicht ausreichend seien. Die interreligiöse Betrachtung habe noch einmal die sich mittlerweile durchsetzende Einsicht unterstrichen, daß die Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn nicht von den Naturwissenschaften, sondern nur aus einer kulturellen und moralischen Perspektive gegeben werden könne. Ferner seien zur Lösung bioethischer Konflikte immer Abwägungsprozesse erforderlich, deren Abwägungskriterien aber alles andere als evident seien. Mit Sorge stellte Simitis fest, daß die Auflösung bestimmter religiöser und moralischer Grundvorstellungen scheinbar die Anwendung neuer technischer Verfahren erleichtere; doch er knüpfte daran die Hoffnung, daß dadurch zugleich die innergesellschaftliche und interkulturelle Debatte erleichtert werde.

Klar ist, auf welche Prozesse sich Simitis' Hoffnung stützt, ungesagt aber blieb, auf welches Ziel sie sich inhaltlich ausrichtet. Auf den Konsens als Selbstzweck?

Hier schien Bischof Huber eine voraussetzungsreichere Position zu verteidigen, indem er die Selbstzwecklichkeit des Menschen im Umgang mit den neuen technischen Optionen gewahrt wissen wollte. Der Religionswissenschaftler Hans Kippenberg setzte seine Hoffnung auf die kritische Funktion der Religionen, die das moralische Band zwischen den einzelnen Menschen und das soziale Band zwischen den Generationen stifteten. Insbesondere die Etablierung des japanischen Entschuldungsrituals für die abgetriebenen Kinder zeige, daß die Religionen dem modernen Privatisierungsdruck auch Entprivatisierungsprozesse entgegenzustellen hätten. Die Beiträge veranschaulichten, daß die Religionen erst durch den Druck der Reproduktionsmedizin dazu gezwungen würden, die Differenz zwischen vorgeburtlichem und geborenem menschlichem Leben zu präzisieren. So zeige sich, daß die Wissenschaft den interreligiösen Dialog verunsichere, weil theoretisches Wissen eben nicht zu Werten führe.

In der Frage, zu welcher Kategorie denn nun der Umgang mit vorgeburtlichem Leben gehöre, ob es sich dabei um eine Frage zu akzeptierender kultureller Differenz oder um eine Frage universal geltender Menschenrechte handle, schien das Podium doch der letzteren Option zuzuneigen. Kippenberg verwies auf den Beitrag der Religionen zur Entwicklung der Menschenrechte und appellierte an eine kritische Weltöffentlichkeit, an die sich auch Simitis wandte, da Wissenschaft sich nicht jenseits der Menschenrechtsidee entwickeln könne. So wurde die in der jüngeren Vergangenheit oft als schrankenlos dargestellte Freiheit der Wissenschaft vom Podium einhellig an die moralische Zwecksetzung und Rechtfertigung ihrer Tätigkeit zurückgebunden. Die Diskussion endete mit der Feststellung, daß die Frage nach den technischen und sozialen Alternativen zur Reproduktionsmedizin nur unzureichend gestellt wurde – eine Anregung für die Gestaltung der nächsten Jahrestagung.

Christoph Böttigheimer

Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus

Die Welt der Religionen hat sich seit dem 20. Jahrhundert grundlegend und nachhaltig gewandelt. Denn nie zuvor sind sich die großen Weltreligionen so nahe gekommen wie heute. Auf Grund hoher Mobilität und zunehmender Migration sowie modernster Kommunikationstechniken und -medien ist die Erde im Begriff, zum „Weltdorf" („global village") zu verschmelzen; was einst exotisch und fremd war, rückt in unmittelbare Nähe des Alltäglichen und Bekannten. Dieser Globalisierungsprozeß erfaßt alle Bereiche menschlichen Lebens – auch die Religion.

Eine Folge dieses Globalisierungstrends ist die Relativierung überkommener Wertmaßstäbe und religiöser Überzeugungen. Was früher selbstverständlich Geltung beanspruchte, wird heute im Kontext verschiedenster religiöser Überzeugungen, Weltdeutungen und Sinnentwürfe kritisch hinterfragt und in seinem universalen Wahrheitsanspruch bestritten. Vor diesem Hintergrund scheint der absolute Wahrheits- bzw. Heilsanspruch des Christentums zunehmend fragwürdig zu werden[1].

Kontext: Infragestellung des christlichen Heilsanspruchs

In Theologie und Kirche wurde die Frage, wie das Heil zu erlangen sei, über Jahrhunderte im Sinn des theologischen Axioms: „Außerhalb der Kirche kein Heil" („Extra ecclesiam nulla salus") beantwortet. Diese auf die beiden Kirchenväter Cyprian[2] und Origenes[3] zurückgehende Formel erlangte zwar nie den Rang eines Dogmas und wurde auch innerhalb von Theologie und Kirche nicht immer einheitlich interpretiert; dennoch illustriert sie eindrücklich und repräsentativ das christliche Heilsverständnis bis hinein in das 20. Jahrhundert. Der Überbietungsanspruch des Christentums in der Heilsfrage hatte jahrhundertelang unbestritten Bestand – wirklich erschüttert wurde er erst im letzten Jahrhundert.

Bis in die Neuzeit wurden die anderen Religionen kaum als eine theologische Anfrage an den eigenen religiösen Heilsanspruch wahrgenommen. Doch seit Beginn des 20. Jahrhunderts besteht die Herausforderung in der Begegnung mit nichtchristlichen Religionen nicht mehr einfach darin, deren Mitglieder mehr oder weniger gewaltfrei zu bekämpfen und zu missionieren; vielmehr werden die nichtchristlichen Religionen erstmals als eigenständige religiöse Systeme wahrgenommen und es wird mit ihnen bewußt die theologische Auseinandersetzung gesucht.

So hat der Religionspluralismus erstmals begonnen, nicht nur praktische, sondern auch theoretische bzw. theologische Implikationen freizusetzen.

Der Kontext, innerhalb dessen der christliche Heilsweg zu verkünden ist, hat sich also nachhaltig gewandelt: Der Globalisierungstrend ist unaufhaltsam, und die großen Weltreligionen kommen heute nicht mehr aneinander vorbei. Zudem etabliert sich ein qualitativer Pluralismus, der mit dem Erschrecken über den Holocaust und dem Zusammenbruch des Fortschrittsglaubens zu Beginn der 70er Jahre einhergeht. Insbesondere die sogenannte postmoderne Philosophie, die eine absolute Wirklichkeit bzw. allgemeinverbindliche Wertmaßstäbe anzweifelt, versucht, die Universalkonzepte der Moderne durch pluralistische Sichtweisen zu ersetzen. Wahrheit erscheint damit als kontextrelativ, perspektivisch und standortgebunden; sie vermag weder objektiv festgehalten noch allgemeingültig formuliert zu werden, wodurch es zur Partikularisierung und Ästhetisierung der Wahrheit kommt. Als Konsequenz werden heute Versatzstücke unterschiedlicher religiöser Heilsangebote nicht selten nach Belieben miteinander kombiniert („Patchwork-Religiosität").

Auf diese veränderte Ausgangslage haben Theologie und Verkündigung zu reagieren. Sie können das göttliche Heil in Jesus Christus nur zur Sprache bringen, indem sie auf die jeweiligen geistesgeschichtlichen Herausforderungen und gesellschaftlichen Infragestellungen Bezug nehmen. Mit Nachdruck stellt sich heute die Frage, ob der christliche Heilsweg nur noch als einer unter mehreren gleichberechtigten Heilswegen zu verstehen ist. Können Menschen, die den Wegen nichtchristlicher Religionen folgen, ebenso das ewige Heil erlangen? Welche Rolle spielen die anderen Religionen innerhalb der einen göttlichen Heilsgeschichte?

Um diese Fragen soll es im folgenden gehen. Dazu wird zuerst der Begriff „Heilsweg" in seiner theologischen Bedeutung reflektiert und anschließend der christliche Heilsanspruch im Horizont des Religionspluralismus thematisiert. Den Abschluß bildet die Frage nach den Implikationen des christlichen Heilsverständnisses.

Christus: der einzige Weg zum Heil

Es war unter anderem Augustinus, der das unterscheidend Christliche (differentia specifica) in Jesus Christus als dem „Weg" erkannte[4]. Mit den Platonikern stimmen die Christen zwar in der Zielbestimmung überein: Ziel des Lebens ist die ewige Wahrheit bzw. das glückselige Leben mit der wesenhaften Schau der ewigen Gott-Wahrheit und der innigsten Vereinigung mit Gott. Doch Unterschiede bestehen im Weg. Denn diesen haben die Platoniker nicht gefunden, wohl aber die Christen in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes (Logos). Er ist die ewige Wahrheit, die den Menschen in der Zeitenfülle zur Gnade und zum Mittler geworden ist. Aus diesem Grund hat nach Augustinus außerhalb von Christus,

„dem universalen Heilsweg ..., der dem menschlichen Geschlecht niemals fehlte ..., niemand das Heil erlangt, erlangt es niemand und wird es niemand je erlangen“ [5].

Wenn Augustinus das spezifisch Christliche im Motiv des Weges ausfindig machte, konnte er sich durchaus auf biblische Grundlagen stützen. Denn der Begriff des Weges (griech. „hä hodos“) spielt in der Bildersprache der Heiligen Schrift eine herausragende Rolle. Er kommt über hundertmal vor, jedoch nicht in ein und derselben, sondern in vielschichtigen variierenden Bedeutungen. Er kann sowohl das Handeln Gottes als auch das Verhalten des Menschen bezeichnen, seine Lebensweise und Lebensführung nach der Weisung Gottes. Während im Alten Testament das Bildwort Weg noch von keinem Ziel bestimmt, sondern durch das Gebot Gottes charakterisiert wird, das am Anfang steht, so ist im Neuen Testament Gott selbst das transzendente Ziel des Weges. Von ihm wird der Mensch angezogen, zu ihm strebt er hin (Hebr 9,8).

Vor allem in der Apostelgeschichte wird das Christentum des öfteren als der neue „Weg“ bezeichnet (Apg 9,2; 18,25; 19,23 u.ö.), zudem ist hier auch explizit vom „Weg des Heils“ die Rede (Apg 16,17). Doch unter all den neutestamentlichen Textstellen ragt keine so hervor wie Joh 14,6a: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Alle drei Begriffe stehen in einem sachlogischen Verhältnis, der Nachdruck aber liegt auf dem „Weg“, er bildet den übergeordneten Begriff, der durch die Begriffe „Wahrheit“ und „Leben“ näher erläutert und verdeutlicht wird: Indem „Jesus die zum Leben führende Wahrheit offenbart und dem, der diese Wahrheit im Glauben annimmt und verwirklicht, das wahre Leben vermittelt, führt er jeden, der an ihn glaubt, zum Ziel seiner Existenz, ‚zum Vater‘, und so wird er zum ‚Weg‘“ [6]. Christus selbst ist der universale Weg, der Zugang zu Gott, der sich in ihm offenbart und den zu kennen das Heil des Menschen ist. Anders formuliert: Als Sohn Gottes hat Christus die Macht, seine Jünger in das Haus des Vaters mitzunehmen (Joh 14,2) und das „Wohnen“ bei Gott ist das Heil des Menschen. Die christozentrische Heilslehre des Johannesevangeliums findet ihren Höhepunkt in dem sich sogleich anschließenden Selbstoffenbarungswort Jesu, das auf Absolutheit zustrebt: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6b). Jesus ist demnach der exklusive, alleinige Weg zum Ziel menschlicher Existenz.

Auch der Hebräerbrief spricht mehrfach vom Gehen eines Weges. Dabei kann der Weg sowohl auf Jesu Tod bezogen werden als auch auf seine Menschennatur. Durch den Tod Christi, durch sein „Blut“, d.h. „auf einem neuen und lebendigen Weg“ wird der Eingang in das himmlische Heiligtum geöffnet (Hebr 10,19f.; 8,2; 9,8). Hier ist Jesus ganz im Sinn des Johannesevangeliums der Weg zum Vater; er ist der eine Hohepriester, der uns ein für allemal erlöst hat (Hebr 7,27).

Im Neuen Testament werden dem christlichen Heilsweg unverkennbar Universalität und Alleingeltung zugesprochen. Jesus Christus ist der alleinige Weg zum

wahren Heil, zum glückseligen Leben in Person; in ihm, dem fleischgewordenen Wort Gottes (Joh 1,14), ist die göttliche Heilswahrheit vollständig erschienen, und darum ist auch in keinem anderen Namen Heil zu finden (Apg 4,12). Alles wurde in, durch und auf Jesus Christus hin geschaffen (Kol 1,15f.); durch das Wort ist alles geworden; es ist das Leben und das Licht, das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1,3–5.9) und das die Fülle des Lebens schenkt (Joh 10,10).

Im Blick auf die historisch-kritische Exegese ist man sich zwar des nachösterlichen Charakters dieser Aussagen bewußt, was an sich aber noch nichts über ihren Wahrheitsgehalt aussagt. Vielmehr weiß sich die Kirche seit den ersten ökumenischen Konzilien der universalen Bedeutung Jesu Christi als des einzigen Heilsweges verpflichtet, womit sich das biblisch-christliche Heilsverständnis auch angesichts eines sich wandelnden religiösen, soziokulturellen und politischen Kontextes nach wie vor als bindend erweist. Das hat auch das Zweite Vatikanische Konzil unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Die Konzilsväter ließen nämlich keinen Zweifel an „der Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers" (LG 62) Jesus Christus aufkommen. Allein in Christus finden „die Menschen die Fülle des religiösen Lebens ..., in dem Gott alles mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5, 18–19)" (NA 2; vgl. AG 8, 13; LG 14). Aus diesem Grund ist die „einzige wahre Religion" in der katholischen, apostolischen Kirche „verwirklicht" (DH 1) und am Absolutheitsanspruch der christlichen Religion festzuhalten.

Wenn die Vorrangstellung des Christentums in bezug auf das göttliche Heil uneingeschränkt zu bekennen ist, wie läßt sich diese dann mit dem Heilsanspruch nichtchristlicher Religionen vereinbaren? Was ergibt sich aus der Unvergleichbarkeit des christlichen Heilsanspruchs in bezug auf den Weg in den anderen, nichtchristlichen Religionen, durch den diese ebenso beanspruchen, für ihre Angehörigen zu Mittlern des Heils zu werden?

Heilsvermittelnde Funktion anderer Religionen?

Daß einzelnen Nichtchristen und Religionslosen, sogenannten „Heiden", eine Heilsmöglichkeit nicht grundsätzlich abgesprochen werden kann, stand theologisch nie in Frage. Doch inwieweit sind nichtchristliche Religionen in das Heilsgeschehen bzw. in die Erlösungstheorie eingebunden? Welche heilsmittlerische Rolle spielt bei Anhängern fremder Religionen deren konkrete Religionszugehörigkeit? Traditionellerweise schien die Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums an keine fremde Religion gebunden zu sein. Die Religionszugehörigkeit galt als reine Äußerlichkeit; stattdessen wurde das „Gute der Natur", d.h. die sittliche Qualität des Handelns als Träger der Heilsvermittlung angesehen[7]. Doch im Zug der Veränderungen in der Welt der Religionen fiel es zunehmend schwerer, die jeweiligen Religionszugehörigkeiten und damit die betreffenden nichtchristlichen Religionen als für das Heilsgeschehen irrele-

vant zu erachten. So wurde nach theologisch verantwortbaren Mitteln und Wegen gesucht, die religionshaften Elemente hinsichtlich der Heilserlangung aufzuwerten.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellten sich die Konzilsväter diesem veränderten Problemhorizont: Sie würdigten in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" („Nostra aetate") zunächst die Religionen allgemein als Antwortversuche auf die Frage, die sich der Mensch selber ist (NA 1), und räumten darüber hinaus explizit ein, daß diese Antwortversuche durchaus Wahres und Heiliges enthalten können. Auch bei den Heiden finden sich demnach „Saatkörner des Wortes" (AG 11), Fragmente der „Wahrheit und Gnade" aufgrund einer „Art von verborgener Gegenwart Gottes" (AG 9). Und weil die „Handlungs- und Lebensweisen, ... Gebote und Lehren" der Religionen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet" (NA 2), darum verdienen es die verschiedenen Religionen, daß all das, was in ihnen wahr und heilig ist bzw. was sich bei ihnen an „geistlichen und sittlichen Gütern" und „sozial-kulturellen Werten" findet (NA 2), anerkannt, gewahrt und gefördert wird.

Hier wurde erstmals vom Lehramt der Kirche öffentlich ausgesagt, daß auch nichtchristliche Religionen Elemente in sich bergen, die sich mit der Intention des christlichen Glaubens berühren und allen Menschen die Möglichkeit geben, über die institutionelle Kirchenzugehörigkeit hinaus am Heil Gottes teilzuhaben (LG 14–17; AG 3); Gott kann sie „auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen" (AG 7). Wie aber steht es dann um die Einzigkeit des Mittlers Jesus Christus bzw. die Einzigkeit der christlichen Heilsordnung? Weil die Heilswahrheit unteilbar ist, darum kann auch das außerchristliche Heil keinen anderen Ursprung haben als Jesus Christus selbst, der allein das Heil und die Wahrheit in Person ist. Diesen Gedanken setzten die Konzilsväter in ihrer Lehre vom Menschen um: Christus „hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt" (GS 22). Somit gilt das Heil Christi „nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt (vgl. LG 16). Da nämlich Christus für alle gestorben ist (vgl. Röm 8,32) und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein" (GS 22).

Jede Heilsmöglichkeit wird streng auf die Erlösung in Jesus Christus bezogen: Die Christozentrik der Konzilstexte ist unverkennbar. Alles Wahre und Heilige, das man in den nichtchristlichen Religionen findet, wird, auf welche Weise auch immer (Herz, Vernunft, Gewissen usw.), durch den Geist Christi bewirkt. Die religiös-pluralistische Welt wird christologisch interpretiert und dabei die Wahrheit der nichtchristlichen Religionen insofern akzeptiert, als sie an der Wahrheit in Jesus Christus partizipieren.

Die christologische Sichtweise wurde in der Enzyklika „Redemptoris missio.

Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages" (1990) durch den pneumatologischen Gesichtspunkt ergänzt und vertieft[8]: Gottes Geist ist universal wirksam, über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg. Er wirkt im Herzen jedes gottsuchenden Menschen:

> Er „gibt dem Menschen Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten; durch den Geist ‚kann der Mensch im Glauben zum Betrachten und Verkosten des Geheimnisses des göttlichen Heilsplanes gelangen'" und er bietet „allen die Möglichkeit ..., mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt (GS 10, 15, 22)... Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt."[9]

Die Würdigung bestimmter Elemente in nichtchristlichen Religionen und die Zuerkennung einer heilsvermittelnden Funktion ist also sowohl christologisch als auch pneumatologisch begründet. Das aber bedeutet, daß eine Heilsrelevanz nicht ausschließlich der christlichen Religion zukommt. Wenn aber den nichtchristlichen Religionen im außerchristlichen Rechtfertigungsgeschehen eine heilsvermittelnde Funktion zuzuerkennen ist, wie steht es dann um die Einzigkeit des christlichen Heilsweges? Vermögen die Religionen in ihrer heilsmittlerischen Tätigkeit jeweils dasselbe?

Die Konzilsväter führten den Begriff „Heilsweg" nie in bezug auf die nichtchristlichen Religionen an. Im Zusammenhang mit den anderen Religionen wird zwar von Wegen gesprochen, den diese „lehren" bzw. „weisen", theologisch aber werden diese Wege nicht als Heilswege qualifiziert. Den anderen Religionen wird kein theologischer Heilswegcharakter zuerkannt, trotz der grundsätzlich positiven Würdigung dessen, was sich in ihnen an Wahrem und Heiligem findet.

Von christlicher Warte sind die Wege der Religionen nicht alle gleich gültig und gleich wahr. Trotz ihrer heilsmittlerischen Funktion kann es sich bei den anderen Weltreligionen im theologischen Sinn nur bedingt um Heilswege handeln. Ihnen ist nämlich nur insofern eine heiligende Kraft, eine Heilsnähe zu eigen, als sie (unbewußt) an derselben Gnade Jesu Christi teilhaben. Nur Christus ist der Weg. Und darum ist alles, was außerhalb Jesu Christi Weg zum Heil ist, es allein von ihm her und auf ihn hin, also in Wirklichkeit zu ihm gehörend. Auch Nichtchristen und Nichttheisten können des Heils teilhaftig werden (AG 7; LG 16; GS 22), doch besteht ihre Heilsmöglichkeit nicht anders als von Christus her: Weg vom Weg. Wer darum im Geist Jesu Christi handelt, ob er darum weiß oder nicht, läßt in seinem Handeln die Gnade Christi manifest werden. In diesem Sinn gilt: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns" (Mk 9,40). Aber allein die Christusnachfolge ist der Weg der Heilsfülle, da Gott auf den Glaubenswegen der nichtchristlichen Religionen nicht in derselben Weise auf den Menschen zukommt wie auf jenem Weg, der Jesus Christus, die vollkommene Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, ist.

Heilsrelevanz und Kirche

Wenn die nichtchristlichen Religionen, bedingt durch die religionsgeschichtlichen Veränderungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, theologisch neu bewertet werden, so ändert dies jedoch nichts an der Absolutheit des Christentums. Denn die Offenbarung Gottes hat in Jesus Christus ihre unüberbietbare „Fülle" gefunden (DV 2). Nach christlichem Verständnis sind die Religionen eben nicht gleichwertig, vielmehr gibt es graduelle Abstufungen. Bezogen auf das göttliche Heil in Jesus Christus vermögen die Religionen nicht alle in derselben Weise heilsfördernd zu sein. Sie sind dies nur, insofern sie Menschen zum göttlichen Heil in Jesus Christus hinführen.

Auch die christliche Religion überbietet die anderen Religionen nicht dadurch, daß sie als religiöses System mehr als diese Heil vermittelt, sondern nur, insofern sie mehr als die anderen auf Christus verweist:

> „Nicht das System und das Einhalten eines Systems rettet den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Hoffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, soweit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern." [10]

Nicht das religiöse System als solches vermittelt Heil – auch nicht das christliche, sondern es vermag dies nur, insofern es zu einer Haltung anleitet, in der sich die christliche Botschaft widerspiegelt. Diese kann auch von Menschen verkörpert und gelebt werden, die nicht der christlichen Religion angehören [11].

Grundsätzlich ist es nicht die Religion, die durch ihre Institutionen Heil vermittelt, vielmehr verdankt jeder religiöse Vollzug seine Heilsrelevanz der Zuvorkommenheit Gottes in Jesus Christus. Auch das Christentum als die „einzige, wahre Religion" (DH 1) ist nicht an sich Weg zum Heil, sondern nur im Verweis auf Jesus Christus, in dem „Gott selbst ... dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben (hat) von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können" (DH 1). Diese wichtige Unterscheidung wird nicht immer eingehalten, wie unter anderem die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" vom 6. August 2000 belegt. In ihr wird zu Recht darauf insistiert, daß „die heilbringende Gnade Gottes ... immer durch Christus im Heiligen Geist geschenkt wird", dann aber im weiteren Verlauf untersagt, „die Kirche als *einen Heilsweg* neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grund ihr gleichwertig wären" [12].

Die Bezeichnung der Kirche als Heilsweg ist theologisch höchst fragwürdig. Denn genau betrachtet trägt nicht die christliche Religion bzw. Kirche das Heilsgeschehen, vielmehr ist allein Jesus Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6). Die Kirche ist Sakrament, Zeichen und Werkzeug des Heils (LG 1, 9, 48, 59), nicht aber das Heil bzw. der Heilsweg selbst. Die Kirche mit dem Heils-

wegcharakter zu versehen bedeutet, ökumenisch und interreligiös unzulässige Barrieren aufzurichten, die das Zweite Vatikanische Konzil mit der Wende vom Ekklesiozentrismus hin zum Christozentrismus bewußt überwinden wollte.

Der gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Situation Rechnung zu tragen kann nicht bedeuten, liberalistischen Strömungen zu folgen bzw. christologisch „abzurüsten“ [13], wohl aber die Christozentrik zu beachten und die Rolle von Christentum und Kirche nicht zum Heilsweg hochzustilisieren. Wer die Geschichte der „heiligen Kirche der sündigen Christen“ [14] kennt, weiß, daß sich diese nicht selten mehr als Heilserschwernis denn als Heilshilfe erwiesen hat. In dieser Hinsicht steht die Kirche nicht über den anderen Religionen, sondern weiß sich wie sie zur ständigen Reform angehalten (LG 8).

Heilschance – Heilssituation

Das Christusereignis stellt nach wie vor den objektiven Höhepunkt der Religionsgeschichte dar. Aufgrund dieses Ereignisses und nicht wegen der Kirche als solcher sind die Heilsmöglichkeiten im Christentum von jenen in anderen Religionen unterschieden. Die „deutlichere und reine reflexe Erfassung (bietet) an sich auch wieder die größere Heilschance für den einzelnen Menschen ..., als wenn er nur ein anonymer Christ wäre“ [15]. Wie aber verhält es sich angesichts dieser „Heilschancenungleichheit“ mit der Voraussetzung des allgemeinen Heilswillens Gottes? Gott will ja, „daß *alle* Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4).

Bert van der Heijden hat im Anschluß an Karl Rahner vorgeschlagen [16], zwischen Heilschance und Heilssituation zu unterscheiden. Dabei bezog er die Heilschance auf das endgültige Heil und verstand die Heilssituation im Sinn der konkreten Lage des Menschen vor Gott. Gemäß dieser Unterscheidung betrifft die Heilsbedeutung der Religionen die Heilssituation des Menschen, nicht aber dessen Heilschance, die unabhängig von den Religionen für alle Menschen gleich ist: Der religionslose Heide und die Angehörigen nichtchristlicher Religionen haben dieselbe Heilschance wie die Christen. Gott kann jedem Menschen auf unterschiedlichem Niveau, gemessen an seinen jeweiligen Lebensumständen und seiner inneren Entwicklung eine gleiche Heilschance gewähren – ganz seinem universalen Heilswillen gemäß. Wenn sich also auch die Heilssituationen entsprechend des erreichten und erreichbaren Grades heilshafter Gottesbeziehung unterscheiden, so beeinflußt dies dennoch nicht die Heilschance bzw. allgemeine Heilsmöglichkeit.

Rahner selbst sprach davon, „daß die größere Gnade auch die höhere Gefahr ist, daß von dem mehr verlangt wird, dem mehr gegeben ist, und er nicht weiß, ob er dem gerecht wird“ [17]. Nach diesem Verständnis halten sich „größeres Angebot und größere Verantwortung die Waage, wenn man überhaupt die Größe der Heils-

chance abschätzen will“ [18]. Die Unterscheidung zwischen Heilschance und Heilssituation ist hilfreich, um angesichts unterschiedlicher Grade von Heilswegen dennoch am universalen Heilswillen Gottes festhalten und ihn einsichtig machen zu können. Gottes Selbsterschließung erreicht jeden Menschen, in welcher Situation er sich auch befinden mag. So wird eine echte Heilschance eröffnet, d. h. die Möglichkeit einer gelebten Gottesbeziehung geschenkt.

Die Gottesbeziehung impliziert die Transformation des Menschen im Sinn einer immer größeren Offenheit für Gott. Im Blick auf diesen Transformationsvorgang kommt den Religionen jeweils eine unterschiedliche Heilsbedeutung zu, weshalb nicht alle Religionen in gleicher Weise heilsfördernd und darum auch nicht unterschiedslos als Heilswege zu qualifizieren sind. Am Absolutheitsanspruch des Christentums festzuhalten bedeutet nicht, den universalen Heilswillen Gottes zu leugnen bzw. den Menschen unterschiedliche Heilschancen einzuräumen, wohl aber die Heilssituation in den Religionen theologisch differenziert zu beurteilen. Kriterium ist dabei das Heil in Jesus Christus; entscheidend ist das Heil Gottes, das uns in Jesus Christus in Fülle zuteil wird.

Die Redeweise von den unterschiedlichen Heilssituationen bei gleicher Heilschance findet ihre Berechtigung im Blick auf die Texte des Zweiten Vatikanums, wo im Kontext der Heilserlangung die Religionen „auf das Gottesvolk in verschiedener Weise hingeordnet“ werden (LG 16). Gleichsam in konzentrischen Kreisen werden die Religionen und alle anderen Nichtchristen um die Mitte des christlichen Glaubens angesiedelt und so die Differenzen in der Heilssituation, bezogen auf die größere oder geringere Nähe zum Gott des Heils und seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus, markiert.

Ausblick: Verantwortlich statt totalitär

Wenn sich Gott aus Freiheit den Menschen um deren Heil willen selbst mitteilt, dann sind unterschiedliche Formen göttlicher Selbstoffenbarung innerhalb der Heilsgeschichte denkbar und damit auch qualitative Abstufungen der Heilssituationen möglich. Eine größere Heilssituation impliziert zwar einen gewissen Überbietungsanspruch, nicht aber zwangsläufig die Haltung religiöser bzw. kultureller Überheblichkeit. Die Überzeugung von der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit des Christentums war zwar ein wichtiger Faktor des westlichen Imperialismus, seine moralische und religiöse Stütze. Doch gerade diese Hypothek der Vergangenheit ist Verpflichtung für die Zukunft: Aus dem Überbietungsanspruch darf eben kein Triumphalismus abgeleitet werden, der sich dann für die anderen Kulturen und Religionen nur noch verhängnisvoll auswirken kann. Stattdessen bedeutet eine bessere Heilssituation eine größere Verantwortung. Aus ihr erwächst für das Christentum die Pflicht, den „Dialog mit den nichtchristlichen Re-

ligionen und Kulturen" (AG 34) zu führen. Der Dialog zwischen Evangelium und Kulturen bzw. Religionen ist unverzichtbar, nicht um eine völlig heillose Welt zu retten, sondern um die Menschen zur volleren Teilhabe am Christusgeheimnis zu führen.

Missionierung in diesem Sinn bedeutet also mehr als möglichst viele Einzelkonversionen; es geht nicht nur um die Universalisierung der christlichen Hoffnung für alle, vielmehr haben die Religionen selber Objekt und Ziel der Evangelisation zu sein. Nicht nur die Menschen, sondern auch die Religionen sind somit Adressaten der erlösenden Wahrheit des Evangeliums, damit sie sich gegenseitig bereichern, der Welt helfen, sich zu erneuern, und immer mehr auf die größere, befreiende Wahrheit zuzugehen, die Jesus Christus ist (Joh 8,32). Heute, angesichts des „Zeitalters neuer Begegnungen der Weltreligionen" [19], ist die christliche Mission zwar vielfach in die Krise geraten, doch keineswegs an ihr Ende gekommen. Es muß das Ziel der Verkündigung des Wortes Gottes sein, „die Kultur und die Kulturen der Menschen zu evangelisieren" [20], einschließlich der Religionen.

Die Dialogfähigkeit des Christentums wird durch den Absolutheitsanspruch nicht gefährdet [21]. Denn christliche Theologie weiß trotz ihres Überzeugtseins von der Wahrheits- und Heilsfülle in Jesus Christus um ihren eschatologischen Vorbehalt: Sie weiß, daß weder die Kirche noch einzelne Christen „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe" der Heilstat Gottes in Jesus Christus je ausschöpfen können (Eph 3,18). Auch hier ist also zwischen der christlichen Lehre und der Art, wie sie kirchlicherseits zur Darstellung gebracht wird, eigens zu unterscheiden. Die ganze Wahrheit, die Gott ist, kann von keinem Menschen bzw. keiner Religion je vollkommen erfaßt werden: „Auch Christen können nicht beanspruchen, ihn, den Unbegreiflichen zu begreifen, ihn, den Unerforschlichen erfaßt zu haben." [22]

Weil die Bedeutung Jesu für die menschliche Gotteserkenntnis nur in einem geschichtlichen, unabgeschlossenen Prozeß erfaßt werden kann, hat auch die christliche Theologie prinzipiell korrekturfähig zu sein und kann von anderen Religionen durchaus lernen und von ihnen zu einer vertieften Erkenntnis des Heilsweges, des Geheimnisses Christi angeleitet werden. Der christliche Heilsanspruch legitimiert also keineswegs die Vereinnahmung bzw. Geringschätzung anderer Religionen und Kulturen. Die Einzigkeit der christlichen Heilsordnung begründet keinen Imperialismus, sondern verpflichtet zur uneingeschränkten, diakonischen Hinwendung zum Anderen, ähnlich wie die göttliche Liebe dem Menschen bis zum Äußersten zugeneigt ist und ihn darin gerade nicht vereinnahmt, sondern zu neuer Freiheit befreit (Gal 4,21–5,6; 2 Kor 3,17; Joh 16,7–15).

Die größere Heilssituation des Christentums bedeutet, Menschen, Kulturen und Religionen verantwortlich, mit Hilfe des Dialogs zur Christusbegegnung und darin zu ihrer eigenen Erfüllung zu führen. Dabei ist all das positiv zu würdigen, was in den anderen Religionen wahr und heilig ist, insofern es nur auf Christus hin trans-

parent ist. Weil Jesus Christus das Maß von allem Guten und Wahren ist, sind die Werte anderer Religionen an ihm kritisch zu messen, von ihm her zu intensivieren und zur Vollendung zu bringen (AG 9). Jesus Christus ist die integrative Gestalt, in ihm können alle Religionen ihre Fülle erlangen und die Wege der Religionen zueinander finden:

„In dialektischer Einheit ... von Anerkennung und Ablehnung soll das Christentum unter den Weltreligionen seinen Dienst leisten: als kritischer Katalysator und Kristallisationspunkt ihrer religiösen, moralischen, meditativen, asketischen, ästhetischen Werte."[23]

Maßstab und Kriterium ist dabei Jesus Christus – nicht die Kirche; das weitet den Blick, schenkt Gelassenheit und Toleranz. Denn noch wichtiger als die formelle Kirchenzugehörigkeit ist die lebendige Christusbezogenheit.

Durch die bessere Heilssituation ist das Christentums zudem in die Pflicht genommen, für die Einheit der Welt Sorge zu tragen, soll doch in Christus, der „unser Friede" ist (Eph 2,14), alles vereint werden (Eph 1,10). Die größere Verantwortung ist damit nicht zuletzt eine religiös-ökumenische Verantwortung. Sie hat sich in der bewußten Sorge um den Frieden unter den Religionen, ihrer Solidarisierung und Initiative für den Weltfrieden niederzuschlagen. Gerade für das Christentum besteht eine entscheidende Aufgabe in der Fragestellung, wie die Religionen zum Aufbau von Toleranz und gegenseitiger Achtung, zur Verständigung und Versöhnung, zur Stiftung von wahrem Frieden, „der höher ist als alle Vernunft" (Phil 4,7), beizutragen vermögen.

Die enge Korrelation zwischen Religions- und Weltfrieden und die besondere Verantwortung des Christentums brachte Papst Johannes Paul II. mit seinen zweimaligen gemeinsamen Gebetstreffen für den Frieden der Welt mit Vertretern aller großen Weltreligionen in Assisi beeindruckend zum Ausdruck. Ebenso kam er der besonderen Aufgabe der Kirche, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) zu sein, in seinen zahlreichen Friedensaufrufen und -appellen nach, besonders eindrücklich und für viele überzeugend im Vorfeld des Irakkriegs (2003). Dieses Friedensengagement hat sich beim ersten interreligiösen Weltfriedensgebet fortgesetzt, das auf Einladung des Bistums Aachen und der katholischen Laien-Organisation Sant' Egidio unter dem Motto „Zwischen Krieg und Frieden: Religionen und Kulturen begegnen sich" im September 2003 in Aachen stattgefunden und mit der feierlichen Unterzeichnung eines Friedensappells geendet hat.

Der „Dienst der Versöhnung" (2 Kor 5,18) ist eine der wichtigsten Aufgaben des Christentums; er muß sich allen Krisenherden dieser Welt zuwenden – dies gilt gegenwärtig besonders auch im Blick auf den Friedensprozeß im Nahen Osten. Die Kirche ist gerufen, Spannungen und Konflikte in der Welt überwinden zu helfen und „all das bereitzustellen, was dem Frieden dient" (GS 77). Sie ist angehalten, sich zusammen mit allen friedliebenden Menschen für mehr Gerechtigkeit einzusetzen, den Frieden zu fördern und dem Aufbau der Völkergemeinschaft zu dienen (GS

77–90), so daß nicht nur im interreligiösen Gespräch der christliche Heilsweg bekundet, sondern im Krisen- und Konfliktfall auch der größeren Verantwortung nachgekommen und miteinander der Weg des Friedens gesucht wird.

ANMERKUNGEN

[1] Wenn hier bewußt nur die Heilsfrage gestellt wird, so sei doch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß diese natürlich engstens mit der Wahrheitsfrage verbunden ist: vgl. dazu A. Kreiner, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: MThZ 41 (1990) 21–42; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses (Freiburg 1988) 50–70.

[2] Cyprian, De catholicae ecclesiae unitate, c. 6, in: CSEL 3/1, 214f.; Ep. 73, 21, in: CSEL 3/2, 795, 3–4.

[3] Origenes, In Iesu Nave 3, 5, in: PG XII 841f.

[4] Augustinus, Ep. 104, 12, in: CSEL 34, 2. 590f.; Retr. I, 4, 3, in: CCL 57,14f. Demgegenüber fällt bei Thomas von Aquin der Blick eindeutig auf das Ziel, zu dem der Mensch von Gott bestimmt ist („finis ultimus"). Von diesem Ziel her, das Gott selber ist, bestimmen sich die Mittel; das Ziel weist den Weg, das Ziel ist Wegweisung. Gott „unterweist durch das Gesetz und er hilft uns durch die Gnade" (Sth II/I q. 90). Gemäß dem Zielaspekt liegt für Thomas die Unterscheidung des Christlichen vom Nichtchristlichen in der Übernatürlichkeit des Zieles.

[5] Augustinus, De civitate Dei 10, 32, in: CCL 47, 312.

[6] J. Gnilka, Das Johannesevangelium Bd. 3 (Freiburg 1975) 73.

[7] Thomas v. Aquin, Sth II/II, q. 10 art. 4; II/II q. 23, art. 7 ad 1 u. ö.

[8] Enzyklika Redemptoris missio, VApSt 100 (Bonn 1990) Nr. 21–30.

[9] Ebd. Nr. 28.

[10] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 339–356.

[11] Das Zweite Vatikanum spricht davon, daß alle Menschen guten Willens grundsätzlich „das ewige Heil erlangen können" und macht dabei die Heilsmöglichkeit weniger vom Überzeugungsinhalt (fides quae) als vielmehr vom Glaubensvollzug (fides qua) abhängig, also von der freien Gewissensentscheidung und einem ihr entsprechenden Lebenswandel (LG 16).

[12] Dominus Iesus, VApSt 148 (Bonn 2000) Nr. 21.

[13] R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. J. Werbick u. M. v. Brück (Freiburg 1993) 144–200.

[14] P. Neuner, Die heilige Kirche der sündigen Christen (Regensburg 2002).

[15] K. Rahner, Das Christentum u. die nichtchristlichen Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln 1964) 136–158, 156.

[16] B. van der Heijden, Karl Rahner, Darstellung u. Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) 293f.

[17] K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit", in: ders., Schriften, Bd. 5 (A. 15) 379–410, 401.

[18] B. van der Heijden (A. 16) 294.

[19] U. Kühn, Christologie (Göttingen 2003) 75.

[20] Evangelii nuntiandi, VApSt 2 (Bonn 1975) Nr. 19; vgl. GS 53.

[21] Ch. Böttigheimer, Interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe?, in: Catholica 56 (3/2002) 159–172.

[22] H. Küng, Theologie im Aufbruch (München 1987) 306.

[23] H. Küng, Christ sein (München 1974) 104.

Umschau

Russisches Echo zum Papstjubiläum

Die Beziehungen zwischen Moskau und dem Heiligen Stuhl waren nie besonders herzlich. Das betrifft sowohl den Kreml wie das Moskauer Patriarchat, das Rußland als sein „kanonisches Territorium" betrachtet. Immerhin hat Michail Gorbatschow am 2. Dezember 1989 Papst Johannes Paul II. aufgesucht. Ihm ist wohl auch zu verdanken, daß die unierte Kirche in der Ukraine, die damals noch Teil der Sowjetunion war, wieder zugelassen wurde. Anfangs, als das Religionsgesetz 1990 verkündet wurde und noch niemand so recht wußte, wie sich die religiöse Situation verändern würde, gab es einen Silberstreifen am Horizont der Ökumene. Inzwischen ist vor allem durch das neue Religionsgesetz die Orthodoxie gegenüber den anderen Konfessionen (1997) herausgehoben. Das Moskauer Patriarchat hat den schon unter Gorbatschow geplanten Besuch des Papstes in Rußland abgeblockt. Der streng konservative Flügel im Patriarchat wirft der katholischen Kirche „Proselytismus", also das Abwerben von Russen für die katholische Kirche vor, und bezeichnet die katholische Konfession mitunter sogar als „Häresie".

Nachdem der Papst im Jahr 2002 die Bedeutung der katholischen Kirche in Rußland durch die Errichtung von vier Diözesen unterstrichen hat, brach in den ohnehin dürftigen Beziehungen zwischen dem Patriarchat und dem Vatikan praktisch eine Eiszeit an. In einer Meinungsumfrage unter 1600 Personen vom März 2002 zu der Fragestellung: „Was meinen Sie, welche Religion der Orthodoxie gegenüber fremd oder feindlich ist?", nannten 50 Prozent den Islam und zwölf Prozent den Katholizismus. Daß danach einem katholischen Bischof und katholischen Priestern die Visa zur Wiedereinreise verweigert wurden, ist durch die Medien bekannt geworden. Hingegen war in den westlichen Medien nichts zu lesen oder zu hören von der Anfrage des Abgeordneten Sergej Mitrochin der Fraktion „Jabloko": „Wie viele Außenministerien gibt es in unserem Land? Wie zu Sowjetzeiten mischen sich Sonderdienste in die Fragen des Glaubensbekenntnisses und die Außenpolitik ein?", die er in seinem Beitrag für die „Moskowskie nowosti" (Nr. 40/2) formulierte. Mitrochin vermutete, daß dahinter Präsident Wladimir Putin und der Inlandsgeheimdienst FSB stehen.

Natürlich schlug sich die Kontroverse über die vier Diözesen auch in den russischen Medien nieder. In der zumeist um Objektivität bemühten Zeitung „Nesawisimaja gaseta" wußte Wladimir Platonow in seinem Artikel „Paroxysmen der vatikanischen Politik" zu berichten, daß es im Vatikan eine aus Polen bestehende Partei gibt, die es auf einen Konflikt mit dem Patriarchat und Moskau anlegt. Olga Kwirkwelija setzte in ihrem Beitrag „Beruf – orthodox" in derselben Zeitung vom 5. März 2003 einen anderen Akzent: „Heute muß man entschiedenen Mut haben, um sich als Katholik oder Protestant oder Atheist zu bezeichnen."

Am 16. Oktober 2002 strahlte der ehemalige Privatsender TWS zum 24. Jahrestag der Papstwahl von Johannes Paul II. einen zweiteiligen Film über den Papst aus, der durchaus wohlwollend über seine Person, sein Leben und seine Ziele informierte. Er war aber nicht frei von Fehlern, was der bereits erwähnte Wladimir Platonow in seinem Beitrag „Der römische Papst in Moskau" in der Nesawisimaja gaseta vom 30. Oktober 2002 für seine Kritik nutzte. Nach seiner Meinung ist dieser Film von Katholiken organisiert worden. Papst Johannes Paul II. ist – so Platonow – von politischen Kreisen des Westens, insbesondere durch amerikanische Kardinäle, in sein Amt gelangt. Er sollte ein Symbol des Widerstands der polnischen Opposition sein. Der Papst sei durch und durch Pole. In dem Filmstreifen von Jewegeni Kiselew wird der Papst als Brückenbauer zwischen den Konfessionen vorgestellt. Platonow hingegen kritisiert, daß Johannes Paul II. als überzeugter Konservativer die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Stillstand gebracht und keinerlei Verdienste für eine Ökumene aufzu-

weisen habe. Nachdem man den Papst in Moskau nicht sehen wollte, so Platonow, hätten die Produzenten des Films dafür gesorgt, daß er über den Fernsehschirm in jedes russische Haus kommt.

Im Verlauf des Jahres 2003 nahm die Kritik am Vatikan in den russischen Medien etwas ab. Am 1. Oktober 2003 berichtete die Nesawisimaja gaseta über eine Konferenz zum 150. Geburtstag des Philosophen Wladimir Solowjow unter der Überschrift „Prophet des Ökumenismus". Auch der katholische Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz nahm daran teil. Im Text war der Satz eingerahmt: „Die Hoffnungen Wladimir Solowjows auf eine Vereinigung der Kirchen waren nicht utopisch."

Ein vollständiger Überblick über die Kommentare zum Papstjubiläum in den russischen Medien ist nicht möglich, – es gibt tausende von Printmedien, darunter natürlich auch solche von stramm konservativen Orthodoxen und den „Patrioten". Wir beschränken uns auf zwei um Objektivität bemühte Zeitungen. Im Oktober 2003 hätte man in den Medien nicht nur des Papstjubiläums gedenken können, sondern auch der Tatsache, daß der allgemein geachtete orthodoxe Metropolit Filaret seit 25 Jahren der orthodoxen Kirche in Weißrußland vorsteht. Angesichts der Erkrankungen des Patriarchen nennt man ihn als einen möglichen Nachfolger. Die Moskowskie nowosti (Nr. 42/03) gehen darauf jedoch erst Ende Oktober ein, nachdem sie vorher bereits zwei Texte zum Papstjubiläum veröffentlicht hatten.

Die Nesawisimaja gaseta vom 15. Oktober 2003 brachte zum Jubiläum ein Photo des kranken Papstes auf der Titelseite. Der Beitrag ist ausgesprochen wohlwollend: Lob für seine Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Konfessionen, für seine Enzykliken und Erklärungen für den Frieden, zu wirtschaftlichen Fragen, zur Beziehung von Wissenschaft und Religion, für sein Schuldbekenntnis in bezug auf die Fehler und Verbrechen der Kirche im Lauf der Geschichte. Seine erwähnten Erklärungen zu Fragen wie Zölibat, Ehescheidung, Homosexualität usw. decken sich mit den Auffassungen des Moskauer Patriarchats. In dem Beitrag wird bedauert, daß dem Papst nicht der Friedensnobelpreis 2003 zuerkannt worden ist.

Gleich neben diesem Text steht ein langes Interview mit Erzbischof Kondrusiewicz unter der Überschrift: „Die internationalen Probleme haben Moskau und den Vatikan einander näher gebracht". Ausführlich kann der Erzbischof die katholische Position zum Vorwurf des Proselytismus darlegen und seine Bedenken gegenüber der Einführung eines orthodoxen Religionsunterrichts in den Schulen äußern. Wenn dies geplant sei, dann müsse man auch die anderen Konfessionen berücksichtigen. Kondrusiewicz äußert sich auch kritisch zu der Frage der Visa-Erteilung. Im übrigen erwähnt der Erzbischof, daß die scharfen Angriffe auf die Katholiken von orthodoxer Seite verschwunden seien.

Am 16. und am 23. Oktober 2003 befaßte sich dieselbe Zeitung mit einer in russischer Sprache herausgegebenen zweibändigen Werkausgabe Johannes Pauls II. Die Texte, angefangen von Gedichten bis hin zu Enzykliken, wurden aus dem Polnischen und Italienischen übertragen. Verlegt wurden diese mehr als 1000 Seiten umfassenden Bände vom Moskauer Verlag der Franziskaner, der seit 1994 schon mehr als 100 Bücher herausgebracht hat. Finanziert wurde diese Ausgabe nicht etwa vom Vatikan, sondern durch private Spenden. Beide Texte über diese Werkausgabe sind außerordentlich wohlwollend, eingeflochten ist auch eine Kurzbiographie des Papstes. Die lange Rezension in der Ausgabe vom 23. Oktober hat die Überschrift „Berufen zum Dienst. Der römische Papst auf russisch".

Die Moskowskie nowosti (Nr. 40/03) schickten ihrem langen Text über die Begegnung zwischen dem Vertreter Rußlands am Heiligen Stuhl Genndij Uranow und dem Papst mit dem Titel „Natürlich eine charismatische Persönlichkeit" ein kurzes Statement voraus. Darin hieß es, daß sich seit 25 Jahren vieles auf der Welt verändert habe, jedoch nicht die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der russisch-orthodoxen Kirche. Auf derselben Seite ist jedoch das Ergebnis einer Meinungsumfrage in Rußland vom Juni 2003 abgedruckt. Auf die Frage, ob Papst Johannes Paul II. Rußland besuchen solle, antworteten 17 Prozent der Befragten mit einem entschiedenen „Ja", 37 Prozent waren „eher dafür". Mit entschiedenem oder eingeschränktem „Nein" äußerten sich 24 Prozent. Eine weitere Frage lautete: „Was meinen Sie, können Orthodoxe und Katholiken sich friedlich vertragen oder sind sie unversöhnliche Gegner?" Dazu äußerten sich 74 Prozent positiv,

während 15 Prozent Orthodoxe und Katholiken als unversöhnliche Gegner ansahen.

Uranow sieht in der Frage der Unierten und dem angeblichen Proselytismus die Streitpunkte zwischen Moskau und Rom. Er zitiert dazu eine Äußerung Putins während dessen Italienreise: „Natürlich fürchtet die russisch-orthodoxe Kirche eine eindeutige Konkurrenz." Daneben erkennt Uranow jedoch auch viele Gemeinsamkeiten zwischen dem Vatikan und Rußland, so die Ablehnung von Krieg und Extremismus. Er nennt den Papst eine charismatische Persönlichkeit und hebt seine Hochschätzung für die russische Kultur und sein Interesse für die Vorgänge in Rußland hervor, sowie seine Fähigkeit, Menschen aller Schichten zuzuhören. Insgesamt zeichnet der russische Diplomat ein sehr sympathisches Bild des Papstes.

Die Moskowskie nowosti (Nr. 41/03) kehrten noch einmal indirekt zum Papstthema zurück. Der Moskauer Korrespondent in Warschau berichtete über ein in Krakau erschienenes Buch „Blümchen Johannes Pauls II.". Dabei handelt es sich um eine Sammlung von Erzählungen, Erinnerungen und heiteren Begebenheiten aus dem Leben des Papstes. Auf einer halben Seite der Moskauer Zeitung werden Texte daraus übernommen, die alle ein durchwegs ansprechendes Bild von ihm entwerfen. Darin heißt es: „Als er römischer Papst geworden war, fuhr ein riesiger Lastwagen nach Krakau, um seine Sachen in den Vatikan zu bringen. Jedoch zeigte sich vor Ort, daß man in den großen Wagen nur ein paar Bücher und Schuhe einzuladen hatte."

Paul Roth

Theodor W. Adorno im Spiegel neuer Biographien

Aus Anlaß von Theodor W. Adornos hundertstem Geburtstag am 11. September 2003 sind mehrere umfangreiche Biographien des Mitbegründers der „Kritischen Theorie" erschienen. Außerdem hat Wolfram Schütte aus diesem Anlaß einen umfangreichen Sammelband herausgegeben mit Texten und Bilddokumenten von und über Adorno und seine Vaterstadt.

Detlev Claussen verfolgt mit seiner Biographie vor allem das Ziel, „Adornos Texte zum Sprechen zu bringen und sie hinter der ins Unendliche angewachsenen Sekundärliteratur wieder im Original hervortreten zu lassen" (11). Es geht ihm also um den wahren und authentischen Adorno jenseits der zahlreichen Mythen, die über ihn im Umlauf sind, und zugleich um den Adorno, von dem Max Horkheimer in seinem Nachruf gesagt hatte, wenn ein Mensch in unserer Zeit des Übergangs den Namen eines Genies für sich in an Anspruch nehmen dürfe, dann gebühre Adorno jener Ehrentitel. Claussens Intention ist eine vorbehaltlose Würdigung dieses „letzten Genies", mit dessen Werk die Auseinandersetzung – hier stimmt er Herbert Marcuse zu – noch überhaupt nicht begonnen habe. Wenn die politischen Aktivisten sich von Adorno abwandten und die akademische Welt in dessen Werk ein Werk der Vergangenheit sieht, dann irritiert ihn das als jemand, der mit Adorno eine „geistige Erfahrung" gemacht hat, keineswegs. Denn davon ist er mit der „Ästhetischen Theorie" überzeugt: Die großen Werke können warten. „Etwas von ihrem Wahrheitsgehalt zergeht nicht mit dem metaphysischen Sinn, so wenig es sich festnageln läßt." Sie bleiben also beredt. Bezeichnenderweise beschließt Claussen sein 480-Seiten-Opus über den eigenen philosophischen Lehrer, dessen Einfluß auf die eigene Lebensgeschichte und das eigene Selbstverständnis alles andere als unerheblich war, mit einer „Liebeserklärung an Frankfurt" (478), das ihm, wie er schreibt, zur zweiten Heimat geworden sei, seit er im November 1966 hier eintraf, um bei Adorno zu studieren.

Als eine solche Hommage an Frankfurt kann auch Wolfram Schüttes Sammelband verstanden werden, denn weder „zufällig noch arbiträr" war es Frankfurt, in dem, wie es im Nachwort heißt, „unsere Erfahrung mit Adorno ihr Zentrum hatte" (412). Adornos Verdienst sieht Schütte vor allem darin, daß er den Abgrund überbrückte, den das nazistische Wüten in der deutschen Gesellschaft hinterlassen hatte, „durch stetige Rückgewinnung und Wiederaneignung einer intellektuel-

len Reflexionshöhe und Darstellungskomplexität, die zwischen 1933 und 1945 aus Deutschland vertrieben, wenn nicht gar ‚mit Stumpf und Stil' ausgerottet worden war" (412).

Ist es Claussens Anliegen, „dem Spezifischen Adornos" auf die Spur zu kommen, wobei er allerdings in umfangreichen Exkursen auch auf den Kontext und das Umfeld Adornos eingeht, was dazu führt, daß der rote Faden seiner Ausführungen für den Leser nicht immer leicht erkennbar ist, so geht es Stephan Müller-Dohm in seiner Biographie um eine umfassende Bestandsaufnahme. Allein der Anmerkungsteil seines 1000-Seiten-Opus, an dem er sechs Jahre gearbeitet hat, umfaßt über 150 Seiten. Außerdem enthält Müller-Dohms Biographie eine Chronik von Adornos Leben, ein Verzeichnis der Vorlesungen, Seminare und Kompositionen Adornos sowie eine 40 Seiten umfassende Bibliographie.

Bei seinen biographischen Recherchen ließ er sich von einer Einsicht leiten, die Adorno in seinen „Soziologischen Exkursen" einmal so formuliert hat: „Noch die soziale Einzelperson ist eine soziale Kategorie. Sie bestimmt sich einzig innerhalb eines Lebenszusammenhangs mit anderen, der ihren Sozialcharakter bildet; erst in ihm hat ihr Leben unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen Sinn." Im übrigen erklärt Müller-Dohm gleich zu Beginn: „Gelegentlich zeichnen sich Biographien durch ein Pathos der Distanz zu ihrem Gegenstand aus, der aber in meinem Fall unangemessen wäre. Denn schon als Schüler hatte ich das Glück, etwas von der faszinierenden intellektuellen Kraft dieses Protagonisten der Kritischen Theorie, in unmittelbarem Gegenüber zu erleben" (12).

Anders als Claussen, der vor allem auf das Gefühl der Leere und Sprachlosigkeit abhebt, das der Tod Adornos unter seinen Schülern auslöste, ist Müller-Dohm um eine differenzierte Darstellung der durchaus unterschiedlichen Reaktionen bemüht, die dieses Ereignis hervorrief. Wenn etwa Horkheimer in seinem Nachruf die Erbschaft jüdischen Denkens bei Adorno in den Blick rückte, so schlugen 30 jüngere Schüler Adornos einen ganz anderen Ton an. Wenige Tage nach der Beerdigung veröffentlichten sie unter dem Titel „Kritische Theorie weiterführen" in der Frankfurter Rundschau eine Erklärung, in der es hieß: „Je monumentaler der Grabstein aus überschwenglicher Verehrung, der über den Neinsager gewälzt wird, desto sicherer ist seine aufsprengende Kraft für immer begraben." Es bestehe die Gefahr, daß „anstelle der Argumentation das andächtige Erschauern vor der Naturgewalt des genialen Individuums" trete.

Äußerten die Schüler die Befürchtung, daß mit der Stilisierung Adornos zum Geistesheroen die Kritische Theorie musealisiert werden könnte, so ging Hans-Jürgen Krahl, der Wortführer der Studentenbewegung von 1968, noch einen Schritt weiter. In einem Nachruf warf er seinem Lehrer vor, trotz der Kritik am bürgerlichen Individuum sei Adorno „unwiderstehlich in dessen Ruine gebannt" und habe daher die „organisierte Parteilichkeit der Theorie zur Befreiung der Unterdrückten" nicht umzusetzen vermocht. Allerdings ließen die Erklärung der Schüler und auch der Nachruf Krahls nach Müller-Dohm völlig offen, wie Adornos Philosophie nach seinem Tod substantiell weiterzuführen sei. Auch Herbert Marcuse, von dem Claussen sagt, er sei der erste gewesen, der für den Verlust Adornos die rechten Worte fand, hat, wie Müller-Dohm kritisch anmerkt, „kaum etwas zu der Frage zu sagen gewußt, wie die kritischen Denkimpulse Adornos weiterzuentwickeln seien" und lediglich der Hoffnung Ausdruck gegeben, „daß mit Adornos Tod jener revolutionäre Funke nicht erlöschen möge, den er in dessen rückhaltloser Kritik am Bestehenden glimmen sah" (738).

Nur Jürgen Habermas versuchte „in seinem Nachruf sowohl den geschichtsphilosophischen Konstruktionen Adornos als auch der Eigenwilligkeit seiner Reflexionsweise gerecht zu werden" und warf „als einziger die Frage nach dem ‚philosophischen Testament' Adornos auf" (738). Einerseits knüpfte er an Adornos negativer Idee der Abschaffung von Diskriminierung und Leid an, andererseits stellte er sich dem „Problem der Begründung der Kritik an der Totalität des Verblendungszusammenhangs" (739). Die Tatsache, daß er dieses Problem als eine wesentliche Hinterlassenschaft von Adornos Kritischer Theorie begriff, ermöglichte ihm nach Müller-Dohm ein produktives Weiterdenken der Überlegungen Adornos.

Müller-Dohm selber möchte es offenlassen, ob mit dem Begriff der Dialektik, verstanden als

Mittel, um die inneren Widersprüche in der Gesellschaft einschließlich des Denkens deutlich zu machen, alle Schätze gehoben sind, die in der Philosophie und Soziologie Adornos vergraben sind. Es sei, so betont er, nicht die Absicht seiner Rekonstruktion von Adornos Leben und Werk gewesen, „eine Geheimkarte für Schatzgräber zu liefern"; gleichwohl hofft er, mit seiner Publikation deren Entdeckungseifer anzustacheln. Auf jeden Fall hält er es aber für lohnend, „sich an die sichtbare Erbschaft zu halten" und „mit ihren Pfunden zu wuchern", also mit „der Kritik am Identitätszwang und am restriktiven Vernunftbegriff, der mikrologischen Interpretationsmethode, der Musik- und Literaturanalyse, der Theorie der Avantgarde und der Medienkritik" (739). Im übrigen ist Müller-Dohm der Meinung, „die durchgängige innere Gegensätzlichkeit von Negativismus und Messianismus, von (schlechter) Wirklichkeit und (besserer) Möglichkeit, von Identität und Nichtidentität, von Ratio und Mimesis" sowie „das Spannungsverhältnis von Wahrheitsgehalt und Ausdrucksbegehren" seien auch „Charakteristika von Adornos Persönlichkeit" (739f.). Denn Adorno wollte „gleichzeitig Künstler und Wissenschaftler, Komponist und Literat, Philosoph und Soziologe sein" (740). Ein „Mittleres zwischen den Extremen" sei Adornos Sache nicht gewesen, im Denken ebensowenig wie in seiner Persönlichkeit und in seinem Leben, da er davon überzeugt war, die Vermittlung ereigne sich gerade „durch die Extreme hindurch".

In deutlichem Kontrast zu den Biographien der beiden Adorno-Schüler Claussen und Müller-Doohm steht die Biographie von Lorenz Jäger. Bereits im Prolog heißt es: „Was ist Adornos Werk, wenn nicht der Versuch, es mit der Konstellation seines Geburtsjahres 1903 aufzunehmen, sie in allen ihren Möglichkeiten durchzuspielen, sie normativ zu rechtfertigen, und am Ende festzustellen, daß diese Konstellation ihre Zeit gehabt hatte, die abgelaufen war?" (12). Ähnlich hört sich das Fazit an, das Jäger am Ende seines 300seitigen Buchs zieht: „Die heroische Moderne von 1903 hatte ihre Zeit gehabt. Was jetzt kam, war etwas anderes. Der Kunststreit, den Adorno in den 60er Jahren noch beschworen hatte, zwischen Hans Thoma einerseits und Ernst Wilhelm Nay andererseits, war schon keiner mehr ... und die Musik ging längst andere Wege als den der asketischen Webern-Nachfolge" (291).

Wenn auch die Flaschenpost von Adornos Kritischer Theorie ihre Empfänger erreicht hatte, so war deren Inhalt nach Jägers Meinung mittlerweile geborsten. Adorno, so zitiert er Bazon Brock, „lebte in einer Fiktion, aus der heraus seine Überlegungen zwar nicht falsch wurden, die er als Philosoph glanzvoll angestellt hat, etwa über Entfremdungsprobleme im künstlerischen Schaffen"; gleichwohl habe er „an den wichtigen Entwicklungen der fünfziger Jahre ... nicht teilgenommen, weder im Theater noch in der Musik noch in der bildenden Kunst".

Hart geht Jäger mit dem von Adorno entwickelten Gesellschaftsbegriff ins Gericht. Die Gesellschaft sei für Adorno „eine Art tabula rasa", die Menschen lebten in ihr „ohne Traditionen, ohne Religionen, ohne Nationen und ohne Staat" (244). Aus einem solchen „luftigen Begriff von Gesellschaft" (ebd.) könne man nur eine Konsequenz ziehen: die der Veränderung. An anderer Stelle spricht er davon, daß Adornos Soziologie zu einer „Phänomenologie der Anfeindungen" (280) erstarrte, die die Studenten, die ihn hörten, hinsichtlich der Konflikte, auf die sie zusteuerten, ebenso ratlos ließ wie ihren Lehrer. Problematisch findet es Jäger schließlich auch, wenn Adorno seine Ontologie-Vorlesungen als Kampf zwischen Reaktion und Fortschritt inszenierte, indem er das Anachronistische, Hinterwäldlerische und den faulen Zauber Heideggerschen Philosophierens dem Modernen, Rationalen, Transparenten und Städtischen gegenüberstellte. Denn dadurch seien die wirklichen Leistungen Martin Heideggers in den Hintergrund getreten, und es habe der ganzen Autorität von Jacques Derrida bedurft, „die Philosophie Heideggers als Gegenstand sinnvoller Diskussionen in den siebziger und achtziger Jahren wiederzuentdecken" (255).

Im ganzen sind die drei Biographien nicht nur ein Beleg dafür, wie unterschiedlich Adornos Leben und Werk bis heute wahrgenommen wird, sie machen auch deutlich, daß sich an Adorno bis heute die Geister scheiden. Ungeachtet ihrer unterschiedlichen Ausrichtung ermöglichen sie zweifellos wichtige Einblicke in die intellektuelle Geschichte der Bundesrepublik. Denn Adorno ist aus dieser Geschichte nicht wegzudenken. Darüber

hinaus bieten die vorgestellten Publikationen eine Fülle von Detailinformationen zum Leben Adornos, die für den Kontext seines Denkens zweifellos erhellend sind. *Hans Ludwig Ollig SJ*

Literatur: Claussen, Detlev: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt: Fischer 2003, 478 S. Gb. 26,90. Jäger, Lorenz: Adorno. Eine politische Biographie. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003, 318 S. Gb. 22,90. Müller-Doohm, Stephan: Adorno. Eine Biographie. Frankfurt: Suhrkamp Frankfurt 2003, 1032 S. Gb. 29,90. Schütte, Wolfram: Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop in Texten und Bildern. Frankfurt: Suhrkamp, 423 S. Gb. 2003, 29,90.

BESPRECHUNGEN

Jesuiten

NISING, Horst: „... *unseren Zwecken aufs beste angepaßt*". Die Jesuitenkollegien der Süddeutschen Ordensprovinz im 16. bis 18. Jahrhundert und ihre Darstellung in fünf Bilderzyklen. München: Deutsche Jesuiten 2003 (Bezugsadresse: DiaDienst Medien GmbH, Kaulbachstr. 22a, 80539 München, www.jesuiten.org/medien/buch). 192 S. Br. 45,–.

Das Buch, von den Deutschen Jesuiten herausgegeben, gibt einen anschaulichen Eindruck vom schulischen Wirken des Jesuitenordens in Süddeutschland von der Mitte des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Im Jahr 1556 wurde die Oberdeutsche Provinz des Jesuitenordens errichtet. Im Sommer desselben Jahres gründete der Orden in Ingolstadt das erste Jesuitenkolleg in Süddeutschland. Als der Jesuitenorden 1773 aufgehoben wurde, gab es in der Oberdeutschen Ordensprovinz 28 Kollegien und neun andere Niederlassungen. Noch heute kann man in vielen Städten deutlich die Kirchen und Gebäude der alten Jesuitenkollegien erkennen. Von diesen Kollegien und Residenzen gibt es drei nahezu vollständige graphische Bilderzyklen in den Ordensarchiven von Rom und München und im Archiv des Hauses Fugger in Dillingen. Außerdem befinden sich im Bayerischen Nationalmuseum und in der Bayerischen Staatsgemäldesammlung in München 19 Ölgemälde, und in Schloß Edelstetten bei Günzburg und im Besitz der Städtischen Kunstsammlung in Augsburg sechs Gemälde, die wohl ursprünglich zu zwei weiteren Bilderzyklen von Ansichten der Niederlassungen der Oberdeutschen Jesuitenprovinz gehörten.

Horst Nising hat diese fünf Bilderzyklen zusammengestellt und so einen wertvollen Überblick über die süddeutschen Jesuitenkollegien ermöglicht. Nach knappen Informationen über die Zahl und Bedeutung der Jesuitenniederlassungen in Deutschland bei der Aufhebung des Ordens 1773 und über die Oberdeutsche Provinz, über das Bauwesen der Jesuiten und die Bauten eines Kollegs stellt er die Geschichte der fünf Bilderzyklen und ihre wechselseitige Abhängigkeit vor. Dann beschreibt er kurz die einzelnen Niederlassungen und stellt daneben die zugehörigen Bilder der Bilderzyklen. Im letzten Teil des Buchs werden zum ersten Mal die beiden kolorierten Bilderzyklen aus dem Besitz des Hauses Fugger und aus dem Archiv der Oberdeutschen Provinz vollständig veröffentlicht.

Vorangestellt ist dem Werk ein Beitrag von Rita Haub über die frühe Geschichte des Jesuitenordens und seiner Oberdeutschen Provinz, wobei besonders das Wirken des ersten Provinzoberen Petrus Canisius hervorgehoben wird. Diese Texte und Bilder lassen etwas ahnen von der großen Bedeutung, die dem Jesuitenorden im Bildungswesen der katholischen Städte und Territorien zwischen dem 16. und 18. Jahrhunderts zukam.

Horst Nising schreibt zu den Abbildungen: „Alle Ansichten zeigen die dargestellten Ordensniederlassungen aus der sogenannten Vogelperspektive. Ein weiteres Kennzeichen dieser Bilder ist, daß sie die Architekturensembles isoliert abbilden und nicht in ihrem tatsächlichen städtebaulichen Zusammenhang zeigen" (30). So wird ein einheitlicher Gestaltungswillen der Gebäude und ihrer zeichnerischen Darstellung besonders deutlich. Bei aller Verschiedenheit der städtischen Lage, des zu Verfügung stehenden Baugrundes, der vorhandenen älteren Gebäude und der finanziellen Möglichkeiten bilden die Kollegien und Residenzen doch ein erstaunlich geschlossenes Erscheinungsbild. Ein Stich, der der Festschrift zur Weihe von St. Michael in München beigeheftet wurde, sieht in diesem Kolleg und seiner Kirche „das Haus, das sich die Weisheit gebaut" und „ihren Tisch, den sie gedeckt hat" (Spr 9,1f.).

Wenn man diese Bilder aller süddeutschen Jesuitenkollegien und -residenzen des 16. bis 18. Jahrhundert betrachtet, dann wird deutlich: Diese architektonischen Ensembles und ihre bildlichen Darstellungen verleihen dem Erzie-

hungsziel der Jesuiten eindrucksvoll Gestalt. Sie wollten den Menschen Gottes Weisheit vermitteln und sie zur Gottesfurcht hinführen. Diesen Zwecken waren die Bauten der Jesuitenkollegien „aufs beste angepaßt".

Die knappen Texte sind informativ, das Interessanteste sind aber wohl die Bilderzyklen. Man darf gespannt sein, ob das angekündigte große Werk Nisings über die alten Jesuitenkollegien in Süddeutschland ihre Baulichkeiten auch in den Zusammenhang der Stadtbilder und ihren Bildungsanspruch und in den Kontext der schulischen Bildung im Deutschland der beginnenden Neuzeit einordnen wird. *Bernhard Paal SJ*

Politik

Wertgen, Werner: *Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung.* Ein ethischer Beitrag zu ihrer theoretischen Grundlegung. Paderborn: Schöningh 2001. 424 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 20.) Br. 57,–.

Die nach dem Zweiten Weltkrieg aufgekommene Wortschöpfung „Vergangenheitsbewältigung" bezog sich auf die Frage, wie man mit den Verbrechen der nationalsozialistischen Vergangenheit umgehen kann und soll. Das vorliegende gewichtige Buch, eine Dissertation unter Leitung von Konrad Hilpert an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes (Saarbrücken), geht von diesem Datum aus, möchte aber nicht den konkreten historischen Fall aufarbeiten, sondern grundsätzlich einen experimentellen Beitrag zu einer allgemeinen Theorie der Vergangenheitsbewältigung leisten, die sich auf jede Vergangenheit anwenden läßt. Es handelt sich also um ein strikt theoretisches Unternehmen, das an der Gestaltung von Gegenwart und Zukunft interessiert ist und bei dem historisches Material nur zur Illustration herangezogen wird.

Die These lautet: „Vergangenheitsbewältigung ist ein Unternehmen der Orientierung und Parallelisierung von Interpretationen über vergangenes Geschehen, die identfikatorische Zuordnung der – aktiv oder passiv – Beteiligten, sowie die Veranschlagung von Interpretations-, Handlungs-, Interaktions- und Strukturkonsequenzen" (24). Um diese Aufgabe zu bewerkstelligen holt der Autor theoretisch weit aus, indem er die drei „Kernprobleme" der Freiheit (und damit des Handelns und der Verantwortung), der Vergangenheit und der sozialen Systeme mit Hilfe gängiger Theorien umkreist und in immer enger werdenden konzentrischen „Kreisen" bearbeitet, angefangen bei anthropologischen und handlungstheoretischen Klärungen in Auseinandersetzung mit Soziobiologie und analytischer Handlungstheorie (Kreise 1 und 2). Hinsichtlich der Vergangenheit werden erkenntnistheoretisch und geschichtstheoretisch die Grundlagen des radikalen Konstruktivismus diskutiert und auf die Frage der Vergangenheitsbewältigung bezogen (Kreise 3 und 4). Schließlich wird anhand der Systemtheorie autopoetischer Systeme soziologisch die Realität sozialer Systeme und ihr Verhältnis zum Individuum reflektiert.

Nach diesen drei kritischen Durchgängen, die in sich schon eine große Leistung darstellen und mehr als die Hälfte des Buchs in Anspruch nehmen, fragt der Autor nach den moralischen Bewertungsmaßstäben, die den besprochenen Theorien (Systemtheorie, Konstruktivismus, evolutionäre Moral) innewohnen, sich in der Regel aber als defizitär erweisen (Kreis 6). Angesichts dieses Theorieaufwands fällt der in einem „Exkurs" vorgestellte Beitrag einer christlichen Moral und Ethik unproportional mager aus (285–294). Der siebte Kreis schließlich fragt nach „praktischen Anwendungen" und Methoden der Vergangenheitsbewältigung, unter die Recht, Pädagogik und Medien sowie performative Symbolhandlungen gezählt werden, aber auch „nachhaltige Wirkhandlungen" als täter- und opferbezogene Konsequenzen.

Es ist sehr positiv zu werten, daß die Frage der Vergangenheitsbewältigung, die nicht nur Deutschland betrifft, sondern viele Länder zu entsprechenden Prozessen veranlaßt (z. B. Gua-

temala, Südafrika), auf hohem theoretischen Niveau ethisch bearbeitet wird. Daß diese Bearbeitung interdisziplinär in Auseinandersetzung mit einschlägigen Theorien geschieht, ist ein weiterer Vorzug, auch wenn es angesichts des hohen Aufwands erstaunt, daß der Beitrag der theologischen Ethik zum Thema explizit kaum herangezogen wird. Der Beitrag der Religion wird unter Symbolhandlungen subsumiert, der Beitrag der Künste (Literatur, Musik) nicht eigens reflektiert. Der Modus der Vergebung erhält keinen systematischen Platz, obgleich die theologische Ethik, aber auch Hannah Arendts in die Bibliographie aufgenommenes Werk „On human condition" Ansatzpunkte geboten hätte. Insgesamt stellt das Buch einen hervorragenden Ansatz ethisch orientierten Nachdenkens über die Vergangenheitsbewältigung dar, der hoffentlich aufgegriffen und besonders theologisch weitergeführt wird, da das Thema im Zeitalter der Globalisierung immer bedrängender werden wird und die vielfältige Praxis zu einer theoretischen Vergewisserung drängt.

Michael Sievernich SJ

Bauer, Dolores M.: *Israel/Palästina.* Wenn aus Opfern Täter werden. Berichte, Gespräche, Begegnungen. Eine Recherche. Wien: Edition va bene 2002. 229 S. Gb. 23,90.

Die vor allem über den Rundfunk in Österreich bekannte Journalistin Dolores M. Bauer kennt beide Seiten im Nahostkonflikt und versucht ihnen – eher eine Ausnahme in der Literaturfülle Nahost – gerecht zu werden. Bauer will keine wissenschaftliche Abhandlung bieten; dazu fehlen wissenschaftliche Verweise oder eine genauere Angabe ihrer Quellen. Das Buch lebt von unterschiedlichen Begegnungen der Autorin in den vergangenen Jahren im Nahen Osten. Es faßt eigene Erkenntnisse zusammen und vermittelt auch Informationen über die Entstehung des Konflikts zwischen Israel und Palästina. Bauer schreibt über das Leid und die Hoffnung Betroffener und versucht aus dieser – oft emotionalen – Situation heraus ein Urteil oder zumindest ein Verstehen zu formulieren, ohne dabei sentimental zu werden. Das Buch will Verständnis wecken und nicht mit einfachen Appellen das eigene Unvermögen angesichts dieses scheinbar unlösbaren Konflikts verhüllen.

Die Autorin schlägt einen Bogen von der Frühgeschichte des Judentums über das Warschauer Getto bis zur Staatswerdung Israels und den Hoffnungen des Osloer Friedensabkommens. Besondere Bedeutung haben dabei die Rezeption von Theodor Herzls Judenstaat in der Gegenwart, das eigene Erleben der Entwicklung des Staates Israels und die kritische Reflexion einzelner Aussagen bedeutender Israelis und Palästinenser – Uri Avnery, der heute fast in Vergessenheit geraten ist, wird hier ebenso bedacht wie Feisal Hourani, lange einer der engsten Vertrauten Arafats. Behandelt wird auch die Judenimmigration, die Debatte um die ewige Feindschaft zwischen Yassir Arafat und Ariel Scharon und das Engagement von Friedensaktivistinnen der PLO und mit der Autorin befreundeter jüdischer Familien in Tel Aviv.

Nüchtern erzählt Bauer von ihren oft bedrückenden Erlebnissen. Das Weihnachtsfest 2000 – wenige Wochen nach Beginn der Al-Aksa-Intifada – hat dabei einen besonderen Stellenwert. Das Buch bricht dann aber nach 170 Seiten mit dem Karfreitag 2002, mitten in der Intifada ab. Bauer weiß das zu begründen, recht logisch will es aber nicht erscheinen: Den vorangegangenen Monaten wird sie in ihrem Buch nicht gerecht. Auf den Konflikt um die Besetzung und Besatzung der Geburtskirche in Betlehem im Frühjahr 2002 geht sie nicht ein. An diesem Konflikt jedoch zeigte sich der Graben zwischen Israelis und Palästinensern am tragischsten, aber auch Ohnmacht und Chance der christlichen Präsenz wurden hier am deutlichsten. Offen bleibt, warum die Autorin insbesondere in ihrem letzten Kapitel nicht auf die eindrucksvollen Versöhnungsinitiativen von Papst Johannes Paul II. eingeht.

Fast ein Viertel des Buchs macht der lesenswerte Anhang aus. Hier kommen Texte und Dokumente zu Wort, die aus den Federn Sumaya Farhat-Nasers, Viola Rahebs oder Moshe Zimmermanns stammen. Ein Beitrag Rahebs erwähnt immerhin noch die Besetzung der Geburtskirche. In der Dokumentation finden sich auch die Texte eines Bischofssymposiums vom

28. Januar 2002, allerdings bleibt unerwähnt, daß es bereits ein Vorgängertreffen mit ähnlich wichtigen Dokumenten gegeben hat. Mittlerweile fand im Januar 2003 ein weiteres Treffen statt, so daß es interessant wäre, die jeweiligen Texte miteinander zu vergleichen.

Das Buch vermittelt in geschliffener Sprache aber keineswegs aufdringlich persönliche Erfahrungen. Dolores Bauer eröffnet einen Blick auf den Nahostkonflikt, der nicht nur von Politik und Terror geprägt ist, sondern sie fragt nach den Hintergründen und sucht ein tieferes Verstehen der Ursachen des Konflikts. Das ist ihr eindrücklich gelungen. *Matthias Kopp*

ZU DIESEM HEFT

Paul Kirchhof, Professor für öffentliches Recht unter besonderer Berücksichtigung des Finanz- und Steuerrechts an der Universität Heidelberg und früherer Richter des Bundesverfassungsgerichts, setzt sich mit der Frage eines Rechts auf Gesundheit auseinander. Angesichts der wachsenden ökonomischen und demographischen Probleme plädiert er für eine Kultur des Maßes.

Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim, nimmt Stellung zum Entwurf der künftigen Verfassung der Europäischen Union. Da Europa die längste Zeit maßgeblich vor allem auch durch jüdisch-christliche Traditionen geprägt wurde, spricht er sich für einen expliziten Gottesbezug in der EU-Verfassung aus.

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, diagnostiziert einen gravierenden Reformstau in der katholischen Kirche. Im Rückgriff auf die befreienden Perspektiven der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" fordert er eine spirituelle Neubesinnung und eine entschlossene Umsetzung der vom Zweiten Vatikanum eingeleiteten Erneuerung.

Mit Hans Küngs „Projekt Weltethos" ist die Frage nach weltweit verpflichtenden ethischen Normen ins Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit getreten. Hans J. Münk, Professor für Sozialethik an der Universität Luzern, skizziert Entstehung und Entwicklung des Projekts.

Der Nationale Ethikrat befaßte sich auf seiner Jahrestagung 2003 mit der Frage nach dem Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen. Heike Baranzke, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ethikzentrum in Tübingen, informiert über die Referate und Diskussionen, in denen die unterschiedlichen Sichtweisen in den Weltreligionen zutage traten.

Die wachsende Globalisierung führt zu einer zunehmenden Relativierung traditioneller Wertmaßstäbe und religiöser Überzeugungen. Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Eichstätt, untersucht die Infragestellung des christlichen Heilsanspruchs und die sich daraus ergebenden Wandlungen im Selbstverständnis christlicher Theologie.

Die Macht der Bilder

Seit dem von Ludwig Wittgenstein initiierten „linguistic turn", der Wende der Philosophie zur Sprache als ihrem zentralen Thema, werden in den Geistes- bzw. Kulturwissenschaften eine Unzahl von „turns" entdeckt, besser: kreiert oder gefordert. So finden sich in den einschlägigen Publikationen inzwischen ein „anthropological turn", ein „cultural turn", ein „religious turn", ein „medial turn" und nicht zuletzt ein „iconic turn".

Je nachdem, wie man „turn" übersetzt, bezeichnet das Wort zunächst einfach eine Wende, Drehung oder Kurve, also in diesem Zusammenhang eine Neuausrichtung der entsprechenden Disziplin, oder aber eine Rückkehr zu einem für obsolet gehaltenen oder erklärten Gegenstand. So wenig die Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts die Religion, geschweige denn die Religionen, zum Verschwinden gebracht hat, so wenig eine um den Siegeszug der Vernunft bemühte Aufklärung andere Institutionen einfachhin entthronen konnte, so wenig vermochte – bisher – eine (natur-) wissenschaftliche Weltsicht die Macht älterer Weltbilder auszulöschen.

Die Fülle der genannten „turns" signalisiert vermutlich ein mehrfaches: zum einen den Hang, ein erfolgreiches Wort aus einem Bereich in einem anderen Gebiet zu übernehmen. Insofern ist der „turn" häufig nichts anderes als ein Synonym für den bis vor kurzem relativ konkurrenzlosen „Paradigmenwechsel" – mit dem Vorteil, ein einsilbiges englisches Fremdwort zu sein. Zum anderen indizieren die angeführten Wenden den Versuch vor allem der wissenschaftspolitisch immer mehr marginalisierten Geisteswissenschaften, sich an aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen und damit auch an zahlungskräftige Institutionen anzukoppeln. Vergangenheitslastige Disziplinen wie zum Beispiel Philosophie und Theologie, die sich traditionellerweise eher mit Texten als mit anderen Gegebenheiten befassen, geraten schnell ins Hintertreffen, wenn sie nicht umfassendere Bedürfnisse als die nur herkömmlichen akademischen bedienen.

Je fragmentierter und unübersichtlicher viele Menschen die gegenwärtige Welt empfinden, um so dringlicher wird offensichtlich ihr Verlangen nach Orientierungshilfen – und, damit zusammenhängend, das Bedürfnis nach umfassenden, sogenannten ganzheitlichen Weltdeutungen, die mehr und anderes als kalte Abstraktionen, harte Statistiken, gnadenlose Paragraphen bieten. Die diversen „turns" scheinen vor allem diese verständlichen Bedürfnisse aufzunehmen – zumindest in den unvermeidlich plakativen Titeln oder Untertiteln ihrer Veranstaltungen: „Das neue Weltbild" lautet zum Beispiel der Untertitel einer Vorlesungsreihe mit dem Haupttitel „iconic turn".

Angesichts der vor allem auf die Macht des Optischen setzenden Massenmedien geraten Menschen, einzelne wie Gruppen und auch Institutionen, die „nicht im

Bild" sind und nicht mehr ins Bild kommen, ins Hintertreffen: Was helfen die ausgefeiltesten Argumente und die stichhaltigsten Begründungen, wenn sie medial kaum darstellbar und damit auch schwer vermittelbar sind? Die Macht, ja geradezu die Gewalt der Bilder scheint allemal größer als die Kraft noch so eindringlicher, aber letztlich doch immer umständlicher Diskussionen. Das Verführerische und Gefährliche an optischen Evidenzen ist freilich gerade, daß „alles klar" zu sein scheint. „Man sieht es ja schließlich", oder: „Wie sogar ein Blinder erkennen kann", lauten einschlägige Letztbegründungen der eigenen Weltsicht. Dabei bieten selbst das detailreichste Bild, die prägnanteste Photographie und der objektivste Dokumentarfilm allenfalls Ausschnitte aus einer umfassenderen Wirklichkeit, die auch in einer Informationsgesellschaft von keinem noch so informierten und gebildeten Menschen erfaßt werden kann.

Effektive Bilder, gleich welchen Inhalts und welcher Qualität, haben im Sinn der derzeitigen „Videokratie" (Willibald Sauerländer) dann ihren Zweck erfüllt, wenn sie dem Zuschauer das Empfinden der Unmittelbarkeit verschaffen, die Distanz zwischen ihm und dem Objekt vergessen lassen und Gefühle der Anteilnahme bis hin zur Identifikation oder, im umgekehrten Fall, des Abscheus und Entsetzens auslösen. Auf dieser Ebene können Bilder geradezu wie Befehle funktionieren – allerdings unter Umständen noch effektiver als ausdrücklich formulierte Aufforderungen, da es sich um lautlose Imperative handelt. In Weiterführung des bekannten Satzes: „Man sieht nur, was man weiß," müßte man inzwischen eher sagen: „Man sieht nur noch, was man sehen soll." Die Bilder, die die Massenmedien von den Kriegen auf dem Balkan oder im Irak lieferten und weiterhin liefern, sind anschauliche Belege für diese Art von Propaganda, Manipulation und Zensur. Freilich hatten schon früher Autoren das Problem, wie sie einem zunächst nicht unbedingt interessierten Publikum ein Thema nahebringen könnten. Der Historiker Johann Gatterer etwa bemerkte im 18. Jahrhundert: „Man erwecke bei dem Leser ideale Gegenwart der Begebenheiten, oder mit anderen Worten, man erzähle so lebhaft und anschauend, daß der Leser gleichsam zum Zuschauer werde."

Die Vielzahl der Bilder und der optischen Eindrücke sind freilich nicht nur das Problem einer von Bildern aller Art überfluteten Gesellschaft, sondern in gewisser Weise auch dessen Lösung: Die Bilder verdrängen und löschen sich gegenseitig aus. Angesichts einer kritischen Aufklärung, die Medienfachleute allenthalben fordern – bis hin zur Aufforderung nach einem neuen Ikonoklasmus – ist es eher wahrscheinlich, daß die jeweils neuesten Bilder, gleich ob von Katastrophen oder Idyllen, die vorhergehenden einfach überblenden und zum Verschwinden bringen. Die wenigsten Bilder bleiben auf Dauer hängen und hinterlassen einen bleibenden Eindruck. Nachdem sie einige Oberflächenreize ausgelöst haben, verschwinden sie in dem Orkus, aus dem sie gekommen sind, um den nächsten Bildern Platz zu machen – damit dem Publikum wieder einmal Hören und Sehen vergehen kann.

Johannes Baar SJ

Erwin Teufel

Die Kirche und die Zeichen der Zeit

Erwin Teufel, Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg, hat am 26. Oktober 2003 in St. Johann in Donaueschingen eine Kanzelrede gehalten. Wir dokumentieren diese Rede, der als Schrifttext Lk 12,54–57 vorangestellt war, in einer leicht überarbeiteten Fassung. *Die Redaktion*

Wenn wir einen Menschen für eine kluge und weitsichtige Entscheidung loben wollen, sagen wir häufig: „Er oder sie hat die Zeichen der Zeit erkannt." Und wenn umgekehrt jemand eine bestimmte wichtige Entwicklung verschlafen hat und die Konsequenzen ihn einholen, muß er sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er die „Zeichen der Zeit" nicht richtig erkannt habe. Heute ist beispielsweise unstrittig, daß zu Beginn der Industrialisierung im 19. Jahrhundert nicht nur der Staat, sondern auch die Kirche die Arbeiterfrage als die soziale Frage des 19. Jahrhunderts nicht rechtzeitig erkannt hat. Was sind heute die „Zeichen der Zeit" in Kirche und Gesellschaft, die wir vielleicht übersehen, obwohl sie sich geradezu aufdrängen?

Kirche in der Vertrauenskrise

Anfang des Jahres 2003 haben das ZDF und die Unternehmensberatung McKinsey gemeinsam mit einigen weiteren Partnern unter dem Titel „Perspektive Deutschland" eine Online-Umfrage durchgeführt, die unter der Schirmherrschaft des früheren Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker stand. Durch die Umfrage, an der sich mehr als 350000 Menschen beteiligten, sollte ermittelt werden, wie hoch das Vertrauen der Bevölkerung in bestimmte Institutionen ist und in welchem Maß bei diesen Institutionen Verbesserungsbedarf gesehen wird.

Zu den absoluten Schlußlichtern auf der Vertrauensskala der Bundesbürger gehörte bei dieser Studie die katholische Kirche. Fast die Hälfte der Befragten (45 Prozent) erklärten, daß sie überhaupt kein Vertrauen zu ihr hätten. Lediglich elf Prozent sprachen ihr ein hohes Vertrauen aus, und nur zwölf Prozent attestierten ihr eine gute Aufgabenerfüllung. Damit liegt die katholische Kirche bei der Vertrauensfrage auf dem drittletzten Platz der deutschen Großinstitutionen. Nur der gesetzlichen Rentenversicherung und den politischen Parteien bringen die Bürgerinnen und Bürger noch weniger Vertrauen entgegen.

Am anderen Ende der Vertrauensskala steht der Allgemeine Deutsche Automobilclub (ADAC). 68 Prozent der Befragten bescheinigten dem Automobilclub

eine gute Aufgabenerfüllung. Bemerkenswerterweise wurde auch der Caritas – obwohl sie ein Teil der katholischen Kirche ist – eine hohe Vertrauenswürdigkeit bescheinigt.

Während die Befragten den Schulen, der Arbeitsverwaltung, den sozialen Sicherungssystemen und den politischen Parteien einen sehr hohen Reformbedarf attestierten, sah die große Mehrheit bei der katholischen Kirche keinen Verbesserungsbedarf. Viele Menschen interessieren sich nicht mehr für die Kirche.

Natürlich werden die Dienste der Kirchen in unserer Gesellschaft auch heute noch gerne angenommen: Kirche genießt große Wertschätzung als soziale Organisation, die Kindergärten und Krankenhäuser unterhält oder die als Anwältin für Benachteiligte ihre Stimme erhebt. Kirche ist willkommen, wenn sie den feierlichen Rahmen zur Gestaltung wichtiger Lebensstationen wie Geburt, Heirat oder Tod übernimmt. Aber hinter dieser Sekundärreligiosität bleibt festzuhalten, daß die Kirche mit ihrer eigentlichen Botschaft bei den Menschen immer weniger Gehör findet.

Wer Augen zu sehen und Ohren zu hören hat, wer die „Zeichen der Zeit" zu lesen versteht, der muß eigentlich schon lange erkennen, daß unsere Kirche dabei ist, das Vertrauen vieler Menschen zu verlieren. Gewiß, dieses Abdriften der Kirche ins gesellschaftliche Abseits hat sicherlich auch mit Entwicklungen wie dem wachsenden Individualismus, der Säkularisierung oder auch der fortschreitenden Ökonomisierung unserer Lebenswelt zu tun. Aber mit diesen externen Faktoren allein läßt sich die dramatische Vertrauenskrise unserer Kirche nicht erklären. Ich glaube, die katholische Kirche leidet auch daran, daß sie bestimmte „Zeichen der Zeit" nicht erkannt hat. Ich will dazu einige Beispiele nennen.

Die Stellung der Frau in der Kirche

Stellen Sie sich eine große und traditionsreiche Institution vor, deren aktive Mitglieder überwiegend Männer sind. Die ehrenamtlichen Dienste in dieser Gruppe werden fast ausschließlich von Männern erbracht: Sie putzen und pflegen die Gebäude, sie betreuen die Kinder, sie kümmern sich um die Senioren und sie sorgen dafür, daß die junge Generation im Geist und nach den Regeln der Institution erzogen wird, damit auch die Kinder später in diese Gemeinschaft hineinwachsen. Fast alles, wofür diese Vereinigung in der Gesellschaft geschätzt wird, beruht letztlich auf der Arbeit von Männern. Und dennoch gibt es da ein ungeschriebenes Gesetz, wonach die obersten Leitungsämter in dieser Institution ausschließlich Frauen vorbehalten sind. Die Männer haben die Arbeit und die Frauen das Amt.

Was glauben Sie wohl, werden junge, gut ausgebildete und selbstbewußte Männer in einer solchen Institution tun? – Richtig: Die einen werden sich zusammenschließen und gegen diese offenkundige Ungerechtigkeit aufbegehren. Andere werden wissenschaftliche Traktate gegen das Matriarchat verfassen. Sie werden zu Recht fragen, ob es

tatsächlich im Sinn der „Gründerin" dieser Institution ist, daß Männer trotz gewandelter gesellschaftlicher Verhältnisse auch nach Jahrhunderten nur Menschen zweiter Klasse sind. Und dann wird es da noch eine dritte Gruppe von Männern geben, nämlich diejenigen, die irgendwann dieser Institution den Rücken kehren und resigniert zu Hause bleiben werden. Und diese Gruppe wird vermutlich die größte sein.

Genau das ist die Situation in unserer katholischen Kirche von heute, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Bei uns sind es nicht die Männer, sondern die Frauen, die die große Mehrzahl der ehrenamtlichen Helfer und auch der hauptamtlichen Mitarbeiter stellen, die aber in der Kirchenleitung kaum eine Stimme haben. Stellen Sie sich einen katholischen Kindergarten, ein Krankenhaus, einen Pfarrgemeinderat oder Caritasarbeit oder einen Besuchsdienst, Religionsunterricht, eine Erstkommuniongruppe, eine Firmgruppe, Kleinkind-Erziehung, religiöse Sozialisation, Hinführung des Kindes zum Beten ohne Frauen vor. Obwohl in unseren Gottesdiensten am Sonntag die Frauen eine haushohe absolute Mehrheit haben, obwohl das Gesicht unserer Kirche entschieden weiblich geprägt ist, obwohl ohne Frauen in unserer Kirche schon lange nichts mehr liefe, werden Frauen in der katholischen Kirche bis heute mit äußerst fragwürdigen Begründungen von höheren Führungs- und Leitungsaufgaben ausgeschlossen.

Ich habe mich auf dem Deutschen Katholikentag 2000 in Hamburg für den Diakonat der Frau eingesetzt, und ich habe für die Ausbildung von Frauen zum Diakonat die Schirmherrschaft übernommen. Dabei bewegen mich folgende Gründe: Menschenrechte und Menschenwürde kommen allen Menschen zu. Nicht an einer einzigen Stelle ist unterschieden zwischen Frauen- und Männerrechten. Es sind Menschenrechte. Sie sind dem Staat, der Gesellschaft und auch der Kirche vorgegebene Rechte. Der frühere US-Präsident John F. Kennedy hat das so formuliert: „Wir haben die Rechte des Menschen nicht aus der Gunst des Staates, sondern unmittelbar aus der Hand Gottes."

Es wird höchste Zeit, daß die katholische Kirche die grundlegende Gleichheit aller Menschen verwirklicht, indem sie Frauen nicht nur niedere Dienste, sondern auch Vollmachten überträgt. Göttliches Recht geht vor menschlichem Recht: „Gott schuf die Menschen nach seinem Bild. Als Mann und Frau schuf er sie." Er unterscheidet in seinem Anruf und in seinen Verheißungen auch nicht zwischen Mann und Frau. Gott hat Mann und Frau nach seinem Bild geschaffen. Frauen sind Zeugen der Auferstehung Christi. Frauen nahmen am Aufbau der Kirche teil und setzten sich bis zum Martyrium für sie ein. Die Botschaft Jesu wendet sich an Männer und Frauen in gleicher Weise. Seine Verkündigung und Heilssorge richtet sich an beide. Er nimmt beide in seinen Dienst. Bei Paulus heißt es dazu in der Übersetzung von Otto Karrer:

„Es hat nichts mehr zu sagen, ob einer Mann ist oder Frau. ... Da gibt es kein Männliches und Weibliches" (vgl. Gal 3,28). „Denn wie die Frau aus dem Mann, so ist auch der Mann durch die Frau: das Allsamt ist aus Gott" (vgl. 1 Kor 11–12).

Im Urchristentum übernahmen Frauen Aufgaben und Funktionen in der Gemeinde: Phöbe ist Diakonin der Gemeinde von Kenchreä, Junia gilt als herausragend unter den Aposteln (vgl. Röm 16), Priska ist missionarisch tätig, Frauen treten als Prophetinnen auf, Maria hat einen Vorrang vor den Aposteln.

Papst Johannes XXIII. zählte in seiner Enzyklika „Pacem in terris" die Wandlung der Stellung der Frau zu den Zeichen der Zeit. Während des Zweiten Vatikanums gab es einen Vorschlag des französischen Theologen Jean Daniélou SJ (1905–1974), geweihte Diakoninnen nach dem Vorbild der Urkirche wieder einzuführen. Dieser Vorschlag fand aber keine Mehrheit. Daniélou ist kein Außenseiter. Er wurde von Papst Paul VI. 1969 zum Kardinal ernannt.

Die Würzburger Synode (1971–1975) hat sich in ihren Voten für den Diakonat der Frau ausgesprochen. Dazu hieß es wörtlich:

„Die Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen. "

Bisher blieb dieses Votum aber ohne Erfolg und ohne Antwort aus Rom. Wir brauchen die Frauen. Frauen sind heute in der Lehre, in der Verkündigung tätig; sie haben die „Missio canonica", die kirchlich Lehrerlaubnis, und sind Theologieprofessorinnen, Gemeindereferentinnen. Die Kirche kann sich eine Zurückweisung der Talente und Begabungen, der qualifizierten Ausbildung und des Charismas der Frauen gar nicht erlauben. Die sakramentale Ordination bringt zum Ausdruck, daß nur in der Kraft des Geistes eine solche Aufgabe übernommen werden kann, die sonst jeden Menschen überfordern würde.

Die theologischen Argumente liegen auf dem Tisch. Die kirchliche Tradition steht dem *nicht* entgegen. Eine Entscheidung ist möglich und nötig. Diakoninnen wären eine Bereicherung für die Kirche. Die Zeit drängt. Man kann nicht ohne Schaden für die Kirche länger warten. Der Diakonat für Frauen ist nicht ein Spezialanliegen der Frauen oder einer feministischen Theologie, sondern auch ein Anliegen für Männer und damit der Gesamtkirche. Die Kirche braucht für die Seelsorge, für ihre Sendung, für die Verkündigung des Wortes, für die Diakonie und für den Gottesdienst Frauen und Diakoninnen. Gott braucht Menschen. Er hat keine Hände, nur unsere Hände. Die Hände der Männer reichen nicht aus.

Subsidiaritätsprinzip

Mit dem Subsidiaritätsprinzip, wie es Papst Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) entfaltet hat, bietet die katholische Soziallehre ein wichtiges Gestaltungsprinzip für Staat und Gesellschaft. Das Subsidiaritätsprinzip geht davon aus, daß der Staat nicht für alle Aufgaben und Probleme zuständig ist, sondern

daß zunächst immer die Selbstverantwortung des einzelnen Menschen gefordert ist. Erst wenn die Kräfte und Möglichkeiten des einzelnen oder der kleinen Gemeinschaften überfordert sind, hat die nächsthöhere Ebene der Gemeinschaft das Recht – und die Pflicht –, ihn bei der Lösung dieser Aufgabe zu unterstützen. Auf diese Weise verknüpft der Subsidiaritätsgedanke das Prinzip der Eigenverantwortung mit dem Prinzip der Solidarität.

Dem Subsidiaritätsprinzip liegt der Gedanke zugrunde, daß Aufgaben am besten dort gelöst werden sollen, wo sie sich stellen, weil die Betroffenen vor Ort in der Regel auch über die besten Kenntnisse des Problems verfügen und weil man sie bei der Suche nach einer Lösung nicht entmündigen sollte. Anders als der Sozialismus denkt die katholische Soziallehre den Menschen nicht von der Gesellschaft, sondern vom Individuum her. Und anders als der radikale Liberalismus läßt sie den einzelnen mit seiner Eigenverantwortung nicht allein.

Damit verkörpert das Subsidiaritätsprinzip einen dritten Weg zwischen Kollektivismus und Individualismus, der auf einem sensiblen Gleichgewicht zwischen persönlicher Freiheit und sozialer Verantwortung beruht. Dieser dritte Weg wird der Individualität und Personalität des Menschen ebenso gerecht wie seiner Sozialnatur. Denn der Mensch – das haben die Begründer der katholischen Soziallehre richtig erkannt – ist immer beides zugleich: Individuum und Teil einer Gemeinschaft, Einzelpersönlichkeit und Sozialwesen, auf das Du und auf die Mitmenschen bezogen.

Wenn man sich die Karriere des Prinzips der Subsidiarität in Politik und Gesellschaft anschaut, kann man also mit Fug und Recht behaupten, daß dieser Gedanke einer der erfolgreichsten „Exportartikel" der katholischen Kirche ist.

Aber wie sieht es innerhalb der Kirche mit der „Vorfahrt für kleine Einheiten" aus? Wie ist es um die Eigenverantwortung der Gemeinden, der Diözesen oder der nationalen Bischofskonferenzen gegenüber der nächsthöheren Ebene bestellt? Wie groß ist die Bereitschaft der Zentrale, auf die besonderen kulturellen, politischen oder sozialen Gegebenheiten eines Landes oder einer Region einzugehen?

Ich habe den Eindruck, daß die katholische Kirche sich auch heute noch weit mehr am Zentralismus orientiert als am Subsidiaritätsgedanken – und das, obwohl sie dieses Prinzip in Staat und Gesellschaft immer wieder und mit Recht anmahnt.

Ein trauriges Beispiel für die fehlende Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche ist für mich der Rückzug der katholischen Bischöfe aus der Schwangerenkonfliktberatung. Ich trete leidenschaftlich für den Schutz des Lebens ein: des ungeborenen Lebens, des behinderten Lebens, des Lebens vor dem Tod. Aber bei diesem Streit ging es um die Frage, welches der beste Weg ist, um das Leben ungeborener Kinder zu schützen: Soll die Kirche sich weiter an der Beratung beteiligen, um zu helfen, daß schwangere Frauen in Not eine Perspektive für ein Leben mit dem Kind finden? Oder soll sie sich aus der Beratung zurückziehen, um so – wie die Befürworter des Ausstiegs argumentieren – die Klarheit und Eindeutigkeit ihres Zeugnisses zu bewahren?

Man kann bei dieser schwierigen Frage in der Tat zu unterschiedlichen Meinungen gelangen. Trotzdem stellt sich für mich die Frage, warum Rom hier nicht bereit war, den Weg der Beratung weiter zuzulassen, den die ganz große Mehrheit der deutschen Bischöfe seit Jahren gegangen ist. Ist das ethische Urteil dieser Bischöfe weniger wert als das ethische Urteil der Kirchenleitung in Rom? Dabei ging es ja nicht um eine Glaubensfrage, sondern einzig und allein darum, auf welchem Weg und mit welchen Mitteln wir das gemeinsame Ziel, nämlich die Verhinderung von Abtreibungen und den Schutz des ungeborenen Lebens, am besten erreichen können.

Ein anderes Beispiel ist der kürzlich durch eine Indiskretion verbreitete Entwurf eines römischen Liturgiepapiers. Ich will hier gar nicht auf einzelne Überlegungen dieses eilig für belanglos erklärten Entwurfs eingehen. Mir stellt sich in diesem Zusammenhang nur die Frage, ob es überhaupt möglich und sinnvoll ist, für die ganze Weltkirche eine verbindliche und einheitliche Gottesdienstform per Dekret festzuschreiben. Was verstehen europäische Kurienkardinäle von der Bedeutung des Tanzes in den jungen Kirchen Afrikas? Aus welchem Grund sollten Indios in den Anden, deren Lebenswelt sich fundamental von der unseren unterscheidet, ihre Gottesdienste in der gleichen Weise feiern wie eine Großstadtgemeinde in Deutschland? Jede Kultur hat doch ihre eigenen Formen von Spiritualität, die wir schätzen und zulassen sollten, solange sie nicht im Widerspruch zu den Grundsätzen unseres Glaubens stehen.

Die Verteidiger des Zentralismus werden nicht müde zu betonen, daß es ihnen ja nur darum gehe, das Prinzip „Weltkirche" aufrecht zu erhalten. Mit dieser Formulierung kann man alles und nichts begründen. Die Kirche wird doch nicht dadurch zur Weltkirche, wenn sie auf der ganzen Welt nach dem gleichen „Masterplan" aufgebaut wird. Die Kirche ist dadurch Weltkirche, daß sie ihre Botschaft von Jesus dem Christus in die ganze Welt hineinträgt und in den Sprachen aller Menschen und in den Kulturen aller Völker verkündet.

Ich wünsche mir eine Kirche, in der die zuständigen Bischöfe in Verbundenheit mit dem Papst, aber auch die Gemeinden vor Ort in Verbundenheit mit ihrem Bischof – im Rahmen der geltenden Glaubensgrundsätze – selbst entscheiden können, welchen Weg sie gehen möchten. Ich wünsche mir eine Kirche, die das Subsidiaritätsprinzip nicht nur nach außen verkündet, sondern auch selbst danach lebt.

Fixierung auf das Amt und fehlende Partizipationsmöglichkeiten

Zu den „Zeichen der Zeit", die die Kirche nach meiner Ansicht zu wenig erkannt hat, gehört auch die Frage der Mitverantwortung der Laien, besser: der Christinnen und Christen. Gewiß: Wir haben seit dem Konzil in unserer Kirche eine breite Vielfalt von Laienräten und Mitbestimmungsgremien. Aber was nützen uns diese Räte, wenn das letzte Wort im Zweifelsfall den geweihten Amtsträgern vorbehalten

bleibt? Ich weiß natürlich, daß es hier zwischen den einzelnen Bistümern deutliche Unterschiede gibt. So verfügt beispielsweise der Diözesanrat des Bistums Rottenburg-Stuttgart über sehr weitreichende Kompetenzen bis hin zur Verabschiedung des Bistumshaushalts. Aber das ist doch eher die Ausnahme.

Was nützen Räte, Wahlen und demokratische Strukturen, wenn die Bischöfe sich das Recht vorbehalten, unliebsame Personen trotz demokratischer Wahl aus ihren Ämtern zu entlassen? Was nützen Räte und demokratische Strukturen, wenn von römischer Seite die Mitarbeit bei „Donum Vitae" für unvereinbar mit der Wahrnehmung eines kirchlichen Ehrenamtes erklärt wird?

Manchmal habe ich den Eindruck, daß die Kirche in den 60er Jahren zwar einige mutige Schritte zu mehr Demokratie unternommen hat, daß sie dann aber doch auf halbem Weg stehen geblieben ist. Und dieser Zustand wirkt *nicht* sehr anziehend auf moderne Menschen, die in ihrem Leben als Staatsbürgerinnen und Staatsbürger den Umgang mit demokratischen Strukturen gewohnt sind.

Die Mitverantwortung von Laien ist aber nicht nur eine Frage der Demokratie, sondern auch eine Frage der Vernunft: Warum nutzt die Kirche nicht viel stärker die Kompetenzen, das Wissen und Können ihrer Mitglieder? Es gibt den berühmten Spruch: „Wenn Siemens wüßte, was Siemens weiß ..." Auf die Kirche übertragen: Wenn die Kirche wüßte, was die Kirche durch ihre vielen, vielen Mitglieder weiß ... Mir kann bis heute niemand erklären, warum ein Mann, der Theologie studiert und die Priesterweihe empfangen hat, dadurch automatisch auch zum Experten für Haushalts- und Baufragen geworden sein soll. Warum vertraut man bei der Wahrnehmung von Verwaltungsaufgaben nicht stärker auf den Rat von Laien, die auf Grund ihrer beruflichen Ausbildung etwas von der Sache verstehen? Ich weiß, daß es rühmliche Ausnahmen gibt. Dennoch bin ich der Meinung, daß man pastorale Aufgaben und Verwaltungstätigkeiten in unserer Kirche deutlicher trennen sollte und daß die Kirche viel stärker auf die Talente und Fähigkeiten der Laien und Ehrenamtlichen auf den unterschiedlichsten Gebieten zurückgreifen müßte.

Die Kirche betrachtet den Pfarrer als pastoralen Zehnkämpfer, der in allen Einzeldisziplinen Spitzenleistungen erbringen muß. Nun hat ein Pfarrer besondere Charismen, denn er hat uns Laien das Sakrament der Priesterweihe voraus. Aber Spitzenleistungen in allen Einzeldisziplinen – dieser Maßstab überfordert jeden Menschen, auch den Pfarrer.

Über einer dänischen Rathaustür habe ich den Satz gelesen: „ Zwei wissen mehr als einer, und zehn wissen mehr als zwei." Der Satz gilt nicht nur für Bürgermeister und Gemeinderäte und Ministerpräsidenten und Abgeordnete, sondern auch für Pfarrer und Bischöfe, ja selbst für die Kirchenleitung in Rom. Die Vorstellung, daß der Pfarrer alles können muß, ist ein verhängnisvoller Irrglaube, der zu einer Geringschätzung der Laien, aber auch zu einer Überlastung der Priester geführt hat. Ich bin überzeugt davon, daß die bessere Einbindung der Kompetenzen von Laien zu einer deutlichen Entlastung unserer Seelsorger führen würde, die sich dann wie-

der verstärkt auf ihre eigentliche Aufgabe – auf den Dienst am Menschen und am Wort Gottes – konzentrieren könnten.

Allerdings zeichnen sich in der Kirche in den letzten Jahren Tendenzen ab, die eher in die entgegengesetzte Richtung weisen. Ich denke dabei insbesondere an die sogenannte „Laieninstruktion", die viele engagierte Christinnen und Christen enttäuscht und vor den Kopf gestoßen hat.

Ökumene

Ein weiteres Zeitzeichen heute betrifft die Ökumene. Ich will die Unterschiede, die es zwischen den Konfessionen gibt, gar nicht wegdiskutieren. Aber angesichts der Herausforderungen, vor denen unsere Gesellschaft heute steht, müssen wir sehr aufpassen, daß das Beharren auf konfessionellen Standpunkten, die für viele Menschen kaum noch nachvollziehbar sind, nicht zu einem Glaubwürdigkeitsverlust führt. Kardinal Walter Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, hat es einmal so formuliert:

„Die Menschen von heute fragen nicht mehr: ‚Wie finde ich einen gnädigen Gott?', sondern: ‚Wie komme ich mit meinem Leben zurecht?'"

Kardinal Kasper betont, daß es für die Beantwortung dieser Frage weder katholische noch evangelische Rezepte gebe. Vielmehr seien angesichts der Sinnfragen der Moderne alle christlichen Kirchen gleichermaßen gefordert:

„Die Menschen sind mit Recht ungeduldig. Sie warten auf lebensnahe Antworten aus dem Evangelium, weil sie spüren, daß die säkularen Antworten ins Leere führen."

Für mich bleibt die bange Frage, was wohl passiert, wenn wir die Geduld der Menschen überstrapazieren, wenn wir ihnen keine lebensnahen Antworten geben, sondern uns im Klein-Klein konfessioneller Detailfragen verzetteln. Ich glaube nicht, daß das zu einem Vertrauensgewinn für die Kirchen in der Öffentlichkeit beitragen wird.

Die Frage nach Gott als Zentralfrage unserer Zeit

Alexander Solschenizyn sagte nach seiner Ausbürgerung aus der Sowjetunion in einer großen Rede:

„Noch als Kind hörte ich, wie ältere Leute die ungeheuren Erschütterungen, von denen Rußland heimgesucht wurde, so erklärten: Die Menschen haben Gott vergessen, daher kommt dies alles. Und heute, nachdem ich fast 50 Jahre über die Russische Oktoberrevolution gearbeitet habe, die 60 Millionen Menschen verschlungen hat, kann ich nichts Genaueres sagen als: Die Menschen haben Gott vergessen, daher kommt dies alles."

Im Osten wurde versucht, eine Welt ohne Gott aufzubauen. Im Westen ist eine Welt der Funktionalität, des Konsums und der technischen Perfektion entstanden, in der für viele die Frage nach Gott überflüssig geworden ist. Im Osten herrschte die totale Unterdrückung, im Westen herrscht die totale Unterhaltung.

Auf vielen Wegen, in vielen Situationen, in vielen Spuren, in vielen Menschen, in vielen der geringsten Brüder wäre *der* zu entdecken, der den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus begegnete: „Doch sie waren mit Blindheit geschlagen, so daß sie ihn nicht erkannten."

Ist das nicht unsere Situation? Wir sind auf dem Weg nach Emmaus, und wir erkennen ihn nicht. Gilt nicht auch uns die Frage dieser Emmausgeschichte: „Begreift ihr denn nicht?" Wir verlieren uns im Tausenderlei. Wir verlieren uns in der Theologie im Filigran, in der Kirche im Streit über Randfragen, derweil wir in diese Zeit und an diese Welt die zentrale Botschaft des Christentums richten müßten: Die Botschaft vom lebendigen Gott, „dem unergründlichen Geheimnis unseres Daseins" (Karl Rahner), der „alles bestimmenden Wirklichkeit" (Heinrich Fries), die Botschaft von Gott, der unser Anfang und unser Ziel ist, unser tragender Grund und die Quelle allen Lebens. Die Botschaft von Gott, „dem Heil der Welt und des Menschen" (Walter Kasper).

Das ist meine Bitte an alle, die Verantwortung tragen in der Kirche: Konzentrieren wir die christliche Botschaft ganz auf ihren Kern; darauf, Gott aus der fernen Erinnerung der Menschen in ihre Gegenwart zurückzuholen. Die vagabundierende Religiosität, die Sehnsüchte vieler Menschen, die Suche nach Sinn finden dann ihr Ziel. Dies ist der wichtigste Dienst, den die Kirchen heute den Menschen gemeinsam leisten müssen.

Ich bin sicher, daß wir es uns als Kirche auf Dauer nicht leisten können, diese Entwicklungen zu übersehen. Ich glaube, daß es zum eigentlichen Auftrag der Kirche gehört, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen. Die Zeichen der Zeit sind Signallichter auf dem Weg der Kirche zu und mit den Menschen. „Der Weg der Kirche ist der Mensch", sagt Papst Johannes Paul II. In diesem Sinn verstehe ich auch den bekannten Satz, den Adolph Kolping seinem Gesellenverein mit auf den Weg gab: „Die Nöte der Zeit werden Euch zeigen, was Ihr zu tun habt!"

Die Kirche darf ihre Augen und ihr Herz vor den Nöten der Gegenwart nicht verschließen. Sie darf sich nicht aus der gesellschaftlichen Verantwortung zurückziehen, sondern muß nach Antworten auf die Fragen suchen, die die Menschen heute bewegen.

Auch wenn ich zuvor einiges an Kritik an der Kirche angemerkt habe: Der christliche Glaube ist für mich immer noch einer der verläßlichsten Wegweiser in Situationen der Unübersichtlichkeit. Hier liegt für mich eine der größten Aufgaben, die die Kirche in unserer modernen Gesellschaft hat.

Orientierung in der Multioptionsgesellschaft

Die Menschen haben heute viele Wahlmöglichkeiten in allen Bereichen ihres Daseins, und sie suchen nach Orientierung. Das gilt für die Wahl eines Fernsehprogramms oder eines Kleidungsstücks genauso wie bei der Entscheidung für einen bestimmten Ausbildungsgang. War die Gesellschaft früherer Tage von einem Mangel an Wahlmöglichkeiten gekennzeichnet, so werden wir heute mit einer unübersehbaren Vielfalt konfrontiert. Und je größer diese Auswahl wird, desto wichtiger wird für uns die Fähigkeit, die einzelnen Angebote zu bewerten und dann die richtige Entscheidung zu treffen.

Diesem permanenten Entscheidungszwang auf allen Ebenen können wir uns letztlich nicht entziehen. Dazu aber brauchen wir Orientierungsvermögen. Wir brauchen das, was die Bibel die Fähigkeit zur „Unterscheidung der Geister" nennt. Wir brauchen das Bewußtsein, daß wir uns am Ende nur für *ein* Angebot entscheiden können und daß die Entscheidung für *einen* Weg zugleich immer auch alle anderen Wege ausschließt.

Die Einsicht in die Notwendigkeit dieser „Askese der Wahl" (Franz-Xaver Kaufmann) ist in unserer Gesellschaft leider nicht besonders stark ausgeprägt. Auch hier, glaube ich, kann die Kirche durch die Vermittlung von Orientierungsfähigkeit und Wertebewußtsein einen wichtigen Dienst an der Gesellschaft leisten.

Gegen den Rückzug der Kirche aus der gesellschaftlichen Verantwortung

Die Forderung an die Kirche zum Erkennen der „Zeichen der Zeit" richte ich nicht nur an andere, sondern auch an mich als Glied dieser Kirche. Wenn mir unsere Kirche gleichgültig wäre, dann stünde ich heute nicht auf dieser Kanzel. Ich habe in dieser Ansprache einige „Zeichen der Zeit" aufgezählt, von denen ich glaube, daß sie in der Kirche immer noch viel zu wenig Beachtung finden, nämlich die Gleichberechtigung der Frau, das Subsidiaritätsprinzip, die Frage der Mitwirkungsrechte aller Glieder des Volkes Gottes, die Ökumene, die Verkündigung Gottes als Heil der Menschen und als Ziel der Welt.

Bei meiner Kritik geht es mir nicht darum, daß wir das Evangelium oder das Credo umschreiben müßten. Aber ich bin sehr wohl der Meinung, daß wir uns als Christen immer wieder neu fragen müssen: Was hat das Evangelium, was hat mein Glaube in meiner konkreten Lebenssituation zu bedeuten? Und diese Frage müssen sich nicht nur wir Christinnen und Christen an der Basis stellen, sondern erst recht diejenigen, die Leitungsverantwortung in unserer Kirche tragen.

Ich habe versucht darzulegen, daß unser Gemeinwesen – trotz aller Modernität und Säkularität – auf den Dienst der Kirche und auf das Zeugnis von Christinnen und Christen angewiesen ist. Gerade unsere moderne Gesellschaft braucht Orien-

tierungs- und Wertmaßstäbe, die sie sich selbst nicht geben kann. Gerade unsere moderne Gesellschaft braucht die kritische Zeitgenossenschaft von Christinnen und Christen.

Deshalb möchte ich zum Schluß noch auf ein „Zeichen der Zeit" in unserer Kirche zu sprechen kommen, das ich mit großer Sorge beobachte: die Tendenz zum Rückzug aus der gesellschaftlichen Verantwortung, zur Selbstbeschränkung auf die eigenen Getreuen, zur Abkehr von einer vermeintlich „schlechten Welt", der Rückzug in die Innerlichkeit. Nach der Aufbruchstimmung der ersten Jahre nach dem Konzil erleben wir heute eine Kirche des Rückzugs. Ich bin der festen Überzeugung, daß die Kirche der Versuchung zum Rückzug aus unserer Gesellschaft nicht nachgeben darf.

Im Alten Testament erfahren wir, daß auch die Dürrezeit des Exils ihren Sinn hat: Es ist eine Zeit der Prüfung und der Besinnung, eine Zeit der prophetischen Erneuerung. Es ist aber auch eine Zeit der Rechenschaft über das Verhältnis zur eigenen, womöglich als fremd und feindlich empfundenen Umwelt. Nachdem das Volk Israel von Nebukadnezar in die Babylonische Gefangenschaft verschleppt worden war und sich dort in wütenden Verwünschungen gegen die Fremdherrschaft erging, sandte Gott durch den Propheten Jeremia eine merkwürdige Botschaft an sein Volk:

„Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zu mir, denn wenn's *ihr* wohlgeht, so geht's auch *euch* wohl" (Jer 29,7).

Ist das nicht ein merk-würdiger Satz? Wenn wir uns für das Beste der Stadt und des Landes und des Volkes und der Zeit, in die wir hineingestellt sind, einsetzen und für sie zum Herrn beten, dann geht es auch der Kirche und den Christen wohl. Oder mit den Worten Dietrich Bonhoeffers: „Gemeinde ist nur dann Gemeinde Christi, wenn sie Gemeinde für andere ist."

Richard Schaeffler

Zum 200. Todestag von Immanuel Kant

Immanuel Kant – für katholische Theologen und Philosophen war er viele Jahrzehnte lang der große Gegner, auf dessen Widerlegung man alle Kräfte konzentrierte. Seine Behauptung, die Existenz Gottes lasse sich nicht beweisen, freilich auch nicht widerlegen, galt als der Versuch, „dem Menschen von seiten des Verstandes den Weg zu Gott zu versperren". So urteilte Papst Pius X. in seiner Verurteilung des „Modernismus" im Jahr 1907. Damit aber sei, freilich gegen Kants erklärte Absicht, eine Entwicklung eingeleitet worden, in deren Verlauf die Religion zu einer Sache blinder Entscheidung oder irrationaler Gefühle erklärt wurde. Gefühle aber, so folgerte man weiter, sind weder wahr noch falsch, sondern können nur danach beurteilt werden, ob sie das Leben fördern oder seine Entfaltung behindern.

Wenn diese Beschreibung zutrifft, erscheint die Tiefenpsychologie als die angemessene Deutung der Religion. Denn die Gefühle mit ihrer Ambivalenz, das Leben zu fördern oder zu seiner Erkrankung zu führen, sind tief im menschlichen Unterbewußtsein verwurzelt. Sie treten dadurch ins Bewußtsein, daß sie sich in Bildern, vor allem in Traumbildern, ihren Ausdruck verschaffen. Wird die Religion so verstanden, dann besteht sie aus solchen Bild-Vorstellungen, „die aus den Tiefen des Unterbewußtseins hervorbrechen", wie ebenfalls Pius X. die wissenschaftshistorischen Wirkungen dieser „falschen Philosophie" beschrieben hat. Diese Wirkungen seien im „Modernismus" klar zutage getreten. Der Ruf: „Kant irrt", „Errat Kantius", wurde deshalb zum Cantus firmus der katholischen Philosophie und Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Am 12. Februar 2004 liegt Kants Tod 200 Jahre zurück. Vielleicht macht es dieser zeitliche Abstand möglich, sein Denken von den Mißverständnissen seiner Freunde und seiner Gegner zu befreien und so ihm selbst etwas mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Einem solchen Versuch müssen freilich vier Bemerkungen vorangeschickt werden.

Vorbemerkungen

1. Was die wissenschaftshistorischen Wirkungen betrifft, so sind sie von denen, die den „Modernismus" bekämpften, trotz einiger Vereinfachungen zutreffend beschrieben worden. Kant galt bei vielen seiner Freunde wie bei seinen Gegnern als „Zertrümmerer der Metaphysik". Und wenn es die Metaphysik ist, die dem Men-

schen „von seiten des Verstandes den Zugang zu Gott erschließt", dann hat die „Zertrümmerung" der Metaphysik diesen Weg wirklich verschlossen. Darum waren sich Freunde und Gegner Kants darin einig, daß die Religion, wenn man sie im Sinn Kants versteht, keine Sache des Verstandes, sondern eine des Gefühls sei. Und die „Antimodernisten" hatten allen Anlaß, die Schäden dieses Religionsverständnisses für die Pastoral festzustellen und zu beklagen. Es war dieses pastorale Interesse, das den Papst zu seiner Verurteilung veranlaßte. Nicht zufällig beruft er sich im Titel seiner Enzyklika auf „das Amt, die Herde des Herrn zu weiden" („Pascendi dominici gregis munus"). Offen bleibt dabei freilich die Frage, ob jenes Kant-Verständnis, in dem sich seine Freunde mit seinen Gegnern einig waren, den eigenen Intentionen Kants entsprochen hat. Es ist ja nicht selten die Tragik eines Autors, daß die Wirkung, die er auf seine Leser ausübt, auf einem folgenreichen Mißverständnis seines Werkes beruht.

2. Es ist nicht schwer, Schwachstellen in Kants Argumentation aufzufinden und den Ergebnissen, zu denen er gelangt ist, mit guten Gründen zu widersprechen. Das Programmwort: „Kant irrt" hat in der Freilegung solcher Schwachstellen seiner Argumentation und solcher unannehmbarer Ergebnisse eine Fülle von Bestätigungen gefunden. Offen bleibt dabei freilich die Frage, ob daraus folgt, daß man Kants Programm als Ganzes preisgeben muß, oder ob man, wenn man seine eigene Intention freigelegt hat, von ihm kritisch lernen kann: von ihm lernen, weil er etwas zu sagen hat, was auch heute noch bedenkenswert bleibt, aber kritisch von ihm lernen, weil seine Fragen exakter gestellt, die Ansätze seiner Argumentation fruchtbarer entfaltet, seine Ergebnisse weiterentwickelt werden können und müssen.

3. Die folgende Skizze ist von der Absicht eines solchen kritischen Lernens geleitet. Diese Absicht ergibt sich aus der Überzeugung: Es führt kein Weg hinter Kant zurück; aber es ist notwendig, über ihn hinauszugehen. Es führt kein Weg hinter Kant zurück, denn er hat Fragen gestellt, die nicht aus der Welt geschafft sind, wenn man seinen Lösungen nicht zustimmen kann; und er hat Wege der Argumentation eröffnet, die man nicht ohne Schaden ignorieren kann, auch wenn man auf diesen Wegen vorsichtiger gehen muß, als er selbst das getan hat. Es ist aber notwendig, über ihn hinauszugehen, weil wir in einer philosophiehistorisch veränderten Lage deutlicher als er auf Alternativen aufmerksam geworden sind, die es uns gestatten, seine Fragen neu zu stellen, sein Argumentationsverfahren weiterzuentwickeln, seine Einsichten neu und anders zu verstehen als er dies selbst, unter den philosophiehistorischen Bedingungen seiner Zeit, gekonnt hat.

4. Ein solcher Versuch, über Kant hinauszugehen, ohne hinter ihn zurückzufallen, muß sich zunächst dessen vergewissern, daß er nichts von dem unnötig preisgibt, was Kant gesehen und bedacht hat. Daraus ergibt sich die dreifache Frage der folgenden Überlegungen: Was hat Kant gewollt? Wie ist er vorgegangen, um seine Absicht zu erfüllen? Zu welchen Ergebnissen ist er gelangt?

I. Was hat Kant gewollt?

Die Absicht Kants läßt sich, in einer unvermeidlichen Vereinfachung, auf folgende Weise bestimmen:

1. *Er wollte die Metaphysik auf den „Königsweg der Wissenschaft" bringen.*

Anlaß zu Kants Unternehmen war die oft beklagte Beobachtung, daß die Metaphysiker trotz jahrhundertelanger Bemühung der scharfsinnigsten Denker nicht zu einem Konsens gelangt sind: „Der Schauplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik" (Vorrede zur 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft). In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Metaphysik, sehr zu ihrem Nachteil, von den Wissenschaften. Hier sind Argumentationsverfahren entwickelt worden, die es gestatten, divergierende Meinungen kritisch zu prüfen und so zu Ergebnissen zu gelangen, die jeden überzeugen, der über die notwendigen Informationen verfügt und in die entsprechenden Weisen des Argumentierens eingeübt ist. Soll man angesichts dieser Differenz zwischen der Metaphysik und den Wissenschaften die metaphysischen Probleme endgültig als unlösbar erklären? Damit wollte Kant sich nicht abfinden: „Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann" (aus der gleichen Vorrede).

Freilich muß man der Metaphysik, wenn sie über ihren unbefriedigenden Zustand hinauskommen soll, eine neue Gestalt geben. Erst dann wird sie die gleiche Sicherheit des Weges finden, die die Wissenschaften längst gefunden haben. Kant stellt sich die Aufgabe, eine solche neue Gestalt der Metaphysik vorzubereiten. Darum faßt er die wichtigsten Ergebnisse seiner „Kritik der reinen Vernunft" in einem zweiten, kleineren Werk zusammen, das den Titel trägt „Prolegomena (d.h. Vorreden) zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können".

2. *Kant wollte die sittliche Praxis und den religiösen Glauben vor dem Skeptizismus bewahren.*

Die Absicht, der Metaphysik eine neue Gestalt zu geben, könnte als eine bloße Angelegenheit der Gelehrten erscheinen: Sie dient dem „Interesse der Schulen". Weit wichtiger erscheint Kant das „Interesse der Menschen", freilich nicht ihr selbstsüchtiges Interesse, ihre Bedürfnisse auf Kosten anderer zu befriedigen, sondern ihr moralisches Interesse, in dieser Welt Aufgaben zu finden, denen sie sich in freiem Entschluß hingeben können, und ihr religiöses Interesse, den Grund einer Hoffnung zu finden, die den Menschen sicher sein läßt, daß nichts von dem, was er aus moralischer Gesinnung tut, vergeblich getan ist.

Daß es eine Aufgabe des Philosophen sein kann, auf solche Weise nicht nur dem theoretischen „Interesse der Schulen", sondern auch dem sittlichen und religiösen

„Interesse der Menschen" zu dienen, ergibt sich wiederum aus der Erfahrung vom Erfolg der Wissenschaften. All das, woran dem Menschen in sittlicher und religiöser Hinsicht gelegen ist, kommt in derjenigen Welt, mit der es die Wissenschaft zu tun hat, nicht vor. Vor allem kommt in dieser Welt streng kausal geordneter Prozesse die sittliche Freiheit nicht vor. In dieser Welt, in der nur als wirklich anerkannt werden kann, was sich durch Beobachtung und Experiment als wirklich ausweisen läßt, hat weder Gott noch die Seele einen Platz. „Gott", „Seele", „Freiheit", „Pflicht" erscheinen dann als rein subjektive Vorstellungen, ohne objektive Geltung. Was man erforschen kann, ist nicht der Wahrheitsgehalt dieser Vorstellungen, sondern nur ihr Zustandekommen. Dieses Zustandekommen solcher Gefühle sucht man dann teils psychologisch, teils soziologisch zu erklären.

Vielleicht bemerken wir heute noch deutlicher als Kant die mögliche Bedrohung, die von dem Anspruch der Wissenschaft ausgehen kann, sie allein könne die Grenze bestimmen, die das „bloß Subjektive" vom „objektiv Gültigen" trennt. Was der Mensch als seine freie Entscheidung erlebt, verwandelt sich, wenn die Wissenschaften vom Menschen es zu ihrem Gegenstand machen, in eine Funktion seines Gehirns oder in einen Reflex auf die Überlebensbedingungen in einer Gesellschaft. Was der Mensch als Inhalt einer religiösen Glaubensgewißheit erlebt, verwandelt sich, wenn es zum Gegenstand der Wissenschaften vom Menschen gemacht wird, in einen Reflex frühkindlicher Sozialisationsformen – mögen diese in dem „Urvertrauen" liegen, das das Kind seiner Mutter entgegengebracht hat, und für das der Erwachsene sich nun einen übermenschlichen Gegenstand sucht, oder mögen sie durch jenes Gefühl der Abhängigkeit bestimmt sein, in welchem das Kind seine Machtlosigkeit gegenüber seinen Eltern bemerkt.

Kants vielzitierter Satz: „Ich mußte das Wissen einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen" ist nicht Ausdruck eines Irrationalismus der religiösen Gefühle; davon war Kant weit entfernt. Dieser programmatische Satz ist Ausdruck der Erfahrung, daß das, was in der Welt der Wissenschaft nicht vorkommt, für den Menschen in sittlicher und religiöser Hinsicht gerade das Entscheidende ist. Und seine Absicht war es, dem Menschen gute, rational ausweisbare Gründe an die Hand zu geben, die es ihm gestatten, sich nicht nehmen zu lassen, was die Wissenschaft zur bloß subjektiven Vorstellung ohne objektiven Wahrheitsgehalt zu machen droht. Kant wollte dem Menschen zeigen, daß er mit guten Gründen von der eigenen Freiheit, von seiner Hoffnung auf ein ewiges Leben und von der Existenz Gottes sagen kann: „Ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen" (Kritik der praktischen Vernunft A 258).

3. *Kant wollte die menschliche Vernunft in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch an ihre Endlichkeit erinnern und ihr zugleich jene Hoffnung geben, die nötig ist, um im Bewußtsein von dieser Endlichkeit die Gewißheit vom Wahren und Guten nicht zu verlieren.*

Den Anlaß dazu, sich ein solches Ziel der philosophischen Argumentation zu setzen, bot wiederum der Absolutheitsanspruch der Wissenschaft, die als Wissen nur gelten läßt, was sich mit ihren Methoden als wahr erweisen läßt. Das Selbstbewußtsein der Freiheit und die gläubige Gewißheit, unter Gottes Anrede und Verheißung zu stehen, erschienen, an diesem Wahrheitsanspruch der Wissenschaft gemessen, als Ausdruck eines bloß subjektiven Meinens. Kants Argumentation hat deswegen eine zweifache Stoßrichtung:

Gegenüber einer sich absolut setzenden Wissenschaft galt es nachzuweisen, daß auch sie eine Leistung der endlichen Vernunft ist, die in all ihren Fragestellungen, Verfahren und Ergebnissen von der unendlichen Vernunft Gottes verschieden bleibt. Von der Art, wie eine solche unendliche Vernunft, ein „intellectus archetypus", die Welt und die Dinge und Menschen in dieser Welt erkennt, fehlt uns jeder Begriff. Hier liegt der Grund für Kants Unterscheidung zwischen den „Erscheinungen für uns" (nämlich für unsere endliche Vernunft) und den „Dingen an sich" (nämlich der Weise, wie das Sein und Wesen der Dinge aus dem schöpferischen Hinblick Gottes hervorgehen).

Gegenüber dem Versuch, das Selbstbewußtsein des Menschen von seiner Freiheit und die gläubige Gewißheit, unter Gottes Anrede und Zusage zu stehen, zu einem bloß subjektiven Meinen herabzusetzen, galt es nachzuweisen, daß dieser Versuch auf einer falschen Alternative beruht: Ihm liegt das Vorurteil zugrunde, alles, was nicht in einem wissenschaftlichen Sinn „Wissen" genannt werden kann, sei ein bloß subjektives „Meinen". Demgegenüber mußte gezeigt werden, daß es eine dritte Möglichkeit gibt, sich erkennend auf das Wirkliche zu beziehen: den Akt des Glaubens, der in seinem Zentrum die Gewißheit einer Hoffnung ist, die sich vom Wissen ebenso deutlich unterscheidet wie vom bloßen Meinen. Der Abschnitt in der Kritik der reinen Vernunft „Vom Meinen, Wissen und Glauben" ist dieser Absicht gewidmet. Dabei wußte Kant sich in Übereinstimmung mit der biblischen Auffassung vom Glauben, die in der Definition zum Ausdruck kommt: „Es ist aber der Glaube ein Feststehen in dem, worauf man hofft, und ein Überzeugtsein von Tatsachen, die sich unseren Blicken entziehen" (Hebr 11, 1; zitiert in Luthers Kleinem Katechismus).

II. Wie ist Kant vorgegangen?

1. *Den Ansatz seiner Argumentation fand Kant in einer Analyse der empirischen Wissenschaft selbst.*

Die Wissenschaft ist, auch wenn sie dies oft nicht bemerkt, ein Ausdruck der Endlichkeit der Vernunft. Diese schaut nicht, wie Gott, unmittelbar das Wesen der Dinge, sondern muß sich ihre Erkenntnis mühsam durch die „Bearbeitung" subjektiver Erlebnisse (Kant nennt sie „Sinnes-Affektionen") erwerben. Diese Bear-

beitung geschieht mit Hilfe von Begriffen oder „Kategorien". Ein Beispiel dafür ist der Begriff der „Kausalität", d.h. der Verknüpfung von Bedingungen und Folgen.

Die Wissenschaft kann sich beispielsweise dann, wenn sie erkennen will, wo und wann ein Ereignis stattgefunden hat, nicht auf den unmittelbaren Eindruck verlassen. Kant war erfolgreicher Astronom. Die Theorie der Entstehung des Planetensystems, die Kant und Pierre Laplace (1749–1827) unabhängig voneinander entwickelt haben, ist in ihren Grundzügen bis heute in Kraft. Gerade deswegen wußte Kant: Was wir beim Blick in den bestirnten Himmel gleichzeitig sehen, zeigt uns Orte und Zustände der Sterne, die untereinander sehr ungleichzeitig sind. Denn die Lichtstrahlen waren viele „Lichtjahre" unterwegs, ehe sie uns erreichten, und sind von den Sternen, die von uns verschieden weit entfernt sind, zu sehr verschiedenen Zeiten ausgesandt worden. Erste Versuche, die Lichtgeschwindigkeit zu bestimmen, sind schon 100 Jahre vor Kant unternommen worden und haben zu guten Annäherungswerten geführt. Um die Sterne zu lozieren und ihre Zustände zu datieren, müssen wir die Kategorie von Ursache und Wirkung benutzen und fragen: Wie und unter welchen Bedingungen kam der Eindruck, den wir heute empfangen, zustande? Erst diese Anwendung der Kausalkategorie macht wissenschaftliche Erkenntnis der Sterne möglich.

Es ist kaum nötig zu betonen, daß dies für die experimentellen Wissenschaften in besonderem Maß gilt. Wir gehen von der Beobachtung zum Experiment über, indem wir planmäßig die Bedingungen verändern, unter denen die Ereignisse, die wir untersuchen, ablaufen. Was wir herausfinden wollen ist, ob und wie sich die Veränderung dieser Bedingungen auf den veränderten Ablauf der Ereignisse auswirkt. Wir können kein einziges Experiment machen, ohne zweierlei vorauszusetzen: daß zwischen Bedingungen und Folgen ein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht und daß gleiche Bedingungen gleiche Folgen haben. Ohne Kausalkategorie gäbe es keine wissenschaftliche Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten in der Natur.

Entsprechendes gilt von der historischen Erkenntnis. Wenn wir nicht fragen: Wann und wo haben wir Kenntnis von einem historischen Ereignis gewonnen?, sondern wissen wollen: Wann hat dieses Ereignis wirklich stattgefunden?, müssen wir die Kategorie von Ursache und Wirkung benutzen und fragen: Welches waren die Bedingungen, unter denen dieses Ereignis stattfinden konnte? Dann konnte dieses Ereignis nicht früher stattfinden als seine Bedingungen. Und welche anderen Ereignisse waren durch dieses, das wir untersuchen wollen, bedingt? Dann konnte dieses Ereignis nicht später stattgefunden haben als seine Folgen. Wir datieren nach den Grenzpunkten „nicht früher als ..." und „nicht später als ...", und wir gewinnen diese Grenzpunkte durch Anwendung des Kausalbegriffs. Ohne die Kausalkategorie gäbe es keine Wissenschaft vom Vergangenen, also keine Geschichtswissenschaft.

Daß die menschliche Vernunft darauf angewiesen ist, ihre Erkenntnisse auf dem mühsamen Weg der Anwendung von Kategorien auf sinnenhaft gewonnene Infor-

mationen zu gewinnen, ist ein Anzeichen ihrer Endlichkeit. Daß sie dazu fähig ist, ist zugleich ein Anzeichen dafür, daß sie kein Teil derjenigen Welt ist, die sie erkennt: Immer dann, wenn wir etwas erkennen, ist die Vernunft schon tätig geworden. Sie ist kein Gegenstand dieser Erkenntnis, sondern deren vorangehende Bedingung. Darum erkennt diese Vernunft sich selbst und die Weise, wie sie tätig wird, nicht aus der Empirie, sondern in der Reflexion auf deren Bedingungen. Ihre Begriffe und die Zielvorstellungen, die ihren Gebrauch regeln, (Kant nennt sie „Ideen") sind von vornherein im Spiel, wenn der Prozeß des Erkennens beginnt. „Von vornherein" ist die deutsche Übersetzung von „a priori". Die Vernunft kommt in der Welt, die wir wissenschaftlich erkennen, nicht vor, weil sie kein Teil dieser Welt ist, sondern ihr „Apriori".

Von diesen „apriorischen" Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens handelt nun jene neue Metaphysik, die Kant zustandebringen will. Diese Metaphysik braucht sich nicht dadurch entmutigen zu lassen, daß ihr Gegenstand in der Objektwelt wissenschaftlicher Forschung nicht vorkommt. Er kann dort gar nicht vorkommen, weil er allem, was wissenschaftlich erkannt werden kann, ermöglichend vorausliegt. Dennoch wird diese neue Metaphysik „als eine Wissenschaft auftreten können". Sie beweist die objektive Gültigkeit ihrer Aussagen dadurch, daß sie deutlich macht: Wer diese Aussagen bestreiten wollte, könnte auch nicht mehr angeben, worauf die unbezweifelbaren Ergebnisse der Wissenschaft beruhen.

2. *Von der „denkenden Sache" zum reinen Akt „Ich denke".*

Die Gegenstände, an denen wir unsere subjektiven Meinungen kritisch messen müssen, können uns nur gegenübertreten, wenn wir schon anschauend und denkend tätig sind. Daraus entsteht die Frage: Wer ist es, der diese Tätigkeiten vollzieht? Wer schaut an? Wer denkt? Auf diese Frage wird jeder von uns antworten: Das bin ich. Aber wenn diese Tätigkeiten Bedingungen sind, die all unseren Beziehungen auf Gegenstände ermöglichend vorausliegen, können sie selber keine solchen Gegenstände sein. „Das Ich" und seine Tätigkeiten kommen in der Welt, die wir erkennen, nicht vor. (Übrigens hat dies Ludwig Wittgenstein, mehr als 100 Jahre nach Kant, auf die Formel gebracht: „Das Auge siehst du nicht"). Dann aber ist dieses „Ich" keine Sache neben anderen Sachen, keine „denkende Sache" (res cogitans), die neben den „ausgedehnten Sachen" (res extensae) in der Welt vorkommen könnte. Was wir von diesem „Ich" wissen, ist der Vorgang dieser Tätigkeit selbst. Was wir von ihm erkennen, ist kein „denkendes Ich", sondern der reine Akt „Ich denke". Das Bewußtsein von dieser Tätigkeit ist die Bedingung dafür, daß wir den Unterschied zwischen diesem Akt und seinen Gegenständen erfassen. Nur so können wir fragen, ob wir „gegenstandsgemäß" anschauen und denken; nur so können wir nach Wahrheit fragen. „Das ‚Ich denke' muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (Kritik der reinen Vernunft B 131) – nämlich dann, wenn ich fähig sein soll, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden.

Von welcher Art ist dieser Akt „Ich denke"? Es ist ein Akt des Gebrauchs von Begriffen. Begriffe zu gebrauchen, ist eine Tätigkeit des Verstandes. Dieser Begriffsgebrauch ist von gewissen Zielvorstellungen geleitet, die Kant „Ideen" nennt: zum einen von der Zielvorstellung, alles Gegebene in einen umfassenden Gesamtzusammenhang einzuordnen. Diesen umfassenden Gesamtzusammenhang nennt Kant „Welt". Zum anderen von der Zielvorstellung, alles Gedachte in die widerspruchsfreie Einheit des Aktes „Ich denke" aufzunehmen. Solche Zielvorstellungen zu bilden und den Verstand auf diese Ziele zu leiten, ist die Tätigkeit der Vernunft. Das „Ich denke" ist, so verstanden, eine Tätigkeit des von der Vernunft geleiteten Verstandes.

Nur was in diesem doppelten Zusammenhang der „Welt" und des „Ich denke" seine eindeutig bestimmte Stelle findet, kann uns so gegenübertreten, daß es für uns zum Maßstab wird, an dem wir unsere Meinungen messen müssen, um sie als wahr oder falsch zu beurteilen. Die Tätigkeit des von der Vernunft geleiteten Verstandes schafft erst die Möglichkeit solcher Maßgeblichkeit, mit der unsere Objekte uns begegnen. Diese Maßgeblichkeit heißt „Objektivität". Insofern ist, so befremdlich das auch klingen mag, das Denken des Subjekts die Voraussetzung für die Objektivität der Objekte, das heißt für diejenige widerständige Eigenständigkeit, mit der sie uns gegenübertreten und uns immer wieder zu einer Korrektur unserer subjektiven Meinung nötigen. Wer nicht denkt, bleibt bei seinen subjektiven Eindrücken und Vorstellungen stehen. Nur wer denkt, gibt den Objekten Raum, damit sie uns gegenübertreten und ihren Anspruch auf Maßgeblichkeit geltend machen können. Nur wer schon denkt, gewinnt jenen Blick auf Personen, Dinge und Sachverhalte, der notwendig ist, damit diese ihm „zu denken geben". „Denken" aber schließt ein, daß wir einen Zusammenhang aufbauen, innerhalb dessen die Objekte einen „Stellenwert" gewinnen. Nur in einem solchen Zusammenhang „haben sie uns etwas zu sagen".

Daraus aber folgt: Nichts kann uns in solcher Objektivität gegenübertreten, was sich dem durch Ideen und Begriffe aufgebauten Zusammenhang nicht einfügt. Darum ist apriori gewiß, daß alle Objekte so geartet sind, daß sie der formalen Struktur dieses doppelten Zusammenhangs entsprechen. Die durch Verstand und Vernunft aufgebaute Form dieses Zusammenhangs definiert die Bedingungen, unter denen uns etwas als „objektiv gültig" begegnen kann. Das ist der Sinn der Behauptung Kants, der von der Vernunft geleitete Verstand „schreibe den Objekten ihre Gesetze vor". Aber diese Gesetzgebung betrifft nur die Form des Zusammenhangs, in dem alle Objekte ihre Stelle finden müssen. Die Inhalte, die wir erkennen wollen, müssen wir uns geben lassen. Die rein formale Gesetzgebung des von der Vernunft geleiteten Verstandes schafft die Voraussetzungen dafür, daß wir uns hinsichtlich der Inhalte nach den Objekten richten können und so zu wahrer Erkenntnis gelangen.

Diese formale Selbstgesetzgebung („Autonomie") der Vernunft ist der diametrale Gegensatz zu aller Willkür des Meinens und Wünschens. Das zeigt sich wiederum

am deutlichsten an der Weise, wie wir zu wissenschaftlichen Erkenntnissen gelangen. Einen Satz durch Argumente zu begründen, bedeutet: die Meinung, die er aussagt, so sehr den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen, daß es gleichgültig ist, wer diesen Satz ausspricht. Der Anspruch, ein solcher Satz sei wahr, wird nicht im Namen des Individuums erhoben, sondern im Namen der allgemeinen Menschenvernunft. Und das Individuum beschränkt sich darauf, nur das als wahr zu behaupten, was es „im Namen aller Vernunftsubjekte" sagen kann. Darauf beruht die „zwingende" Kraft des Arguments: Das Individuum „muß" die Wahrheit eines durch Argumente erwiesenen Satzes anerkennen, wenn es über die entsprechenden Informationen verfügt und sich bei der Deutung dieser Informationen „auf den Standpunkt der allgemeinen Menschenvernunft" erhoben hat. Darin liegt ein geradezu asketischer Akt des erkennenden Subjekts. Es drängt dem Hörer nicht seine individuellen Überzeugungen auf, sondern beschränkt sich darauf, nur zu sagen, was es „im Namen aller" sagen kann.

Damit hat Kant den Übergang vom theoretischen zum praktischen Vernunftgebrauch gewonnen. Wie man die oberste Regel des theoretischen Vernunftgebrauchs auf die Formel bringen kann: „Behaupte nichts, was du nicht im Namen aller Vernunftsubjekte behaupten kannst", so kann man die oberste Regel des praktischen Vernunftgebrauchs auf die Formel bringen: „Wolle nichts, was du nicht im Namen aller Vernunftsubjekte wollen kannst." Das ist der Sinn des „kategorischen Imperativs", für den Kant mehrere Formulierungen vorschlägt, darunter diese: „Handle so, daß die Maxime (d.h. Regel) deines Handelns jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (Kritik der praktischen Vernunft A 54).

3. *Kants Verständnis der Freiheit*

Aus dem Gesagten wird zugleich Kants Verständnis der Freiheit deutlich: Sie ist Selbstgesetzgebung der Vernunft, die die unbedingte Unterwerfung des Individuums verlangt. Was soeben als der „asketische" Zug des wissenschaftlichen Erkennens beschrieben worden ist, bestimmt auch den „asketischen" Zug der Kantschen Moral: Alle objektive Geltung theoretischer Aussagen und praktischer Handlungsanweisungen beruht auf der Unterwerfung des Individuums unter die Gesetze der Vernunft in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch. Dabei ist sowohl die Gesetzgebung der Vernunft als auch die Selbstunterwerfung des Individuums frei in einem doppelten Sinn: Sie sind frei *von* allem bestimmenden Einfluß der Objekte; und sie sind frei *für* die Gestaltung dieser Objektwelt.

Kants Verständnis des Willens wird deutlich, wenn man sich an die alte Definition erinnert: „Wollen" heißt „mit Vernunft erstreben". Dabei ist es dieselbe Vernunft, die in ihrem theoretischen Gebrauch zur Erkenntnis des Wahren und in ihrem praktischen Gebrauch zur Erkenntnis des Guten führt. „Das Wahre" ist, immer noch im Sinn des traditionellen Verständnisses, die Weise, wie die Menschen,

Dinge und Sachverhalte, denen wir begegnen, zum Maßstab unserer subjektiven Ansichten werden. „Das Gute" aber ist die Weise, wie die Menschen, Dinge und Sachverhalte, die uns begegnen, uns verpflichtend in Anspruch nehmen und dadurch zum Maßstab unserer subjektiven Absichten werden.

Dieses traditionelle Verständnis des Wahren und Guten wird von Kant nicht bestritten, wohl aber nach seinen Bedingungen befragt. Wir müssen immer schon denken, wenn wir nicht bei unseren subjektiven Ansichten stehenbleiben, sondern fähig werden wollen, den Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge zu erfassen, an dem wir diese unsere Ansichten kritisch messen. Wir müssen immer schon wollen, d.h. mit Vernunft streben, wenn wir nicht bei unseren subjektiven Absichten stehenbleiben, sondern fähig werden wollen, in der Begegnung mit Menschen, Dingen und Sachverhalten konkrete Gestalten der sittlichen Pflicht zu entdecken, an der wir diese unsere subjektiven Absichten kritisch prüfen. Nur dem vernunftgeleiteten Blick in die Welt zeigen sich Objekte in ihrer Objektivität; nur dem „vernünftigen Streben" zeigen sich Menschen, Dinge und Sachverhalte als konkrete Gestalten des verpflichtenden Anspruchs, den wir zu erfüllen haben. Insofern ist der Akt „Ich denke" die Bedingung der Objektivität der Erkenntnisgegenstände, der vernunftgeleitete Akt „Ich will" die Bedingung der Objektivität der entdeckten Pflicht.

Daraus folgt für Kants Verständnis der Freiheit: Wenn oben gesagt wurde, der Akt „Ich denke" kommt nicht als ein Objekt unter anderen Objekten in der Welt vor, die wir erkennen, sondern ist die Bedingung dafür, daß uns Objekte begegnen, dann gilt, daß die Objekte, die wir erkennen, nicht die bestimmenden Ursachen sind, aus denen dieser Akt hervorgehen könnte. Dieser Akt ist frei *von* allem bestimmenden Einfluß dieser Objekte, denn er liegt ihnen, sie ermöglichend, voraus. Aber Objekte können uns nur begegnen, wenn dieser Akt „Ich denke" schon stattgefunden hat und jenen Zusammenhang aufbaut, innerhalb dessen sie den Anspruch geltend machen können, Maßstäbe zu sein, an denen wir unsere subjektiven Ansichten kritisch messen müssen. Dieser Akt „Ich denke" definiert die Form, der alle Objekte entsprechen müssen, um uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung zu begegnen. Der Akt „Ich denke" ist frei *für* die Bestimmung der Form all dessen, was uns in solcher Weise begegnet.

Entsprechendes gilt für den vernunftgeleiteten Akt „Ich will". Auch dieser Akt kommt unter den Objekten, die wir wollen, nicht vor, sondern ist die Bedingung dafür, daß uns Objekte mit dem Anspruch begegnen können, auf vernünftige Weise gewollt zu werden, also den konkreten Inhalt unserer Pflichten darzustellen. Darum sind die Objekte, die wir auf vernünftige Weise wollen, nicht die bestimmenden Ursachen, aus denen dieser Akt „Ich will" hervorgeht. Dazu müßten sie uns schon mit dem Anspruch „gut", also sittlich verpflichtend zu sein, gegeben sein. Sie sind uns aber in dieser Weise erst gegeben, wenn wir unsere subjektiven Absichten schon dem Gesetz der Vernunft unterworfen haben. Unser Blick in die Welt muß schon von dieser Unterwerfung unter das Gesetz der Vernunft geleitet sein,

wenn wir in dieser Welt Inhalte der Pflicht entdecken sollen. Deshalb ist dieser Akt des vernünftigen „Ich will" frei *von* allem bestimmenden Einfluß der Objekte, ebenso wie der Akt „Ich denke" *von* diesem bestimmenden Einfluß frei ist.

Aber Objekte können uns nur als sittlich maßgebliche Gegenstände in der Qualität des Guten begegnen, wenn dieser Akt des vernünftigen „Ich will" schon stattgefunden hat. Auch dieser Akt baut jenen Zusammenhang erst auf, innerhalb dessen uns Objekte mit dem Anspruch des Verpflichtenden begegnen können. Deshalb ist dieser Akt „Ich will" frei *für* die Bestimmung der Form jenes Gesamtzusammenhangs, in dem alles seine Stelle finden muß, was für uns zum Gegenstand einer Verpflichtung werden soll: des „Reichs der Zwecke".

Denn auch für die sittliche Praxis gilt, was für die theoretische Erkenntnis gesagt worden ist: Es ist die Tätigkeit des von der Vernunft geleiteten Verstandes, durch die wir den Übergang vom bloß Subjektiven zum objektiv Gültigen vollziehen. Im theoretischen Vernunftgebrauch gewinnen wir diesen Übergang, indem wir die Inhalte unseres subjektiven Meinens daraufhin prüfen, ob ihnen ein eindeutiger Ort im geordneten Zusammenhang der „Welt" zugewiesen werden kann. Im praktischen Vernunftgebrauch werden wir fähig, den Übergang von bloß subjektiven Absichten zur Erkenntnis objektiv geltender Pflichten zu vollziehen, indem wir diese subjektiven Absichten daraufhin prüfen, ob sie geeignet sind, dem Aufbau einer „moralischen Weltordnung" zu dienen. Denn diese moralische Weltordnung ist die „Idee", d.h. die leitende Zielvorstellung des praktischen Vernunftgebrauchs. Und die Begriffe des praktischen Verstandesgebrauchs sind Anweisungen, die einzelnen sittlichen Pflichten, die wir entdecken, als konkrete Formen zu begreifen, wie wir einen Beitrag zur Aufrichtung einer solchen moralischen Weltordnung leisten. Die Regel, für uns nichts zu wollen, was wir nicht im Namen aller Vernunftsubjekte wollen können, benennt die Bedingung, unter die wir unsere Absichten stellen müssen, wenn wir der Aufrichtung der moralischen Weltordnung dienen wollen.

Freilich muß schon an dieser Stelle angedeutet werden: Man kann fragen, ob der Zusammenhang der einzelnen Pflichten und ihre Zuordnung zur Idee der „moralischen Weltordnung" angemessen beschrieben wird, wenn man dafür die Begriffe von „Mittel" und „Zweck" benutzt. Dies hat Kant in der Kritik der praktischen Vernunft versucht, indem er die moralische Weltordnung als „Endzweck", die einzelnen guten Taten als die geeigneten „Mittel" beschrieb. Es scheint zweifelhaft, ob damit die Würde der einzelnen, aus reiner sittlicher Gesinnung hervorgehenden Tat angemessen zur Sprache kommt.

An einer vereinzelten, aber bedenkenswerten Stelle in seinem späten Werk „Der Streit der Fakultäten" hat Kant auf eine andere Weise versucht, den Gesamtzusammenhang aller Pflichten zu beschreiben. Dort nennt er die moralische Weltordnung das „Reich Gottes" und spricht die Überzeugung aus, daß die sittliche Tat „nicht selbst als Ursache des letzteren (des Reiches Gottes) sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon) an-

gesehen werden müsse" (Der Streit der Fakultäten, Akad. Ausg. Bd. VII, 84). Es verdient Aufmerksamkeit, daß Kant sich an dieser Stelle zentraler Begriffe der christlichen Sakramentenlehre bedient, um den Zusammenhang der einzelnen guten Taten zur sittlichen Idee zu beschreiben. Es wird zu zeigen sein, daß damit der Übergang von der Ethik zum „praktischen Vernunftglauben" vollzogen ist.

Unerachtet dieser unterschiedlichen Deutungen des Gesamtzusammenhangs, in dem alle einzelnen Pflichten ihre Stelle finden müssen, kann jedoch festgestellt werden: Wie Kant aus der Analyse des Aktes „Ich denke", seiner Begriffe und Ideen die Möglichkeit gewann, „Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik" zu schreiben und dieser die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften" folgen zu lassen, so gewann er aus der Analyse des sittlichen Wollens die Möglichkeit, eine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu schreiben und auf dieser Grundlage eine „Metaphysik der Sitten" zu errichten, die nicht nur eine „Tugendlehre", sondern auch eine „Rechtslehre" umfaßte. Wenn sich herausstellt, daß der Akt der Freiheit nicht gefunden werden kann, wenn man ihn in irgendwelchen Lücken in den Kausalreihen der Welt sucht, braucht das „Interesse der Menschen" an Freiheit und Sittlichkeit nicht in skeptische Verzweiflung zu verfallen. Der Akt der Freiheit kann dort gar nicht gefunden werden, weil er kein Teil der Objektwelt ist, sondern die Bedingung, unter der allein der Gesamtzusammenhang aller Objekte des sittlichen Wollens, das „Reich der Zwecke", aufgebaut werden kann.

4. *Die Dialektik der Freiheit und der Vernunftglaube*

Es ist kein Zufall, daß Kant, trotz aller Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, in der Kritik der praktischen Vernunft den Begriff des „Reichs der Zwecke" benutzt, um den Zusammenhang zwischen den einzelnen Pflichten zu beschreiben und ihren Ort in der „Welt" zu bestimmen, in der diese Pflichten ihre Stelle finden müssen. Das Sittengesetz als oberste Regel des *praktischen* Vernunftgebrauchs verlangt ja von uns nicht nur die Reinheit der Gesinnung, sondern auch die Wirksamkeit der Tat. Und um wirksam zu sein, muß die Tat ihren Ort in jenem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen finden, den wir im *theoretischen* Vernunftgebrauch erfassen:

> Dabei machen wir freilich die Entdeckung, daß „alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu unseren Absichten zu gebrauchen, richtet" (Kritik der praktischen Vernunft A 204 f.).

Daraus entsteht ein erster Gegensatz innerhalb der sittlichen Pflichten selbst. Wir sind moralisch verpflichtet, unsere Willensentscheidungen ausschließlich nach dem Sittengesetz zu treffen, dessen Verpflichtungskraft nicht unter Bedingungen gesetzt werden kann. Konkreter gesagt: Es ist moralisch verboten, nur das für sittlich „gut" zu halten, was in den Kausalreihen der Welt, wie sie ist, Erfolg verspricht. Andererseits sind wir moralisch verpflichtet, das erkannte Gute wirksam zu tun. Das macht

es nötig, uns nach den Bedingungen zu richten, von denen die Wirksamkeit der guten Tat abhängt. Das bedeutet: An der doppelten moralischen Verpflichtung, die Reinheit der moralischen Gesinnung zu wahren und zugleich Verantwortung für die Wirksamkeit unserer Taten zu übernehmen, zerbricht die Einheit des sittlichen Gebots.

Dazu kommt ein zweiter Gegensatz, der den ersten verstärkt und auf den Kant im Lauf seines Lebens immer deutlicher aufmerksam geworden ist: Der Wirksamkeit der sittlichen Tat tritt in der Welt, wie sie ist, der Widerstand derer gegenüber, die egoistische Ziele verfolgen. Und die Erfahrung lehrt, daß in der Welt, wie sie ist, die Gewissenlosen es leichter haben, ihre Ziele zu erreichen als die Gewissenhaften. Es scheint aussichtslos, das sittlich gebotene Gute gegen den Widerstand derer durchzusetzen, die sich nicht an die Regeln der Moral halten. Wenn wirksames sittliches Handeln möglich sein soll, dürfen wir uns mit diesem „Lauf der Welt" nicht abfinden, sondern müssen versuchen, eine andere, „moralische Weltordnung" zu schaffen oder wenigstens zur Entstehung einer solchen moralischen Weltordnung beizutragen, in der nicht länger das Gute zur Erfolglosigkeit verurteilt ist.

Damit aber verändert sich der Begriff des Ziels, auf das unsere guten Taten ausgerichtet sind. Für die Moralphilosophie der Antike, des Mittelalters und noch der frühen Neuzeit galt „die Welt" als wohlgeordnet. Innerhalb dieser guten Welt kommen zwar einzelne böse Taten vor; diese verstoßen gegen die Regeln, nach denen diese Welt aufgebaut ist, können sie aber nicht ganz zerstören. Die einzelne gute Tat kann dann dazu beitragen, gewisse Störungen einer im Ganzen nach wie vor guten Welt zu heilen. Sich so zu verhalten, wie es den Gesetzen der wohlgeordneten Welt entspricht, gegebenenfalls auch Störungen dieser guten Weltordnung zu beseitigen, ist so verstanden das Ziel des moralischen Handelns. Jetzt aber, aufgrund der Erfahrung, daß in der bestehenden Welt immer wieder Sittlichkeit Machtlosigkeit zur Folge hat, entsteht das Bewußtsein, diejenige Ordnung der Welt, in der die gute Tat ihre Wirkung erreicht, sei nicht gegeben, sondern aufgegeben. Das Ziel des moralischen Handelns besteht dann nicht nur darin, in der gegebenen Welt gute Taten zu tun, sondern einer anderen Weltordnung zu dienen, die nun erst „moralische Weltordnung" heißen kann.

Es ist deutlich, daß dies das Ziel der Französischen Revolution gewesen ist. „Die Tugend" sollte politisch wirksam werden; und dazu schien es nötig, eine neue Weltordnung aufzurichten. Dazu aber war es unvermeidlich, den Widerstand derer, die diese Weltordnung nicht wollten, zu brechen. Das Mittel dazu hieß „Abschreckung", französisch „la terreur". Die Revolutionäre haben diesen Ausdruck ganz ohne Scheu dazu verwendet, eine ihrer Aufgaben zu beschreiben. Der Terror der Französischen Revolution ist so aus der Moralität der Revolutionäre hervorgegangen – und hat sie zugleich um den Erfolg ihrer Absichten betrogen. Sie wollten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; aber sie schufen die blutige Gewaltherrschaft einer revolutionären Elite:

Die Revolution war „mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt …, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde" (Der Streit der Fakultäten, Akad. Ausg. Bd. VII, 85).

Der schon zitierte Satz, wonach die sittliche Tat sich zu ihrem Ziel nicht so verhalten kann wie das Mittel zum Zweck, sondern nur so, wie das „signum rememorativum, demonstrativum et prognostikon" zu dem, was es bezeichnet, ist aus dem Erschrecken über diesen Umschlag von der Moralität in den Terror zu erklären. Aber er bezeugt zugleich den Willen, auf die Ziele der Revolution, auf das wirksame Handeln im Dienst einer kommenden moralischen Weltordnung, nicht zu verzichten. Die Lösung lautet: Wer die moralische Weltordnung „machen" will, richtet sie zugrunde. Aber sie wirksam zu bezeugen, ähnlich wie die Sakramente wirksame Zeichen des göttlichen Heilshandelns sind, ist die bleibende menschliche Aufgabe.

Es ist wohl kaum ein Zufall, daß zwischen die Erscheinungsjahre der Kritik der reinen Vernunft (1781) und der Schrift „Der Streit der Fakultäten" (1798) das Schicksalsjahr 1793 fiel, in dem dieser Umschlag der Französischen Revolution in den Terror geschah. Schon in der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant das Problem beschrieben: Die moralische Weltordnung kann nicht kausal als Folge einer Summe von guten Taten erreicht werden. Und doch muß der Handelnde hoffen dürfen, daß er durch seine guten Taten einen wirksamen Beitrag zur Erreichung dieser Weltordnung leistet; sonst wäre das Sittengesetz, das ihn zu wirksamem sittlichen Handeln aus reiner sittlicher Gesinnung verpflichtet, „auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich selber falsch" (Kritik der praktischen Vernunft A 205). Diese Hoffnung richtet sich darauf, daß der Gesetzgeber des Sittengesetzes zugleich der Gesetzgeber der Weltordnung sei, und daß dieser eine Gesetzgeber beider Gesetze dafür sorgen werde, daß die gute Tat, auf einem uns ganz unbekannten Weg, der Heraufkunft der moralischen Weltordnung dienen werde.

Dann leisten wir einen solchen Dienst zwar „nicht unmittelbar", als ginge die moralische Weltordnung kausal aus unseren guten Taten hervor, aber doch „vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur", der die gute Tat mit dem guten Zweck in einen zwar von uns nicht erkennbaren, aber dennoch „notwendigen Zusammenhang" bringt (Kritik der praktischen Vernunft A 207). In Kants Spätschrift „Der Streit der Fakultäten" wurde der schon erwähnte Begriff des „signum rememorativum, demonstrativum et prognostikon", der der christlichen Sakramentenlehre entnommen ist, in den philosophischen Kontext übernommen. Dies geschah, um den zunächst noch unbestimmten Zusammenhang deutlicher anzugeben, der zwischen dem, was wir tun, und dem, was wir erhoffen, besteht.

Der Glaube, der kein Wissen ist, braucht deswegen nicht zu befürchten, als Ausdruck eines bloß subjektiven Meinens zu erscheinen, sondern darf sich als Ausdruck eines „Feststehens im Erhofften" verstehen, das notwendig ist, wenn sittliches Handeln möglich sein soll.

III. Was hat Kant erreicht?

Rückschauend kann gesagt werden: Kant hat auf seine Art alle drei zu Beginn erwähnten Absichten erreicht. Er hat, ausgehend von einer Analytik des Verstandes, zeigen können, *daß eine Metaphysik möglich ist*, die nicht in Konkurrenz zur empirischen Wissenschaft tritt, sondern deren „metaphysische Anfangsgründe" freilegt. Er hat gezeigt, *daß weder die sittliche Praxis noch der religiöse Glaube deshalb in Skeptizismus verfallen müssen*, weil in der Welt, die die Wissenschaft erkennt, weder das freie menschliche Subjekt noch Gott vorkommen. Das freie Subjekt kann in dieser Welt deshalb nicht vorkommen, weil es die vorausgehende Bedingung ist, die es überhaupt erst möglich macht, allen Inhalten der theoretischen Erfahrung einen Ort in der „Natur", allen entdeckten moralischen Pflichten einen Ort in der „Welt der Zwecke" zu geben. Gott kommt in der Welt, die wir wissenschaftlich erkennen, nicht vor, weil er der Grund der Hoffnung ist, auf der alle sittliche Praxis beruht, und weil dieser Hoffnungsgrund nicht gewußt, wohl aber geglaubt werden kann. Diese Hoffnung erweist sich, weil sie Bedingung sittlichen Handelns ist, als vernünftig begründete Hoffnung. Die gleiche Hoffnung aber ist es, die die Vernunft auch in ihrem theoretischen Gebrauch vor dem Vorwurf bewahrt, gerade all das aus ihrer Betrachtung auszusparen, worauf nicht das „Interesse der Schulen", sondern das „Interesse der Menschen" gerichtet ist. Erst dadurch *wird die menschliche Vernunft, gerade im Bewußtsein von ihrer Endlichkeit, dessen gewiß, daß alle Anstrengung des Erkennens nicht vergeblich gewesen ist.*

Das alles schließt nicht aus, daß es gewichtige Gründe gibt, um der Argumentationsweise Kants höchst kritisch gegenüberzutreten. Man kann und muß fragen, ob das Verhältnis zwischen den Formen der Vernunft und des Verstandes, durch die wir einen Kontext möglicher Erfahrung aufbauen, und den Inhalten dieser Erfahrung wirklich eine „Einbahnstraße ist", oder ob die Inhalte unserer Erfahrung verändernd auf die Formen unseres Anschauens und Denkens zurückwirken. Man kann und muß fragen, ob diese Formen wirklich unveränderlich sind, oder ob sie, im Wechselspiel mit den Inhalten, eine Geschichte haben. Man kann und muß fragen, ob Kants Theorie des Erkennens und Wollens hinlänglich Raum für andere Erfahrungsarten bietet, zum Beispiel für die ästhetische oder auch für die religiöse Erfahrung. Man kann und muß fragen, ob der Grund jener Hoffnung, ohne die die sittliche Praxis in Skeptizismus verfallen müßte, nur „postuliert" werden kann, oder ob wir in der spezifisch religiösen Erfahrung dieses Grundes gewiß werden, so daß die Postulate der Vernunft diese Erfahrung zwar auslegen, aber nicht ersetzen. Aber alle Kritik an Kant muß sich daran messen lassen, ob sie die Fragen, die Kant gestellt hat, exakter formuliert, ob sie die Argumentationsansätze, die er gefunden hat, sachgerechter ausgelegt, schließlich ob sie auf schlüssigeren Argumentationswegen einleuchtendere Ergebnisse gefunden hat. Wer Kant kritisiert, wird zeigen müssen, daß er fähig ist, nicht hinter ihn zurückzufallen, sondern ihn zu überbieten.

Hans J. Münk

Das Projekt Weltethos in der Diskussion

Hans Küngs Weltethos-Konzept[1] löste in der Fachwelt bislang – verglichen zum Beispiel mit den „heißen Eisen" der Bioethik – eher verhaltene Diskussionen aus. Über den engeren Schülerkreis hinaus[2] gab es eine Reihe zustimmender Äußerungen – allerdings meist nur grundsätzlicher Art und verbunden mit mehr oder weniger einschneidenden Korrekturen und Verbesserungsvorschlägen. Aufs Ganze gesehen entsteht, wie nachher noch detaillierter zu belegen ist, der Eindruck einer gewissen Dominanz der kritischen Stimmen.

Grundsätzliche Zustimmung

Die Zustimmung zu Küngs Projekt Weltethos und auch zu wesentlichen Dokumenten des Nachfolgeprozesses (vor allem der Erklärung von Chicago 1993) war in der deutschsprachigen theologischen Ethik meist verbunden mit zum Teil weitreichenden zusätzlichen Differenzierungs- und Präzisierungsvorstellungen, die nicht zuletzt einen erheblichen Klärungsbedarf signalisieren.

In bezug auf die einzelnen inhaltlichen Komponenten des Weltethos bestätigen eine Reihe von Autoren die Gesichertheit der religionsgeschichtlich und kulturanthropologisch ermittelten Schwerpunkte der Küngschen Konzeption zumindest im Sinn von Konvergenzen, die freilich auf anderen Ebenen (z.B. Motivation, Unterschiede in der Bindung an weitere religiöse Vorgaben usw.) wiederum beträchtliche Verschiedenheiten aufweisen[3]. Klärungs- und Differenzierungsbedarf wird aber in bezug auf die Möglichkeitsbedingungen und insgesamt auf den erkenntnis- und argumentationstheoretischen Status angemeldet; bei der Bestimmung dieses Status komme nur die philosophische Vernunft als Erkenntnis-, Argumentations- und Kommunikationsbasis in Betracht[4]. Mehrere Beiträge ziehen aus der zurückliegenden Universalismus- versus Kommunitarismusdebatte eine wichtige Konsequenz, indem sie für eine zweistufige Konzeption plädieren: die lebensgeschichtliche Ausbildung eines Ethos sei ohne den lebensweltlichen Kontext undenkbar und also stets auf eine lokale Verankerung angewiesen. Ein Universalethos setze als Möglichkeitsbedingung ein lebensgeschichtlich primäres, kulturell-partikulares Ethos der Herkunfts-Gemeinschaft voraus und bleibe stets auf diese Quelle angewiesen[5].

Demgegenüber kommt Johannes Brantl in seiner multidisziplinären Studie zum Ergebnis, daß die mit den Mitteln der kulturvergleichenden Humanethologie un-

tersuchte „Conditio humana" die notwendigen Voraussetzungen für ein interreligiös oder interkulturell gemeinsames Ethos bereits unmittelbar besitze. Die Weltethos-Erklärung von Chicago (1993) korreliere „weitgehend mit dem ..., was von den biologischen Verhaltensdispositionen des Menschen her als moralische Universalien naheliegend erscheint" [6]. Dementsprechend beurteilt er das Projekt Weltethos unter den Bedingungen der Globalisierung als zukunftsweisend und chancenreich; es komme insbesondere auf eine stärkere Verankerung in alltäglichen Lebenskontexten an.

Kritische Einwände und ihre Diskussion

Kritische Stellungnahmen bedeuten nicht in jedem Fall notwendig eine pauschale Zurückweisung des Projekts Weltethos; eine Reihe von Einwänden betrifft lediglich begrenzte Einzelaspekte und wäre mit einer entsprechend modifizierten Konzeption vereinbar. Unter sich sind die skizzierten Kritikschwerpunkte nicht in jedem Fall kompatibel. Sie liegen auf sehr verschiedenen Ebenen und sind auch – für sich betrachtet – nicht gleichermaßen stichhaltig. Eine Reihe von ihnen sind jedoch aus der Sicht systematisch-theologischer Reflexion zweifellos von Gewicht. Dies gilt zunächst für die teilweise mangelnde methodische Differenzierung in individual-, sozial- bzw. strukturenethische und metaethische Problemebenen; ferner gilt dies für den epistemologisch-gnoseologischen Status der „weltethischen" Inhalte auf dem Hintergrund der behaupteten religiösen Unbedingtheitsthese, für die Vagheit und Uneindeutigkeit der elementaren Maximen sowie für die Unterbestimmtheit des Verantwortungssubjekts und schließlich für die strukturell zu wenig differenzierte Zuordnung von Menschenrechten und Menschenpflichten. Insgesamt bleibt die für die Eigenart der Menschenrechte grundlegende Beziehung von Moral und Recht ein kritischer Punkt des Konzepts Weltethos.

Im folgenden werden die Einwände zusammengefaßt und diskutiert.

1. *Grundsätzliche Infragestellung.* Ein einheitliches Menschheitsethos von der Art des Küngschen Weltethos ist grundsätzlich illusorisch, weil die entsprechenden Voraussetzungen nicht gegeben und auch nicht zu erwarten, ja nicht einmal wünschenswert sind [7].

Die Vertreter dieser Gegenthese sind bislang den entsprechenden Beweis schuldig geblieben. Dabei wäre zu berücksichtigen, daß auch die Möglichkeit einer künftigen, dynamischen Entwicklung in Richtung einer Universalmoral ausgeschlossen werden müßte. Die Behauptung der Nicht-Wünschbarkeit ist mehr als problematisch: Soll zum Beispiel eine universale Übereinstimmung in bezug auf die Verwerflichkeit eines modernen Großkrieges unter Einsatz der vorhandenen Massenvernichtungswaffen nicht wünschbar sein? Ist denn ein Auseinanderfallen der Menschheit in unverbun-

dene Moralwelten wünschbar? Auch ein Pluralismus in der Moral, mit dem ein solcher Einwand ja konsequenterweise rechnen muß, kann sinnvollerweise nicht auf einige gemeinsam verbindliche Regeln und Werte verzichten, die ihn vor der eigenen Aufhebung und vor selbstzerstörerischen Tendenzen bewahren. Gerade in der heutigen globalisierten Zivilisation ist der Schutz kultureller Differenzen auf die Anerkennung von verbindlichen Grundgemeinsamkeiten angewiesen. Damit wäre zunächst insbesondere jene extreme Form zurückzuweisen, die selbst noch die universale Verbindlichkeit der Toleranzforderung einem radikalen Relativismus opfern müßte.

2. *Deplazierter Ethosbegriff.* Der aus der antiken philosophischen Ethik kommende Begriff „Ethos" betreffe sittliche Lebensformen, die jeweils einer notwendigerweise partikularen Konzeption des guten Lebens zugeordnet sind; letztere kommen – als kulturell geprägte Größen – nur im Plural vor und eignen sich nicht als Grundkategorie einer universalistisch-normativen Moral; eine solche müsse sich vielmehr auf eine Minimalposition beschränken: „Ein Ethos (aber) verträgt sich nicht mit Minimalkonstrukten." [8]

Hier setzt man eine streng aristotelische Lesart von Ethos voraus. Zudem scheint der Gegensatz zwischen universalistischem Liberalismus einerseits und Kommunitarismus andererseits abgefärbt zu haben; dem entspricht die Tendenz zu einer schroffen Entgegensetzung zwischen einer vom Ethos abstrahierenden universalistischen Ethik einerseits und eines auf den Vorrang der hermeneutischen Auslegung des Ethos setzenden kommunitaristischen Modells andererseits. Diese Abgrenzungen sind in solcher Schärfe jedenfalls zu hinterfragen. Nun haftet andererseits dem Begriff Ethos von seiner Herkunft her eine feste Konnotation des Partikularen an, meint doch Ethos sowohl „den normativen Inbegriff der in einer gegebenen Gruppe eingelebten und von ihr für verbindlich gehaltenen Sitte bzw. Moral ... als auch den sittlichen Charakter des einzelnen Handelnden bzw. einen bestimmten Typus guten und richtigen Handelns im Sinne eines Entwurfs des guten Lebens" [9].

Dies bedeutet indes nicht zwangsläufig, daß man in einem Ethos keine Elemente des Allgemein-Menschlichen finden könnte; es ist grundsätzlich vielmehr als dessen Konkretion in einer bestimmten, geschichtlich kontingenten moralischen Gestalt vorzustellen. Die Partikularität eines Ethos hebt ja den Menschen als moralisches Subjekt nicht auf, der gerade durch seine Fähigkeit, Handlungen unter den allgemeinen Begriffen von Gut und Böse zu differenzieren und zu beurteilen, ausgezeichnet ist. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, daß die Normen eines Ethos überprüft werden können, inwieweit sie Konkretionen des Allgemein-Menschlichen sind, d.h. ob sie verallgemeinerbar bzw. universal legitimierbar sind. Allerdings folgt daraus nicht, daß sich aus diesem Allgemeinen ein bestimmtes universalverbindliches Ethos unmittelbar zwingend ableiten ließe. Dem Begriff Ethos im „dichten" Sinn haften die Charakteristika des Partikularen, des Kontingent-Faktischen und Geschichtlichen an.

Diese Grundzüge verschwinden auch nicht völlig bei dem heute in der ethischen Fachliteratur anzutreffenden (allerdings als solchen noch wenig reflektierten) „dünneren" Gebrauch des Ethosbegriffs; dies ist zum Beispiel der Fall, wenn moderne Gesellschaften in ihrem Binnenbereich Raum für unterschiedliche Ethosformen („Binnenmoralen") bieten, deren gemeinsame, umfassende moralische Klammer in Form von vergleichsweise wenigen gemeinsamen Prinzipien, Grundhaltungen und Überzeugungen auch als Gesamtethos bezeichnet wird. Nicht weniger gilt dies, wenn zum Beispiel die „westliche Wertegemeinschaft" auch als Ethos aufgefaßt wird[10]. Ein weiteres Beispiel bietet die Rede von einem interkulturellen Menschenrechtsethos. Wenn ein solcher modifizierter Gebrauch von Ethos grundsätzlich zulässig ist (und warum sollte er es nicht sein?), dann ist auch nicht einzusehen, warum nicht auf dem Weg einer weitergehenden Analogiebildung von einem interreligiösen bzw. interkulturellen Rahmenethos im Sinn des Weltethos gesprochen werden könnte.

3. *Weltethos versus Menschenrechtsethos.* Es bedürfe eines solchen Weltethos gar nicht; die notwendigen universal-moralischen Grundlagen seien vielmehr im Rahmen eines zeitgerecht neu interpretierten Naturrechts als die dem anthropologischen Grundbestand entsprechenden Menschenrechte zu ermitteln. In diesem anthropologischen Minimalanspruch verdichte sich das „immer und überall Gleiche des Menschseins"[11], dem als kritischem Ethikmaßstab überepochale und kulturenumspannende Geltung zukomme. Dieser Ansatz sei normativ ausreichend gehaltvoll, um Grundgüter des menschlichen Lebens zu schützen; er bleibe andererseits für interkulturelle Perspektiven offen und ergänzungsfähig durch gefülltere Sinnentwürfe bis hin zu den Spitzenforderungen der Bergpredigt[12].

Der angedeutete, universal ausgerichtete, auf eine Partial- bzw. Minimal-Anthropologie bezogene menschenrechtliche Begründungsansatz repräsentiert die Notwendigkeit einer normativ tragfähigen Fundierung, die vor einem Abgleiten in strenge Formen des ethischen Relativismus[13] zu bewahren vermag. Insofern ist ein prinzipiengestütztes, deduktives Moment unverzichtbar. Diese Anthropologie umreißt einen Minimalbegriff menschenwürdigen Lebens, wobei Menschenwürde primär als Begrenzung instrumentalisierender Zugriffe, grundsätzlich auch darüber hinaus als Ansatz für das Wohl des Menschen zu deuten ist. Ohne sie fehlt eine Basis zur Identifizierung von Unrechtserfahrungen, auf die die universalen Menschenrechtsdokumente eine Antwort darstellen. Selbst zur Feststellung von Relativität und Wandelbarkeit bedarf es eines Maßstabs als eines notwendigen festen Bezugspunkts, der es allererst ermöglicht, die entsprechenden Veränderungen oder Abweichungen als solche zu identifizieren. Von Veränderung und Relativität kann sinnvoll nur die Rede sein, wo auch eine Vorstellung des Unveränderlichen und Absoluten zur Verfügung steht. Kulturbedingte Verschiedenheiten können nur verglichen werden, wenn eine ausreichende Vergleichsbasis zur Verfügung steht.

Dies ist aber nur eine Seite der Medaille; die andere ist geprägt von den interreligiös- bzw. interkulturell real vorhandenen Differenzen. Deshalb kann ein interreligiöser Dialog auf die komparative wissenschaftliche Arbeit (z. B. der Religionswissenschaft, der vergleichenden Kulturanthropologie usw.) nicht verzichten. Auch Küngs Projekt Weltethos, verstanden als Schnittmenge ethischer Grundgemeinsamkeiten der Religionen, ist auf einer komparativen Basis ermittelt worden. Interreligiöse und interkulturelle Kommunikation ist auf solche komparativ-empirische und interkulturell-hermeneutisch erarbeitete Wissensbestände angewiesen, um die Positionen der Partner kennen und verstehen zu lernen, d. h. um im Dialog konkret aufeinander eingehen und auf diese Weise das jeweilige Konsenspotential überhaupt ermitteln zu können. Es bedarf also beider „Stile": Der erstere bewahrt vor den Fallstricken eines strengen ethischen Relativismus; der komparative, induktiv-empirische Stil ermöglicht die notwendige, geschichtlich-konkrete Realitätsnähe.

4. *Universales Rahmenethos und partikulares „Heimatethos"*. Ein Weltethos drohe sogar, kontraproduktiv zu werden, insofern es nicht nur unter dem Niveau des Gesamt an originären, ethischen Implikationen einer Religion bleibe, sondern zur Verdrängung und Schwächung letzterer beitragen könne; zudem verfehle es die angemessene Ortsbestimmung eines religiösen Ethos[14].

Diese Kritik berücksichtigt nicht angemessen, daß ein universales Rahmenethos im Sinn des Weltethos keineswegs als Ersatz der in einzelnen Religionen entwickelten „dichten" Ethosformen gedacht ist. Vielmehr setzt es aus seiner inneren Logik heraus die Vitalität solcher Ethosformen voraus. Entscheidend ist es, Universalität und Partikularität nicht gegeneinander auszuspielen, sondern aufeinander zu beziehen. Die interkulturell-hermeneutische Grundeinsicht, daß wir das Universale jeweils auf unsere kulturelle, d. h. partikular geprägte Weise verstehen[15], enthält eine doppelte Perspektive des Verbindenden wie des Trennenden. Motiv, Verpflichtungskraft und Begründungsfragen eines universalen Rahmenethos bleiben auf das jeweilige partikulare „Heimatethos" angewiesen. Das Universalethos selbst muß als „begründungsoffen", d. h. als anschlußfähig an unterschiedliche Ethosformen gedacht werden.

Damit haben wir im Prinzip eine ganz ähnliche Konstellation wie im Fall des Diskurses über die Begründungsoffenheit der Menschenrechte, für die Winfried Brugger ein zweistufiges Verfahren vorgeschlagen hat, das – mutatis mutandis – auch in diesem Zusammenhang hilfreich ist: Während auf einer ersten Stufe der je eigenen Kultur eine inhaltlich gehaltvolle, spezifische Begründung zu verorten ist, sind auf einer zweiten Ebene kulturübergreifende Argumente einzubringen[16]. Dieses Vorstellungsmodell erlaubt einen Brückenschlag zwischen verschiedenen partikularen Ethosformen und der interkulturellen Gesamtkonstellation; sie sichert damit die Verbindung zu einem unverzichtbaren ethischen Fundus, an dessen Verdrängung oder Schwächung sie gerade nicht interessiert sein kann. Aus dem gleichen Grund wird auch die angemessene Ortsbestimmung eines religiösen Ethos nicht wirklich

verhindert. Zur Wahrung der Kohärenz dieser beiden Ebenen bedürfte es einer Art „Überlegungsgleichgewicht" im Sinn eines permanenten Begleitprozesses[17].

5. *Religiöse versus vernünftige Begründung.* Küngs These, daß zur unbedingten Ethos-Begründung die Fundierung in einer unbedingten religiösen Wirklichkeit (Gott) unabdingbar bleibe, sei unhaltbar; bereits eine korrekte Kant-Interpretation hätte zur Vermeidung dieser zum Teil vehement kritisierten Behauptung genügt. Darin komme eine bedenkliche Abwertung der menschlichen Vernunft zum Ausdruck. Eine Folge davon sei der äußerst schillernde Erkenntnisstatus: Sind die Aussagen des Weltethos genuin religiöse Gehalte oder allgemeine Vernunftpostulate? Zudem frage es sich, warum dieser Einstieg dann keine Fortsetzung in einer dazu passenden, durchgehenden deontologischen Argumentation finde; gerade die Erklärung von Chicago sei aber stark von teleologischen Gedanken geprägt[18].

Die Kritik an dieser These Küngs ist von der Warte philosophischer Ethik aus relativ einfach, vielleicht etwas zu einfach. Mit Recht ist eine angemessene Differenzierung verschiedener Ebenen des Unbedingtheitsverständnisses zu fordern, die eine in Gottes Transzendenz verankerte Unbedingtheit nicht in eine (tatsächlich kritisierbare) Konkurrenz zu jener vernunftbestimmten Unbedingtheit bringt, von der bei Immanuel Kant im Hinblick auf das moralische Gesetz die Rede ist. Genau dieser Punkt verweist aber auf die umfassendere und grundlegendere Aufgabe, die darin besteht, daß im Zusammenhang mit einem interreligiösen Ethos das Verhältnis von religiös-theologischen und allgemein-philosophischen Momenten noch einer vertiefenden Reflexion bedarf. Der Schluß von dieser grundlegenden Unbedingtheits-Aussage auf einen durchgehenden deontologischen „Konkretionsstil" ist indes nicht zwingend. Deontologische und teleologische Elemente können durchaus im Verhältnis der Ergänzung zueinander stehen.

6. *Unbestimmtheit des Humanitätsprinzips.* Das „Humanum" eigne sich nicht als Wahrheitskriterium für Religionen. Es verbleibe auf einer abstrakt-unbestimmten Ebene und könne so auch nicht in einer interkulturell durchweg akzeptierbaren Form als ethisches Grundkriterium fungieren. Das Humanum als auf ein gutes Leben bezogene Größe gebe es stets nur im Plural[19].

Dieser Einwand trifft in der Tat eine „offene Flanke" des Projekts Weltethos. Aber auch hier gilt es, das „Kind nicht mit dem Bad auszuschütten". Insofern bei diesem Projekt an Minimalbedingungen zur Sicherung von menschenwürdigen Verhältnissen gedacht ist, könnte hier – analog zur Argumentation für die interkulturelle Anerkennung und Durchsetzung von Menschenrechten – auf den Standpunkt der Mindestbedingungen zur Überwindung ungerechter, vermeidbarer Leidenszufügungen abgehoben werden[20]. Damit bewegen wir uns noch nicht auf der Ebene einer (partikularen, weil konkret gemeinschaftsbezogenen) Theorie des guten Lebens. Der moralische Impetus zur Bekämpfung elementarer und exempla-

rischer Unrechtserfahrungen ist vielmehr der Ebene eines moralisch-politischen Universalismus, einem kulturen- und epochenübergreifenden, universalen Kernbegriff von Gerechtigkeit zuzuordnen; die Elemente eines solchen universalistischen Verständnisses können sehr wohl einen Rahmen bilden, der mit einem (nichtexklusiven) kommunitaristischen Ansatz vereinbar ist. Zu unterscheiden ist dann allerdings zwischen „universalistischem Kernbegriff der Gerechtigkeit samt seiner universalistischen Begründung und dem durchaus gruppenbezogenen Lernen dieser Gerechtigkeit“ [21]. Für die Entwicklung eines moralischen Bewußtseins bedarf es einer konkreten „Community“.

7. *Allgemeine Normen und inhaltliche Konkretisierung.* Die Vagheit des Begriffs Humanum setze sich in der Unbestimmtheit und Inhaltsleere der moralischen Forderungen des Weltethos fort. Die als Humanitätsprinzip formulierte Grundforderung („Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden“) sei nichts anderes als eine Tautologie. Diese Defizite würden sich nachteilig auch in den postulierten interreligiösen Maximen elementarer Humanität auswirken, und zwar insbesondere in der Gleichsetzung von Verbotsformulierungen mit positiven Wendungen (z.B. „nicht töten“ = „nicht anderen Schaden zufügen!“). Beide Formulierungen seien nicht kongruent; aus dem – schon traditionell eingeschränkten – Tötungsverbot folge nicht schon unmittelbar ein undifferenziert-umfassendes Schadensverbot [22].

Tatsächlich wird eine dem heutigen wissenschaftlichen Standard verpflichtete systematische Ethik die hier formulierten Mängel ernst zu nehmen haben. Der Gebrauch der gleichen Worte ist noch keine Garantie für eine präzise, inhaltlich identische Aussage [23]. Die formale Übereinstimmung bei Werten und Normen gibt noch keine hinreichende Auskunft über die wirkliche Tragweite des inhaltlichen Konsenses. Weitere Faktoren, zum Beispiel unterschiedliche Vorrangsregeln und Urteilsbildungsverfahren oder Auslegungsregeln verbindlicher Texte sowie die prioritäre Bedeutung der Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven (andere Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft), ferner die Einbindung ethischer Lebensführung in kosmische Zusammenhänge usw. können sich nachhaltig auswirken [24].

Grundsätzlich vergleichen wir in komparativen Studien empirisch-deskriptive Aussagen; der normative Anspruch ist damit noch nicht geklärt. Die jeweiligen Kontexte und Feinstrukturen können unter Umständen zu Konsequenzen führen, die quer zu unseren Erwartungen stehen. Auch die Berufung auf die in verschiedenen Varianten zweifellos quer durch Religionen und Kulturen hindurch bezeugte Goldene Regel „erweist sich ... bei näherer Betrachtung weder als zureichender noch als hinreichend genauer Maßstab“ [25]. Sie bedarf vielmehr eines beträchtlichen Aufwands an Präzisierung.

Im interreligiösen Diskurs kommen weitere Fragen hinzu, zum Beispiel die folgende: Wie unterläuft die Anerkennung bestimmter Statusunterschiede zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Kategorien (z.B. zwischen verschiedenen Ka-

sten sowie zwischen Kastenangehörigen und den sogenannten „Unberührbaren" in Indien) einen solchen moralischen Maßstab? Auf der Ebene der universalen Grundmaximen ist das Problem, daß ein gleicher Wortlaut vorschnell tiefer liegende Spannungen, Unterschiede und Gegensätze überspringt und dann selbstredend schwieriger zu beurteilen ist, wenn man nicht nur die Unterschiede zwischen Religionen und/oder Kulturen als solchen, sondern auch den jeweiligen Binnenpluralismus in jeder Religion bzw. Kultur in Rechnung stellt. Was bedeutet schon zum Beispiel die moralische Verurteilung von Unzucht, wenn man das, was in liberalen westlichen Demokratien im Bereich sexueller Beziehungen heute als tolerabel erachtet wird, mit dem vergleicht, was unter dem gleichen Begriff Regeln in jenen Ländern und Regionen firmiert, in denen außereheliche Beziehungen in bestimmten Fällen noch (oder wieder) mit der Strafe der Steinigung belegt werden können. Dazwischen liegen Welten!

8. *Methodische und begriffliche Defizite.* Die verschiedenen Weltethos-Dokumente ließen elementare Differenzierungen vermissen. Zunächst bleibe unklar, ob die aufgeführten Ethos-Komponenten nur in einem deskriptiven Sinn zu verstehen seien. Die Erarbeitung und Beschreibung solcher moralischer Universalien sei aber nicht eine genuine Aufgabe der Ethik, sondern zum Beispiel moralsoziologischer und/oder kulturanthropologischer Disziplinen. Andererseits fänden sich in diesen Dokumenten immer wieder normative Aussagen, ohne daß die nötigen Zwischenschritte dargelegt würden, die eine Umsetzung in Handlungsnormen rechtfertigen könnten. Ferner fehle es an einer präzisen Verwendung von Fachtermini wie Pflicht (eher wie ein Prinzip gebraucht), universal (Allgemeinheit des Geltungsanspruchs), global (Allgemeinheit des empirischen Geltungsbereichs) sowie an der Unterscheidung von individual- und sozialethischer (bzw. strukturen- oder systemethischer) Ebene. Unklar bleibe schließlich die Bestimmung des Verantwortungssubjekts. Inwiefern sind Religionen Verantwortungsträger[26]?

Diese Kritik ist vom Standpunkt des methodisch-argumentativen Standards heutiger wissenschaftlicher Ethik aus formuliert und begründet. Es bleibt zu beachten, daß diese uns geläufigen Differenzierungen in anderen religiös-kulturellen Kontexten bisweilen nicht den gleichen Stellenwert haben[27]. Das Projekt Weltethos hält sich im Wesentlichen an ein induktives, empirisch-historisches Verfahren, mit dem in den verschiedenen Ethostraditionen Elemente eines schon vorhandenen „Overlapping Consensus" erhoben werden. Zur Legitimation der Verpflichtungskraft der (an nicht wenigen zentralen Stellen feststellbaren) normativen Formulierungen stehen nur die jeweiligen Ethostraditionen der beteiligten Religionen selbst zur Verfügung. Dies ist nach dem vorgeschlagenen Zwei-Ebenen-Modell grundsätzlich nachvollziehbar; es lenkt den Blick erneut auf die jeweiligen, höchst unterschiedlichen internen Verhältnisse der entsprechenden Kollektive, deren Qualität als Verantwortungsträger sicher nicht nach einem Einheitsmodell beurteilbar ist. Im Vor-

dergrund werden dabei jene Kommunikationswege und Strukturen stehen, die in einer Religionsgemeinschaft für Konsensbildungsprozesse zur Verfügung stehen, wobei gewiß auch das jeweilige Entwicklungspotential von Interesse ist.

9. *Fehlender Empiriebezug.* Die Praktikabilität der „vier unverrückbaren Weisungen" bleibe auch wegen der fehlenden Bezugnahme auf entsprechende, empirische Sachverhalte fraglich; es sage zum Beispiel wenig, allgemein Gerechtigkeit zu fordern; aussagekräftig werde eine solche Maxime erst durch eine klare Bezugnahme auf die komplexen Strukturen einer Wirtschaftsordnung bzw. – im Blick auf die Nord-Süd-Problematik – auf die Weltwirtschaftsordnung[28]. Diese Kritik hat zwar grundsätzliche Berechtigung. Zugleich ist aber nicht zu übersehen, daß insbesondere die Weltethos-Erklärung von Chicago bewußt noch nicht auf eine mit empirischen Details dieser Art befaßte Ebene zugeschnitten war.

10. *Zuordnung von Recht und Moral.* Die These, daß Menschenrechte durch einen moralischen Grundkonsens im Sinn des Weltethos besser zu sichern seien als durch Androhung juristischer Sanktionsgewalt, treffe zwar *eine* Eigenart des Rechts, nicht aber dessen wesensmäßiges Konstitutivum, das nicht „auf der Zwangsandrohung des Gesetzgebers, sondern auf der gegenseitigen Anerkennung freier Vernunftwesen"[29] beruhe. Diese wichtige Begründungsperspektive für die Notwendigkeit eines Weltethos werde dem neuzeitlich-modernen Verhältnis von Recht und Moral nicht gerecht. Gleichfalls lasse es die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" (1997) an Differenzierungen zwischen Rechts- und Moralpflichten fehlen. Die genaue Zuordnung zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" (1948) bleibe unter diesen Voraussetzungen auch mit einer Reihe von Fragezeichen versehen. Es sei nicht sachgerecht, „wenn der Verpflichtungscharakter, der auch Menschenrechten innewohnt, wie etwas Zusätzliches konzipiert würde – als ob das Anliegen der Menschenrechte ohne die Annahme korrespondierender Pflichten überhaupt angemessen formuliert werden könnte"[30]. Ein so mangelhafter Text könne, falls er – wie von den Verfassern gewünscht – von den Vereinten Nationen angenommen würde, sogar politischen Mißbräuchen die Tür öffnen.

Diese Einwände treffen zweifellos kritische Punkte. Allerdings tendieren sie zu einer überzogenen Konfrontation zwischen Weltethos und Menschenrechtsethos. Den Intentionen des Projekts Weltethos entspricht kein Konkurrenz-, sondern ein Ergänzungsverhältnis. Dafür lassen sich auch gute Argumente finden: Es bleibt festzuhalten, daß der ethische Gehalt von Menschenrechten nicht die gesamten moralisch-normativen Grundlagen der eingangs aufgeführten Menschheitsprobleme abdecken kann. Insbesondere sind bestimmte Fragen einer Naturethik nicht berücksichtigt, die allerdings im Rahmen des Leitbilds einer nachhaltigen Entwicklung heute dringliche Bedeutung haben[31]. Das Überschreiten einer anthropo-

zentrischen Menschenrechtsperspektive dürfte auch für den interreligiösen Dialog, insbesondere mit buddhistischen und hinduistischen Partnern, ein wichtiges Thema sein.

Zudem liegen das Projekt Weltethos und die Erklärung von Chicago einerseits und die Menschenrechte andererseits auf so verschiedenen Ebenen, daß sie sich für Konkurrenzspiele nicht eignen. Erstere haben eher informellen Charakter und sind nicht vergleichbar mit der Weltinstitution der UNO sowie den völkerrechtlichen Menschenrechts-Konventionen. Die Gegenstandsbereiche beider sind sehr unterschiedlich dimensioniert: Das Weltethos setzt umfassender an als das Menschenrechtsethos. Bilden exemplarische Unrechtserfahrungen den historischen Referenzpunkt der Menschenrechte, so ist das Weltethos – gerade auch in der Gestalt der Erklärung von Chicago – grundsätzlich auf die ganze Breite von Menschheitsfragen ausgerichtet. Dem korrespondiert die oft erhobene Forderung nach einer neuen Weltordnung. Dabei ist man sich freilich im Klaren, daß ein Weltethos „keine direkten Lösungen für all die immensen Weltprobleme, wohl aber die moralische Grundlage für eine bessere individuelle und globale Ordnung“[32] anstreben kann. Damit ist für das Weltethos im Vergleich zu den Menschenrechten ein umfassenderer Regelungskompetenz-Bereich umrissen; dies allerdings „nur“ auf moralischer Ebene. Die genuine Rolle der Menschenrechte soll innerhalb dieses Rahmens nicht nur nicht angetastet, sondern – insbesondere durch die transzendente Rückbindung – gestärkt werden.

Schlußbemerkung

Im weitesten Sinn gehört die Thematik dieses Beitrags zu den Bemühungen um eine Steigerung und Verfeinerung der interreligiösen/interkulturellen Kommunikationskompetenz der Theologie.

Mit ihren Beiträgen zur Frage eines universalen und globalen Ethos partizipierte die katholisch-theologische Ethik im vergangenen Jahrzehnt an dem umfassenderen heutigen Ringen um globale moralische Orientierungsstandards[33]. Dies geschah auf der Basis eigenständiger Voraussetzungen und Rahmenbedingungen und mit einer spezifischen Motivation. Die Eigenart dieser Aufgabenstellung brachte es mit sich, daß sie dabei nicht nur – mit Rücksicht auf die involvierten Weltverantwortungs-Fragen – auf eine „säkulare Anschlußfähigkeit“, sondern auch auf die interreligiöse Dialogförderung zu achten hatte[34]. Neben den relativ zahlreichen Beiträgen zu einem universalen Menschenrechtsethos lag das Hauptgewicht auf der Auseinandersetzung mit dem Projekt Weltethos. Die behandelten Mängel und Defizite sind nicht grundsätzlich unvermeidlich. Ihnen stehen zudem positive Gesichtspunkte und Stärken gegenüber, die umso schwerer wiegen, je mehr man sich die Schwierigkeiten eines interreligiösen Dialogs auf Weltebene vergegenwärtigt.

Hinzu kommt die seit Jahren feststellbare erhebliche Ausstrahlung auf verschiedene Organisationen und Aktivitäten der Vereinten Nationen[35].

Die Weiterführung und Intensivierung der auf methodisch-komparativem Weg ermittelten Gemeinsamkeiten und Äquivalente ist unverzichtbar, sollte aber in Zukunft verstärkt auch das ethische Entwicklungspotential und die entsprechende Lernfähigkeit der beteiligten Religionspartner thematisieren. Auch wenn man die beiden am stärksten präsenten Ansätze (Menschenrechts- und Weltethos) in ihrer Komplementarität (und in einer „bereinigten" Fassung) aus guten Gründen als nicht verzichtbar betrachtet, so ist doch beim gegenwärtigen Stand der Dinge davon auszugehen, daß der Dialog über Grundsatzfragen (z.B. inviduumsbezogenes versus gemeinschaftszentriertes Menschenbild in der interkulturellen Menschenrechtsdebatte) längerfristige Bemühungen erfordern wird. Für nicht wenige der zu Anfang dieses Beitrags genannten globalen Aufgabenstellungen, die man auch als Sicherung von globalen öffentlichen Gütern ansprechen könnte[36], wird man indes eine erhebliche Dringlichkeit annehmen müssen.

Zur Wahrnehmung von Verantwortung gehört auch eine Zeitperspektive. Zumal wenn es um Fragen der Schadensabwehr geht, ist die Rechtzeitigkeit des Handelns selbst ein Aspekt der Verantwortung. Deshalb halte ich einen dritten (ebenfalls komplementären) Ansatz für vermehrt förderungswürdig: den unmittelbaren Dialog über die künftige Sicherung hochrangiger Weltgüter im oben angedeuteten Sinn. Partielle Erfahrungen liegen bereits vor, so daß dieses Drei-Säulen-Konzept in der Praxis einen ersten Rückhalt findet[37]. Die von den einschlägigen empirisch-deskriptiven Forschungsdisziplinen erarbeiteten Ergebnisse lassen – freilich in unterschiedlichem Ausmaß und nicht überall in gleicher Eindeutigkeit – entwicklungsfähige Elemente in den verschiedenen (Welt-) Religionstraditionen erkennen, welche die Erarbeitung eines gemeinsam getragenen Standpunkts erlauben dürften[38].

Selbstverständlich hängt das Gelingen eines interreligiösen Dialogs nicht nur von der jeweiligen Nähe (oder doch Vereinbarkeit) solcher inhaltlicher Vorgaben ab. Es bleibt aber wesentlich, ob ein gemeinsam mitgetragener, als universal anerkannter moralischer Standard in der je eigenen partikularen Ethostradition genügend Rückhalt findet oder nicht. Der Einsatz für die Sicherung öffentlicher globaler Güter ist zwar Sache *aller* Menschen. Den Religionen stünde es indes besonders gut an, wenn sie sich in der sich formierenden Weltgesellschaft nicht nur für strenge Gerechtigkeitsfragen, sondern gerade auch für die Ausbildung und Stärkung jener moralischen Haltungen (darunter insbesondere ein sozialer Welt-Gemeinsinn bzw. globale Solidarität) einsetzten, die über das Geschuldete hinausgehen. Hier ist auch der Bewährungsort für jene „Mitleidenschaftlichkeit", für die Johann Baptist Metz das Fremdwort „Compassion" geprägt hat. Von ihr geht der Impuls aus, die „Autorität der Leidenden" zu achten. Sie ist in unterschiedlichen Ausprägungen und Kontexten in den Weltreligionen anzutreffen. Gerade auf diesem Weg, d.h. indem sie für diese Welt mit einstehen, könnten letztere ihrer Kennzeichnung als „Welt"-Religionen entsprechen[39].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. diese Zs. 222 (2004) 33–41.

[2] Vgl. die Bibliographie in: Dokumentation zum Weltethos, hg. v. H. Küng u.a. (München 2002) 267–304.

[3] Vgl. z.B. F. Wolfinger, Ein gemeinsames Weltethos? Überlegungen zu einem aktuellen Streit, in: Christliche Sozialethik zwischen Moderne u. Postmoderne, hg. v. Th. Hausmanninger (Paderborn 1993) 171–185; vgl. ferner Th. Hausmanninger, Diskurs „Weltethos". Programmatische Notizen zur Diskussion um ein globales Rahmenethos, in: Cath (M) 48 (1994) 303–314; K. Hilpert, Weltweites Ethos u. die Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen, in: Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. dems. u. J. Werbick (Düsseldorf 1995) 228–230; D. Mieth, Interkulturelle Ethik. Auf der Suche nach einer ethischen Ökumene, in: Wissenschaft u. Weltethos, hg. v. H. Küng u. K. J. Kuschel (München 1998) 359–382; in diese Richtung geht auch die Argumentation von A. Bsteh, Art. Globalisierung II. Globalisierungsprozesse 8. Religionen, in: LThK^3, Bd. 11, 111.

[4] Vgl. Hausmanninger, Diskurs „Weltethos" (A. 3) 306 f.; Mieth (A. 3) 372.

[5] Vgl. Hilpert (A. 3); Mieth spricht in diesem Zusammenhang von einem „gemischten Universalismus", von dem her er die vier unverrückbaren Weisungen von Chicago verstanden wissen will. Vertiefend nennt er weitere Aspekte, die das Weltethos ergänzen könnten: vgl. Mieth (A. 3) 378; Küng hat diese Vorschläge – zusammen mit fünf weiteren Vorzugsregeln – in einem Zusammmenhang aufgegriffen, der als eine Ergänzung des Weltethos durch eine Verantwortungsethik betrachtet werden kann: vgl. H. Küng, Das Weltethos. Hinführung – Begründung – Konkretisierung, in: Perspektiven der Ethik, hg. v. H. Reinalter (Innsbruck 1999) 361–379, 369 f.

[6] J. Brantl, Verbindende Moral. Theologische Ethik u. kulturenvergleichende Humantheologie (Fribourg 2001) 149. Allerdings fragt es sich, ob dieses komfortabel wirkende Resultat nicht wieder von anderen Positionen der Evolutionsbiologie unterlaufen wird. Dies gilt insbesondere von der These einer biogenetischen Begrenztheit des Menschen auf die Reichweite des jeweiligen sozialen Mesokosmos, aus dem auch kein moralpädagogischer Weg herausführt: vgl. E. Voland, Ziele, Chancen u. Grenzen weltbürgerlicher Erziehung – kritische Zwischenrufe eines Soziobiologen in eine pädagogische Debatte, in: Universalistische Moral u. weltbürgerliche Erziehung. Die Herausforderung der Globalisierung im Horizont der modernen Evolutionsforschung, hg. v. S. Görgens u.a. (Frankfurt 2001) 326–340. Mit der Erarbeitung solcher biologisch-ethologischer Ergebnisse hat man indes bestenfalls universale Phänomene benannt, aber den Verpflichtungsgrund noch nicht ausgewiesen.

[7] Vgl. J. Fuchs, Weltethos oder säkularer Humanismus?, in dieser Zs. 211 (1993) 147–154; vgl. B. Bujo, Welches Weltethos begründet die Menschenrechte?, in: JCSW 39 (1998) 36–53, bes. 37 f.

[8] H. Haker, Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?, in: Der Globalisierungsprozeß. Facetten einer Dynamik aus ethischer u. theologischer Perspektive, hg. v. G. Virt (Fribourg 2002) 190. Bei der Kritik an der Verwendung des Ethosbegriffs bezieht sich Haker auf A. Pieper, Vom Sinn eines Weltethos im Zeitalter der Globalisierung, in: Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit, hg. v. T. Maak u. Y. Lunau (Bern 1998) 61–75.

[9] W. Kluxen, Probleme u. Chancen einer Kultur des ethischen Universalismus heute, in: Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Pluralität, hg. v. G. Höver (Hamburg 1999) 111; vgl. L. Honnefelder, Art. Sittlichkeit/Ethos, in: Handbuch Ethik, hg. v. M. Düwell u.a. (Stuttgart 2002) 492 f., 495.

[10] Honnefelder (A. 9) 493; keinerlei begriffsgeschichtliche Bedenken dieser Art äußert N. Dower, World Ethics. The New Agenda (Edinburgh 1998) in bezug auf die englische Übersetzung mit „world ethic"; Küngs Projekt „Weltethos" trägt in der englischen Übersetzung den Titel: „Global Responsability" (In Search of a New World Ethic, London 1991).

[11] E. Schockenhoff, Brauchen wir ein neues Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, in: ThPh 70 (1995) 224–244, 244.

[12] Vgl. F. Noichl, Das „Projekt Weltethos" aus moraltheologischer Sicht, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2 (1994) 7–43; vgl. ferner Schockenhoff (A. 11).

[13] Vgl. die Differenzierungen bei K. P. Rippe: Art. Relativismus, in: Handbuch Ethik (A. 9) 481–486.

[14] Vgl. Noichl (A. 12) bes. 13–19, 29, 34 f.

[15] Vgl. D. Mieth, Interkulturelle Ethik am Beispiel der Biotechnologie, in: ders., Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik (Freiburg 2002) 494. Der bisweilen zum Widerspruch hochstilisierte Gegensatz zwischen Universalität und Partikularität ist im übrigen selbst partikularismusverdächtig; er scheint primär im „westlichen" Denken verwurzelt zu sein; für den hinduistisch geprägten Kulturkreis stellt der indische Theologe F. Wilfred ein ungleich elastischeres Zusammenspiel beider Dimensionen fest: vgl. F. Wilfred, Universale ethische Normativität, Tradition u. Toleranz. Eine indische Perspektive, in: Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Pluralität (A. 9) 179–197.

[16] Vgl. W. Brugger, Das Menschenbild der Menschenrechte, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 3 (1995) 121–134, bes. 133.
[17] Die Anknüpfung an J. Rawls' Theorie des „reflective equilibrium" kann selbstredend nur lose erfolgen, insofern der vertragstheoretische und kohärentistische Kontext der Rawlschen Argumentation hier nicht gegeben ist: vgl. dazu J. Badura, Kohärentismus, in: Handbuch Ethik (A. 9) 194–205.
[18] Vgl. Fuchs (A. 7); Noichl (A. 12) 37, 39. Küngs religiöse Unbedingtheitsthese stieß auf scharfe und z.T. polemisch zugespitzte Kritik: vgl. die US-amerikanische Moraltheologin J. Porter, The Search for a Global Ethic, in: TS 62 (2001) 105–124, bes. 115f.; Pieper (A. 8) 63–65.
[19] Vgl. Noichl (A. 12) 13–19, 29, 34f.; Bujo (A. 7) 47. Auch im „Parlament der Weltreligionen" gab es dazu Kritik: vgl. C. Hasselmann, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethos-Erklärung. Mit einem Vorwort von H. Küng (Mainz 2002) 191; vgl. ferner E. B. Borowitz, Zur Problematik des interreligiösen Dialogs aus der Sicht des Judentums in: Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, hg. v. H. Küng u. K. –J. Kuschel (München 1993) 67–91, 79–82.
[20] Vgl. dazu H. J. Münk, Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen, in: Christliche Theologie u. Weltreligionen. Grundlagen, Chancen u. Schwierigkeiten des Dialogs heute, hg. v. dems. u. M. Durst (Fribourg 2003) 188–191, 216ff.
[21] O. Höffe, Der Kommunitarismus als Alternative? Nachbemerkungen zur Kritik am moralisch-politischen Liberalismus, in: ZPhF 50 (1996) 102; vgl. ebd. 94–96.
[22] Vgl. Th. Hoppe, Weltinnenpolitik durch Weltethos? Rückfragen an das Projekt von Hans Küng, in: HerKorr 51 (1997) 410–414; gl. ferner Noichl (A. 12) 13–19, 29, 34f.
[23] Vgl. das in A. 15 zum Begriff Universalität Gesagte.
[24] Vgl. Mieth (A. 15) 493f., 499, 503–505. Weitere Faktoren wären die unterschiedliche Zuordnung von Gottes Recht und Menschenrechten sowie das Verhältnis von Recht und Moral.
[25] O. Höffe, Art. Goldene Regel, in: Lexikon der Ethik, hg. v. dems. (München [5]1997) 114; vgl. ferner H. Schulz, Die Goldene Regel. Versuch einer prinzipienethischen Rehabilitierung, in: ZEE 47 (2003) 193–209.
[26] Vgl. Haker (A. 8) 188.
[27] Vgl. Mieth (A. 15) 505 (mit Hinweis auf die andere Verhältnisbestimmung von Individual- und Sozialethik in Japan).
[28] Vgl. Hoppe (A. 22); Noichl (A. 12) 13–35. [29] Schockenhoff (A. 11) 238.
[30] Th. Hoppe, Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten", in: HerKorr 51 (1998) 293–298, 296.
[31] Die verbreitete Praxis, naturethische Themen durchgehend in die Sozialethik einzuordnen, bleibt m.E. unter den Möglichkeiten einer christlich-theologischen Ethik: vgl. H. J. Münk, „Retinität als neues Sozialprinzip?", in: Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen (FS J. Homeyer, München 1999) 540–550.
[32] Parlament der Weltreligionen: Erklärung zum Weltethos, in: Dokumentation zum Weltethos, hg. v. H. Küng (München 2002) 19f. Daran könnte sich allerdings etwas ändern, wenn einer Erklärung zum Weltethos bzw. zu den Menschenpflichten auf UN-Ebene ein ähnlicher Status verliehen würde wie den wichtigsten internationalen Menschenrechtsdokumenten: vgl. ebd. 251–266.
[33] Näheres dazu Münk (A. 20) 212ff.
[34] Die Frage nach dem „Proprium Christianum" einer christlichen Ethik stellt sich somit auf einer zweifachen Ebene.
[35] Vgl. dazu: Dokumentation (A. 32) 225–266.
[36] Dabei ist klar, daß dieser Gebrauch nur eine Analogiebildung zum (aus der Ökonomie kommenden) Begriff des „öffentlichen Gutes" darstellt; zu diesem Begriff, insbesondere zur ethisch-normativen Dimension, vgl. B. Priddat, Art. Öffentliche Güter/Meritorische Güter, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. v. G. Enderle u.a. (Freiburg 1993) 767–774; vgl. ferner V. Draulans u. J. De Tavernier, Sorge für die Umwelt als Quintessenz öffentlicher Güter in einer Dynamik der Globalisierung, in: Der Globalisierungsprozeß (A. 8) 152–178.
[37] Vgl. N. Klaes, Art. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, in: LThK[3], Bd. 10, 1079.
[38] Vgl. dazu die jeweiligen Abschnitte über „global issues" in: Ethical Issues in Six Religious Traditions, hg. v. P. Morgan u. C. Lawton (Edinburgh [2]2001) 47–50, 90–93, 167–170, 210–214, 256–258.
[39] Teilzitate aus: J. B. Metz, Das Christentum im Pluralismus der Religionen u. Kulturen (Luzern 2001) 7f., 10f.; vgl. ferner I. Markham, Religion and Ethics, in: Encyclopedia of Applied Ethics, Bd. 3 (1998) 802; Markham nennt hier unter den gemeinsamen ethischen Elementen der „orthodox traditions" der Weltreligionen an erster Stelle „a shared commitment to love, compassion and justice".

Richard Hauser

Demographische Bedrohung der Gesellschaft?

Ein neues Gespenst geht um in Europa – das demographische Problem. Die Weltbank beschäftigt sich damit, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) veröffentlicht Studien und die Europäische Kommission entwirft düstere Szenarien über die Gefährdung der Alterssicherungssysteme. Auch im Hintergrund vieler öffentlicher Diskussionen geistert dieses Gespenst herum und verunsichert die Bürger. Aber Gespenster haben es an sich, daß sie verschwinden, wenn man sie bei Licht betrachtet.

Der Bericht einer Kommission des Deutschen Bundestags, der im Jahr 2002 vorgelegt wurde, wirft Licht auf dieses demographische Problem und rückt es in die richtige Proportion. In dem Bericht sind Fakten über die Entwicklung in der Vergangenheit, Prognosen über die künftige Entwicklung für den Zeitraum der kommenden 50 Jahre und politische Empfehlungen enthalten. Zu Recht wurde diese Kommission „Enquête-Kommission Demographischer Wandel" getauft; denn Wandel kann zwar zu Verschlechterungen führen, er ist aber auch die unabdingbare Voraussetzung für Verbesserungen. Dagegen führt das Bestreben nach Aufrechterhaltung des Status quo zu Erstarrung und auf lange Sicht zu einem Zurückfallen hinter andere wandlungsbereite Gesellschaften. Das demographische Problem ist ein Anstoß zum Wandel. Der Bericht der Enquête-Kommission heißt daher auch: „Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft an den einzelnen und die Politik". Diese Herausforderungen müssen angenommen und ins Positive gewendet werden. Gesellschaften, die mit dem demographischen Problem besser fertig werden, erzielen einen Vorsprung.

Aus dem breiten Feld, das mit diesem Thema angesprochen ist, werde ich folgende Punkte herausgreifen. Zuerst beschreibe ich die demographischen Prognosen, deute aber auch ihren Unsicherheitsspielraum an. Dann weise ich auf einige vermutliche Auswirkungen der Altersstrukturänderung auf wirtschaftlichem und sozialpolitischem Gebiet hin. Der Hauptteil ist einer Diskussion der möglichen Reformstrategien gewidmet, die sich in eine Strategie zur Aufteilung der Anpassungslasten auf Erwerbstätige und Sozialleistungsempfänger und in eine Strategie zur unmittelbaren Milderung oder Bewältigung des demographischen Problems unterteilen lassen.

Die demographische Entwicklung

Ende der 60er Jahre begann die Geburtenrate in einigen EU-Staaten drastisch zu sinken. Sie hat sich schließlich auf einem niedrigen Niveau stabilisiert, das nicht zur Aufrechterhaltung einer stabilen Bevölkerung ausreicht. Inzwischen wird in allen EU-Staaten eine Schrumpfung der Bevölkerungszahl erwartet, wenn auch dieser Bevölkerungsrückgang zu unterschiedlichen Zeitpunkten einsetzen wird[1]. Abgesehen von Kriegen und Katastrophen beginnt ein Bevölkerungsrückgang immer damit, daß die Generation der Kinder und Jugendlichen zahlenmäßig kleiner wird als die Generation ihrer Eltern. Es dauert dann aber noch Jahrzehnte, bis schließlich die Anzahl der Todesfälle die Anzahl der Geburten übersteigt. Verzögert wird dieser Prozeß, wenn sich gleichzeitig die durchschnittliche Lebenserwartung erhöht. Ebenso kann Zuwanderung, die die Abwanderung übersteigt, d.h. die Nettozuwanderung, den Bevölkerungsrückgang aufhalten. Dabei hängt es vom zahlenmäßigen Verhältnis der drei Einflußfaktoren Geburtenhäufigkeit[2], durchschnittliche Lebenserwartung[3] und Wanderungssaldo[4] ab, wie massiv der Bevölkerungsrückgang ausfällt.

Nach der neunten koordinierten Bevölkerungsvorausberechnung des Bundes und der Länder aus dem Jahr 2000 wird sich die Bevölkerung in Deutschland von 82,3 Millionen im Jahr 2000 auf eine zwischen 65 und 72 Millionen liegende Zahl im Jahr 2050 verringern[5]. Der Ausländeranteil wird dabei – wenn man Einbürgerungen unberücksichtigt läßt – von gegenwärtig ca. 8,9 Prozent auf ca. 17,1 Prozent ansteigen, d.h. er wird sich nahezu verdoppeln. Diese Ergebnisse beruhen auf folgenden plausiblen Annahmen: Die Geburtenhäufigkeit pendelt sich langfristig bei 139 Geburten je 100 Frauen ein[6]. Dagegen wären für die Bestandserhaltung etwa 210 Geburten je 100 Frauen erforderlich. Der Zuwanderungssaldo steigt von 100000 Personen pro Jahr auf 200000 an und stabilisiert sich dann ab dem Jahr 2008 auf diesem Niveau. Die Lebenserwartung Neugeborener belief sich im Jahr 1998 in den alten Bundesländern bei Jungen auf 74,4 Jahre und bei Mädchen auf 80,5 Jahre; in den neuen Bundesländern war die Lebenserwartung um ein bis zwei Jahre kürzer. Bis zum Jahr 2050 wird sich die Lebenserwartung in beiden Landesteilen angleichen und um etwa vier bis fünf Jahre zunehmen.

Diese Annahmen müssen natürlich nicht voll zutreffen. Hohe Wahrscheinlichkeit besitzt die Annahme über die Zunahme der Lebenserwartung. Die Menschen, die davon bis zum Jahr 2050 betroffen sind, leben alle schon. Sie werden im Durchschnitt beträchtlich älter werden als heute und damit auch länger Renten beziehen müssen. Die Annahme über die Geburtenhäufigkeit ist weniger sicher. Aber es gibt keine Hinweise auf eine Steigerung. Auch die Wirkung von familienfördernden Maßnahmen und Maßnahmen zur besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf, die man sich vorstellen kann, ist äußerst ungewiß. Am schwächsten gesichert sind die Annahmen über die jährliche Zuwanderung. Sie unterliegen allerdings stärker

der politischen Steuerung. Deren Richtung ist allerdings ebenfalls ungewiß. Auf jeden Fall ist diese Prognose damit – als mittlere Variante – einer breiteren Palette, die sich aus einer leichten Variation der Annahmen ergibt, eine Basis für weitere Überlegungen.

Da Staaten mit hoher und niedriger Bevölkerungsdichte ökonomisch prosperieren und problemlos nebeneinander existieren können, gibt es keine verläßlichen Anhaltspunkte, daß ein mäßiger kontinuierlicher Bevölkerungsrückgang gravierende ökonomische und gesellschaftliche Folgen hätte. Probleme entstehen vor allem dadurch, daß dieser Bevölkerungsrückgang mit einer Verschiebung der Altersstruktur einhergeht. Tabelle 1 zeigt die prognostizierten Veränderung der Bevölkerungsstruktur von 1999 bis 2050.

Tabelle 1:
Altersstruktur der Bevölkerung in Deutschland von 1999 bis 2050 (in Prozent)

Jahr	Kinder-anteil[1] (0/14)	Jugend-anteil[2] (15–24)	Alten-anteil[3] (65 u.m.)	Gesamt-anteil[4]	Erwerbs-fähigen-anteil[5]	Hoch-betagten-anteil[6]
1999	15,7	11,1	16,3	43,1	56,9	4,8
2010	13,4	11,3	20,0	44,7	55,3	6,5
2020	12,7	10,1	21,7	44,5	55,5	8,7
2030	12,6	9,5	26,2	48,3	51,7	9,0
2040	11,9	9,7	28,7	50,3	49,7	11,6
2050	11,9	9,3	28,7	49,9	50,1	15,6

[1] Kinderanteil: Personen im Alter von 0 bis unter 15 Jahren im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung.
[2] Jugendanteil: Personen im Alter von 15 bis unter 25 Jahren im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung.
[3] Altenanteil: Personen im Alter von 65 Jahren und darüber im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung.
[4] Gesamtanteil: Summe der Kinder-, Jugend- und Altersanteile an der Gesamtbevölkerung; eigene Umrechnung; Differenzen durch Rundung.
[5] Erwerbsfähigenanteil: Anteil der Personen im erwerbsfähigen Alter von 25 bis unter 65 Jahren im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung.
[6] Hochbetagtenanteil: Personen im Alter von 80 Jahren und darüber im Verhältnis zur Zahl der Personen im Alter von 20 bis unter 80 Jahren.

Quelle: Enquête-Kommission „Demographischer Wandel – Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft an den einzelnen und die Politik", Schlußbericht, Bundestagsdrucksache 14/8800 vom 28.3.2002, S. 55 und S. 66, Tab. 8 und 10 gekürzt.

Wie zu erkennen ist, nehmen die Anteile der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen an der Bevölkerung um etwa ein Fünftel ab. Der Anteil der Personen im Erwerbsfähigkeitsalter geht um über ein Zehntel zurück. Demgegenüber wird der

Anteil alter Menschen um etwa drei Viertel zunehmen. Der Anteil der Hochbetagten an der für eine Pflege in Frage kommenden Altersgruppe der 20- bis 80jährigen wird sich sogar verdreifachen.

Der Einfluß der Altersstrukturänderung auf Wirtschaft und Gesellschaft bei unveränderter Gesetzeslage

Diese Änderung der Altersstruktur der Bevölkerung wird vielfältige Auswirkungen auf die Gesellschaft und auf die Wirtschaft haben. Niemand kann aber diese Änderungen quantitativ präzise vorhersagen. Nur die Richtung der Verschiebungen läßt sich angeben. Die Bedürfnisse der älteren Menschen werden ein größeres Gewicht gewinnen. Die Konsumstruktur wird sich in Richtung auf die von Älteren benötigten oder bevorzugten Güter ändern; vor allem werden mehr Dienstleistungen, insbesondere Gesundheitsdienstleistungen im weitesten Sinn, nachgefragt werden. Das Sparverhalten wird sich ebenfalls ändern; die ökonomische Theorie sagt voraus, daß die gesamtwirtschaftliche Sparquote sinken könnte. Der Wohnungssektor wird diese Verschiebung ebenfalls zu spüren bekommen; es werden mehr altengerechte Wohnungen in Innenstadtlage und in Lagen mit guten Verkehrsverbindungen sowie Alten- und Pflegeheimplätze nachgefragt werden. Dies wird auch Auswirkungen auf die berufliche Struktur der Arbeitsplätze und der Arbeitskräfte haben; die Nachfrage nach Arbeitskräften für Dienstleistungen im Gesundheitssektor wird steigen. Ebenso wird sich die Personalstruktur in den Betrieben hin zu einem höheren Anteil älterer Arbeitskräfte verschieben. Diese Verschiebungen werden sich zum großen Teil über die Märkte einpendeln, ohne daß die Politik eingreifen muß. Herausforderungen für die Politik werden sich aber bei der Gesundheitspolitik und bei der Verkehrs- und Städteplanung ergeben, die sich auf diese veränderte Bedarfsstruktur einstellen müssen.

Die größte Herausforderung für die Politik wird allerdings die Umgestaltung des Systems der sozialen Sicherung und des Steuersystems sein; denn bedingt durch diese Altersstrukturverschiebung wird sich auch der Anteil der Menschen, die auf monetäre Sozialleistungen und Sachleistungen angewiesen sein werden, stark erhöhen. Aber nicht nur die Anzahl bzw. der Anteil der auf Sozialleistungen Angewiesenen wird steigen, sondern auch der Bedarf pro Empfänger. Dies ist durch drei Faktoren bedingt: erstens durch einen erhöhten durchschnittlichen Bedarf an Gesundheitsleistungen, da ältere Personen beim gegenwärtigen Stand des medizinisch technischen Wissens überdurchschnittliche Krankheitskosten verursachen; zweitens durch einen erhöhten Bedarf an außerhäuslichen Pflegeleistungen, vor allem für den steigenden Anteil der Hochbetagten, da die Pflege durch jüngere Familienmitglieder weiter zurückgehen wird und drittens durch einen erhöhten Bedarf an Integrationshilfen für den steigenden Anteil der ausländischen Bevölkerung.

Diese Kostensteigerungen würden sich bereits bei den gegenwärtigen Kostenverhältnissen und beim gegenwärtigen Stand des medizinisch-technischen Wissens ergeben. Deren Konstanz kann man jedoch nicht voraussetzen. Bei einigen sozialen Schutztatbeständen werden die durchschnittlichen Kosten voraussichtlich trendmäßig stärker steigen als die durchschnittlichen Nettolöhne. Dies sind im Prinzip alle Sach- und Dienstleistungen, die einen hohen Personalaufwand erfordern und die nur wenig rationalisierbar sind. Der Grund liegt darin, daß die Lohnsätze der in diesen Bereichen Beschäftigten nicht dauerhaft hinter den vergleichbaren Löhnen in anderen Wirtschaftszweigen zurückbleiben können. Andernfalls würden Arbeitskräfte abwandern, und der Nachwuchs würde ausbleiben. Dies gilt insbesondere für Leistungen bei Krankheit und Pflegebedürftigkeit sowie für Bildungs-, Ausbildungs-, Fortbildungs- und Umschulungsleistungen, zu denen auch die Leistungen für die Integration von Ausländern zählen.

Hinzu kommt, daß der medizinisch-technische Fortschritt immer mehr Krankheiten und Leiden behandlungsfähig macht, so daß sich von dieser Seite her der Umfang des Schutztatbestandes „behandlungsfähige Krankheiten" ausweitet und zu zusätzlichen Kostensteigerungen führt. Solange im gegenwärtigen System diese Leistungen als Sach- und Dienstleistungen „nach dem Stand der Wissenschaft" zugesagt oder wie bei Bildungsleistungen im Wettbewerb mit der Qualität ausländischer Bildungssysteme verfolgt werden, dürfte dieser Trend zu überdurchschnittlichen Kostensteigerungen nicht zu brechen, allenfalls zeitweise zu verlangsamen sein. Damit wird künftig der soziale Bedarf bei einigen Schutztatbeständen durch relativ steigende Durchschnittskosten geprägt sein.

Bei unveränderter Gesetzeslage würde der Hauptteil der Anpassungslast von den Erwerbstätigen zu tragen sein. Dies scheint nicht akzeptiert zu werden, so daß Reformmaßnahmen nötig sind. Von solchen Reformmaßnahmen wird es auch abhängen, wie groß künftig der gesamtwirtschaftliche Kuchen, d.h. das Bruttoinlandsprodukt, sein wird, und wie er zwischen den Aktiven und den Inaktiven aufgeteilt werden wird. Dies hat dann wieder Rückwirkungen auf die Kaufkraft der älteren Bevölkerung, die sich an den Märkten geltend macht.

Diese auf die Gesamtbevölkerung ausgerichteten Überlegungen gelten unabhängig davon, in welchem Gesundheits- oder Alterssicherungssystem der einzelne abgesichert ist; denn wenn auch die Sicherungseinrichtungen (einschließlich der Beamtenversorgung und der Zusatzversorgung des öffentlichen Dienstes wie auch der privaten Versicherungen) institutionell getrennt sind, so sind sie doch derart in die Gesamtwirtschaft eingebunden, daß man sie zusammen – in Analogie zu einem System kommunizierender Röhren – betrachten muß.

Grundlegende politische Alternativen

Bei dem in den Prognosen ausgewiesenen Anteil der Personen im Erwerbsfähigkeitsalter ist zu berücksichtigen, daß hierdurch nur ein Potential, d.h. eine äußere Grenze der Beschäftigungsmöglichkeit bei unveränderter institutioneller Struktur, gekennzeichnet wird. Wie hoch der Anteil der tatsächlich Beschäftigten sein wird, ist damit noch nicht festgelegt; denn die demographische Entwicklung bestimmt nur die Stärke jedes Geburtenjahrgangs und die Größe der Gesamtbevölkerung. Wo die Altersgrenzen für die Beendigung der Ausbildung und für den Beginn einer Altersversorgung gesetzt werden, unterliegt jedoch der politischen Entscheidung. Gleiches gilt für die Verringerung der Arbeitslosigkeit durch Beschäftigungspolitik, für die Erhöhung der Erwerbsquoten der Frauen und für die Vermeidung vorzeitiger Erwerbsunfähigkeit. Damit deuten sich zwei politische Alternativen an:

Die erste Alternative besteht darin, die institutionellen Regelungen für die Berechtigung zum Bezug von Sozialleistungen wie bisher bestehen zu lassen und die Bewältigung des demographischen Problems allein auf die Höhe der Leistungen und Abgaben zu verlagern. In diesem Fall geht es um die Frage, wie hoch die Belastung der erwerbstätigen Generation, deren Bevölkerungsanteil schrumpft, sein kann und in welchem Ausmaß die Sozialleistungen pro Berechtigtem angesichts des stark steigendem Bevölkerungsanteils dieser Gruppe gekürzt werden müssen.

Die zweite politische Alternative besteht darin, die institutionellen Regelungen derart zu ändern, daß sich das gegenwärtig bestehende Verhältnis zwischen Erwerbstätigen und Sozialleistungsempfängern, d.h. zwischen Aktiven und Inaktiven, trotz der prognostizierten demographischen Entwicklung so wenig wie möglich ändert.

Jede dieser Alternativen hat andere Auswirkungen auf die alternde Gesellschaft. Selbstverständlich sind auch Kombinationen aus beiden Politikalternativen möglich, und sie zeichnen sich auch ab. Aber für die Analyse betrachten wir sie hier zunächst getrennt.

Reformalternativen bei Beibehaltung der Berechtigungsgrenzen

Zunächst befasse ich mich mit der Alternative mit unveränderten Berechtigungsgrenzen. Hierzu muß man sich einige Grundprobleme der wirtschaftlichen Entwicklung vergegenwärtigen.

Die wirtschaftliche Entwicklung eines Staates im Rahmen der Weltwirtschaft ist über einen Zeitraum von 50 Jahren nicht im einzelnen prognostizierbar. Man erarbeitet daher Szenarien, die den unter „normalen Umständen" – d.h. ohne Kriege oder große Katastrophen – für plausibel erachteten Korridor der möglichen Entwicklung wichtiger ökonomischer Schlüsselgrößen abgrenzen sollen[7]. Eine heraus-

ragende Schlüsselgröße ist dabei die Entwicklung der Arbeitsproduktivität, d. h. des realen Bruttoinlandsprodukts pro Arbeitsstunde. Selbst pessimistische Voraussagen gehen von einem weiteren Zuwachs der Arbeitsproduktivität aus, der im Trend mindestens bei 1,5 Prozent pro Jahr liegen dürfte. Bei konstanter Erwerbstätigenzahl, konstanter Jahresarbeitszeit und konstanter Bevölkerung würde sich dann im Verlauf von 50 Jahren das reale Bruttoinlandsprodukt mehr als verdoppeln. Andererseits erwartet man jedoch eine Schrumpfung der Bevölkerung im Erwerbsfähigkeitsalter um ca. 0,5 bis 0,6 Prozent pro Jahr[8]. Weitere Verkürzungen der Jahresarbeitszeit sind dagegen sehr unwahrscheinlich. Selbst wenn sich der Anteil der Beschäftigten innerhalb der erwerbsfähigen Bevölkerung nicht änderte, würde in diesem Fall immer noch eine Erhöhung des realen Bruttoinlandsprodukts um gut die Hälfte möglich sein; damit nähme auch der Verteilungsspielraum zu. Da es für die Entwicklung des Lebensstandards auf das reale Bruttoinlandsprodukt pro Kopf der Bevölkerung ankommt, wird sich die Situation infolge der voraussehbaren Schrumpfung der Gesamtbevölkerung um zehn bis 15 Prozent sogar noch etwas günstiger darstellen.

Der soziale Bedarf – hervorgerufen durch die Zunahme des Anteils der Sozialleistungsberechtigten und durch erhöhte Ausgaben pro Kopf – wird sich aus gegenwärtiger Sicht zwar prozentual stärker erhöhen als der ökonomische Verteilungsspielraum, aber er wird diesen Spielraum nicht voll ausschöpfen. Damit bestünde die Möglichkeit, durch eine veränderte Balance zwischen den Erwerbstätigen und den Sozialleistungsbeziehern dafür zu sorgen, daß jede Gruppe eine weitere Erhöhung ihres Lebensstandards erfährt oder ihn zumindest auf hohem Niveau konstant halten kann. Dies bedeutete allerdings eine beträchtliche Erhöhung der Steuer- und Sozialabgabenquote. Drei Argumente werden gegen eine weitere Erhöhung der Gesamtabgabenquote angeführt.

Das erste Argument besagt, daß durch eine weitere *Erhöhung der Gesamtabgabenquote* die internationale Wettbewerbsfähigkeit beeinträchtigt wird. Dies schlägt sich dann in geringerem Wachstum und höherer Arbeitslosigkeit nieder. Meist werden dabei die niedrigeren Quoten der USA oder des Vereinigten Königreichs zum Vergleich herangezogen. Wie fällt dieser Vergleich aber für die anderen EU-Länder aus?

Blickt man zunächst auf die Sozialabgabenquote in der ersten Spalte von Tabelle 2, so sieht man, daß im Jahr 2000 Deutschland mit 17,6 Prozent tatsächlich den Spitzenplatz einnahm. Im Durchschnitt der 15 Mitgliedsländer der Europäischen Union betrug die Sozialabgabenquote lediglich 14,4 Prozent. Die hohe deutsche Sozialabgabenquote ist dadurch bedingt, daß im deutschen System der sozialen Sicherung die überwiegend beitragsfinanzierten Sozialversicherungen dominieren. Sie wurde überdies durch die Lasten der Wiedervereinigung um etwa drei Prozentpunkte erhöht. Blickt man nun auf die zweite Spalte, so erlebt man eine Überraschung: Die deutsche Steuerquote gehört – entgegen der landläufigen Meinung – zu

den niedrigsten im EU-Raum. Das Bild verschiebt sich daher ganz stark, wenn man die volkswirtschaftlich relevanten Größen, die Gesamtabgabenquoten, in der dritten Spalte betrachtet. Nach der Höhe dieser Gesamtabgabenquote sind die Länder von oben nach unten angeordnet. Dabei liegt Deutschland zwischen Schweden mit 52 Prozent und Irland mit 30,4 Prozent im Mittelfeld. Auch wenn man die Gesamtabgabenquote als einen der Indikatoren für die internationale Wettbewerbsfähigkeit gelten läßt, kann es also nicht ganz so schlecht um Deutschland stehen. Hinzu kommt noch, daß auch die anderen Länder Probleme haben und eine weitere Erhöhung ihrer Gesamtabgabenquoten keineswegs ausgeschlossen ist.

Tabelle 2:
Sozialabgabenquoten, Steuerquoten und Gesamtabgabenquoten in den Mitgliedsländern der EU im Jahr 2000 (in Prozent des Bruttoinlandsprodukts)

Land	Sozialabgaben-quoten	Steuerquoten	Gesamtabgaben-quoten
Schweden	15,1	36,9	52,0
Finnland	12,2	35,4	47,6
Dänemark	2,3	44,7	47,0
Belgien	14,1	31,8	45,9
Frankreich	16,1	29,4*	45,5
Österreich	15,0	28,9	43,9
Deutschland	17,6	25,4	43,0
Italien	12,4	30,3	42,7
Luxemburg	10,8*	30,8*	41,6*
Niederlande	16,1	25,5	41,6
Vereinigtes Königreich	7,0	31,6	38,6
Griechenland	11,4	26,7	38,1
Portugal	10,9	26,1	37,0
Spanien	12,2*	22,9*	35,1*
Irland	3,9	26,5	30,4
Europäische Union	14,4*	27,6*	42,0*

* = Bezugsjahr 1999
Quelle: Statistisches Bundesamt, Statistisches Jahrbuch 2002 für das Ausland, S. 112

Als zweites Argument wird die *Forderung nach Wiederherstellung von Generationengerechtigkeit* erhoben, die durch eine höhere Sozialabgabenquote und eine höhere Verschuldung des Staates verletzt würde. Dieses Argument muß man umfassender analysieren. Die Forderung nach Generationengerechtigkeit ist auf das

Verhältnis aufeinanderfolgender Generationen gerichtet. Eine Generation umfaßt dabei etwa 30 Geburtsjahrgänge. Grundsätzlich geht es dabei um die Frage, welche *Gesamterbschaft* eine Generation der nächsten hinterlassen *soll*[9].
Diese Gesamterbschaft setzt sich zusammen aus:

1. den direkten und indirekten Eigentumsrechten am privaten Sachkapitalbestand, der teils in Form von Grundstücken und Häusern, teils in Form von Unternehmen aufgebaut wurde;
2. dem Sachkapitalbestand in Händen des Staates (öffentliche Infrastruktur);
3. dem Bestand an technischem und organisatorischem Wissen (einschließlich Patente);
4. dem bei der jungen Generation gebildeten Humanvermögen, das direkt oder indirekt durch die mittlere Generation finanziert wurde;
5. den natürlichen Ressourcen eines Landes (Umweltvermögen);
6. dem Rechtsstaat mit seinen demokratischen Institutionen;
7. dem Nettoauslandsvermögen;
8. der Staatsschuld im engeren Sinn, die in Form von Anleihen und anderen Schuldtiteln verbrieft ist, und
9. der nicht verbrieften Verschuldung der jüngeren Generation gegenüber der Elterngeneration, die durch die nach dem Umlageverfahren finanzierten Alterssicherungssysteme zustandegekommen ist, und die als eine „Staatsschuld im weiteren Sinn" betrachtet werden kann.

Obwohl es leicht ist, diese Komponenten einer Generationenerbschaft aufzuzählen, bestehen extreme Schwierigkeiten beim Versuch einer Bewertung. Dies führt häufig dazu, daß nur einzelne, leichter quantifizierbare Elemente zwischen aufeinanderfolgenden Generationen verglichen werden. Basierend auf solchen partiellen Vergleichen werden dann öffentlichkeitswirksame und politisch einflußreiche Gerechtigkeitsurteile formuliert, obwohl für ein Urteil darüber, ob die Generationengerechtigkeit verletzt ist, die Gesamterbschaft zugrunde gelegt werden müßte. Ein herausragendes Beispiel ist die Diskussion über die Frage, ob die Staatsschuld zu hoch ist und ob die im Rahmen der gesetzlichen Rentenversicherung durch das Umlageverfahren hervorgerufene künftige Beitragsbelastung der mittleren Generation als „gerecht" betrachtet werden kann. Nur wenn dies verneint wird, müßte die alte Generation die mittlere Generation durch die Hinnahme von stärkeren Rentenkürzungen entlasten.

Bisher haben sich aber keine präzisen normativen Vorstellungen über Generationengerechtigkeit in dem genannten umfassenden Sinn herausgebildet; man muß sich daher mit dem Grundsatz behelfen, daß jede Generation der nächsten eine größere Gesamterbschaft hinterlassen sollte, als sie selbst empfangen hat[10]. Man könnte dies auch noch präzisieren: Die Generationenerbschaft sollte in gleicher Weise wachsen wie das Bruttoinlandsprodukt, und zwar netto gerechnet, d.h. un-

ter Abzug des Schuldenzuwachses. Setzt man hierfür eine minimale Wachstumsrate von 1,5 Prozent pro Jahr an, dann ergäbe sich innerhalb von 30 Jahren eine Vergrößerung um etwa die Hälfte. Dies könnte man als politische Zielgröße festlegen.

Ohne eine umfassende Quantifizierung vornehmen zu können, will ich doch behaupten, daß das Generationenerbe, das die jetzt alte Generation erarbeitet hat und der nächsten Generation hinterlassen wird, um ein Mehrfaches größer ist als das Erbe, das sie ihrerseits nach dem Zweiten Weltkrieg erhalten hat. Ausweislich der Schätzungen der Deutschen Bundesbank hat sich das Nettovermögen des Haushaltssektors[11] von 1970 bis 1997 von 1,3 Billionen auf 12,1 Billionen D-Mark erhöht. Im Vergleich zum Volkseinkommen ist dieses Nettovermögen von einem Verhältnis von 2,5 zu 1 auf 4,4 zu 1 angestiegen. Man kann also sicherlich sagen, daß die jetzt alte Generation das Nötige gespart und das zu vererbende Vermögen beträchtlich gemehrt hat, auch wenn die direkten und die indirekten Staatsschulden stark gewachsen sind. Daher hat das Argument zur Wiederherstellung der Generationengerechtigkeit wenig Zugkraft.

Ein drittes Argument bezieht sich auf die Reaktionen der Bürger, sofern eine Erhöhung der Gesamtabgabenquote vorgenommen würde. Dieses Argument bezweifelt insbesondere die Bereitschaft der Bürger – vor allem der Erwerbstätigen und der Kapitaleigner – eine Erhöhung der Gesamtabgabenquote zu akzeptieren und nicht mit *Ausweichreaktionen* zu antworten. In Stichworten seien nur genannt: Ausweichen in die Schattenwirtschaft zur Vermeidung von Steuern und Sozialabgaben; Ausweichen des Geldkapitals in steuerlich günstigeres Ausland; teilweise oder vollständige Standortverlagerungen von Unternehmen; Auswanderung besonders reicher Leute zur Vermeidung von Steuerzahlung im Inland. Allerdings gibt es gegen zu weitreichende Reaktionen auch Gegenmittel: erstens schärfere Kontrollen von Schwarzarbeit und Steuer- oder Sozialabgabenhinterziehung und zweitens den Abschluß internationaler Konventionen über gleichartige Kapitalertragsbesteuerung in allen Ländern. Gegen Standortverlagerung und Auswanderung dürfte allerdings kein Kraut gewachsen sein.

Dieses Argument der drohenden Ausweichreaktionen muß angesichts der europäischen Integration und der weltweiten Globalisierung, die diese Ausweichreaktionen um vieles leichter als früher gemacht haben, sehr ernst genommen werden. Es setzt tatsächlich ökonomische Grenzen für eine weitere Erhöhung der Gesamtabgabenquote.

Wenn wir daher unterstellen, daß eine Erhöhung der Gesamtabgabenquote nur begrenzt möglich sein wird und daß der Verschuldungsspielraum praktisch ausgeschöpft ist, dann bleibt bei dieser politischen Strategie lediglich die Möglichkeit, die verfügbaren Mittel auf die größere Zahl von Berechtigten aufzuteilen. Hinzu kommen einige in ihrer Bedeutung zweitrangige Maßnahmen zur Rationalisierung der Leistungserbringung. Dies bedeutet, daß die Bevölkerungsstrukturänderung weitgehend von den Sozialleistungsempfängern in Form von Leistungskürzungen ge-

tragen werden müßte. Um diese Kürzungen im Einklang mit den Zielen der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Sicherheit zu vollziehen, müßten aber einige Leitlinien eingehalten werden:

1. eine stärkere Betonung der Vollbeschäftigungspolitik, die den Ausgabendruck mindert und Mittelspielräume eröffnet;
2. eine Mindestsicherung auf dem bisherigen relativen Niveau, d.h. in Relation zum jeweiligen Durchschnittseinkommen, sollte gewährleistet werden;
3. die Begrenzung des abzusichernden Einkommensteils nach oben könnte reduziert werden, die nicht abgesicherten Teile könnten durch Privatvorsorge gedeckt werden;
4. eine universelle die Gesamtbevölkerung umfassende Absicherung auf niedrigerem Niveau sollte Vorrang vor einer gruppenspezifischen Absicherung auf höherem Niveau haben;
5. die Absicherung großer Risiken, die bei Eintritt den Betroffenen völlig in Armut absinken lassen, sollte Vorrang vor der Absicherung kleiner Risiken mit geringen finanziellen Auswirkungen haben;
6. kindbezogene Sozialleistungen sollten Vorrang vor nur ehebezogenen haben;
7. an einer Dynamisierung von Sozialleistungen im Ausmaß der Nettolohnsteigerungen sollte festgehalten werden;
8. sämtliche nicht einkommensüberprüfte Sozialleistungen sollten wie Markteinkommen der Einkommensbesteuerung unterliegen;
9. das Prinzip der nachgelagerten Besteuerung sollte durchgehend eingeführt werden, jedoch sollten die steuerfreien Höchstbeträge für Eigenvorsorge auf die Höhe des Höchstbeitrages in der gesetzlichen Rentenversicherung begrenzt werden;
10. bei der Gesundheitssicherung und der Pflegeabsicherung sollte das Solidarprinzip gewahrt werden; dem entspricht eine universelle Bürgerversicherung mit hohen Beitragsbemessungsgrenzen, umfassender Bemessungsgrundlage und Kontrahierungszwang ohne Risikoprüfung;
11. Rationalisierungsmöglichkeiten im Gesundheits- und Pflegesystem müßten voll ausgeschöpft werden.

Diese kurze Aufzählung kann nur die Richtung andeuten, in der man bei dieser Strategie unter möglichst weitgehender Wahrung der Ziele „soziale Gerechtigkeit" und „soziale Sicherheit" gehen müßte. Dabei sollten im Prinzip die Bezieher höherer Sozialleistungen stärker belastet werden als die Bezieher niedrigerer Sozialleistungen; damit verbieten sich auch rein proportionale Kürzungen.

Reformalternative einer Vollbeschäftigungspolitik und einer Veränderung der Berechtigungsgrenzen

Wie erwähnt besteht die zweite politische Alternative darin, die institutionellen Regelungen derart zu ändern, daß sich das gegenwärtig bestehende Verhältnis zwischen Erwerbstätigen und Sozialleistungsempfängern, d.h. zwischen Aktiven und Inaktiven, trotz der prognostizierten demographischen Entwicklung so wenig wie möglich ändert. Dies kann geschehen durch eine Ausweitung des Personenkreises im erwerbsfähigen Alter und eine höhere Erwerbstätigenquote unter den Personen im erwerbsfähigen Alter. Da die Ausweitung des Erwerbsfähigkeitsalters nur nach oben geschehen kann, verringert sich dadurch gleichzeitig der Anteil derjenigen, die wegen fortgeschrittenen Alters eine Berechtigung zum Sozialleistungsbezug besitzen. Diese etwas abstrakte Vorstellung könnte durch folgende Maßnahmen konkret werden: Die Arbeitslosenquote müßte auf die Hälfte reduziert, die gesetzliche Rentenaltersgrenze um zwei Jahre sowie das faktische Renteneintrittsalter um fünf Jahre hinausgeschoben werden. Außerdem ist die Frauenerwerbsquote um ein Fünftel zu erhöhen und die Erwerbsunfähigenquote durch schärfere Anforderungen zu reduzieren. Der Krankenstand bei geringfügigen Erkrankungen müßte ebenfalls reduziert und die Ausbildungszeit um zwei Jahre verkürzt werden.

Es ist offensichtlich, daß derartige Zielvorgaben nur zum kleineren Teil gesetzlich verfügt, zum größeren Teil aber nur durch kontinuierlich erfolgende Einzelmaßnahmen erreicht werden können. Ähnlich wie sich die demographische Belastung erst allmählich aufbaut, bräuchten auch die gesetzlichen Änderungen, insbesondere das Hinausschieben des gesetzlichen Renteneintrittsalters nur sukzessive wirksam zu werden. Jedoch müßten die Beschlüsse zur Einführung – gewissermaßen auf Termin – bald verabschiedet werden, damit sich die Bürger darauf einstellen können. Die Realisierungstermine könnte man auch an bestimmte niedrige Zielquoten für die Arbeitslosigkeit binden, damit die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und das Hinausschieben des Rentenalters nicht in Konflikt geraten, sondern sich gegenseitig unterstützen. Diese auf längere Sicht angelegte Zielvorstellung könnte das Gespenst der demographischen Bedrohung vertreiben, wenn sie offensiv vertreten wird.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Europäische Kommission, Budgetary challenges posed by ageing populations: the impact on public spending on pensions, health and long-term care for the elderly and possible indicators of the long-term sustainability of public finances. Economic Policy Committee (Brüssel 2001) sowie OECD, Fiscal Implications of Ageing: Projections of Age-related Spending. Economics Dept. Working Papers No. 305 by Thai Tahn Dang, Pablo Antolin and Howard Oxley, Paris 19. 6. 2001 ECO/WKP (2001) 31.

[2] Als Geburtenhäufigkeit wird hier die Anzahl der Lebendgeborenen je 100 Frauen im Alter von 15 bis unter 50 Jahren bezeichnet. Die Geburtenhäufigkeit in Deutschland lag im Jahr 1999 bei 136,1 Kinder je 100 Frauen.

[3] Die durchschnittliche Lebenserwartung gibt die durchschnittliche Anzahl der Jahre an, die ein neugeborener Junge bzw. ein neugeborenes Mädchen bis zu seinem Tod leben wird. Bei der Schätzung der Lebenserwartung gibt es einen Unsicherheitsspielraum, der je nach Berechnungsmethode mehrere Jahre betragen kann. Als fernere Lebenserwartung wird die durchschnittliche Anzahl der Lebensjahre bezeichnet, die eine Person eines bestimmten Alters (z.B. ein 60jähriger) noch erreicht. Die fernere Lebenserwartung von 60jährigen Männern lag Ende der 90er Jahre bei etwa 19 Jahren, von 60jährigen Frauen bei 23 Jahren.

[4] Der Wanderungssaldo ergibt sich aus der Differenz der Zahl der in das Betrachtungsgebiet in einem Jahr zugewanderten und der Zahl der daraus abgewanderten Personen.

[5] Würde man einen Wanderungssaldo von Null, d.h. einen Ausgleich der Zu- und Abwanderung, unterstellen, so sänke die Bevölkerungszahl bis 2050 auf ca. 59 Mio. Personen.

[6] Dies bedeutet, daß aufgrund der in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts eingetretenen Änderung des Geburtenverhaltens unterstellt wird, daß sich eine Generation künftig nur zu etwa zwei Dritteln reproduziert.

[7] Ein Beispiel für die Ermittlung von Szenarios in einer optimistischeren und einer pessimistischeren Variante stellt das Prognos-Gutachten von 1998 dar, in dem die voraussichtlichen Ausgaben der Gesetzlichen Rentenversicherung unter Berücksichtigung der demographischen und wirtschaftlichen Entwicklung und der Reformgesetzgebung von 1999 auf Basis eines ökonometrischen Modells geschätzt werden: vgl. Prognos, Prognos-Gutachten 1998, Auswirkungen veränderter ökonomischer und rechtlicher Rahmenbedingungen auf die gesetzliche Rentenversicherung in Deutschland, hg. v. Verband Deutscher Rentenversicherungsträger, in: DRV-Schriften, Bd. 9 (1998).

[8] Vgl. Enquête-Kommission Demographischer Wandel, Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft an den Einzelnen u. die Politik, hg. v. Deutschen Bundestag (Berlin 2002) Tabelle 2, 149.

[9] Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen in: R. Hauser, Alterssicherungsreform u. Vermögensverteilung, in: Zeitschrift für Sozialreform 47 (2001) 481–505.

[10] Einige Überlegungen zur Generationengerechtigkeit und zur Fiktion des Generationenvertrags sowie kritische Anmerkungen zu dem zur Ermittlung quantitativer Aussagen verwendeten Instrument der Generationenbilanzen finden sich auch im Bericht der Enquête-Kommission Demographischer Wandel (A. 8) 75–80 und 361–363. Die in diesem Bericht S. 87 zitierte Formel „keine Generation (soll) bewußt von einer anderen bevorzugt oder benachteiligt werden" bleibt abstrakt. Die im Text versuchte Präzisierung von Generationengerechtigkeit schließt zumindest aus, daß eine Generation der folgenden Generation weniger hinterläßt als sie selbst geerbt hat. Sie verweist damit auf das Prinzip der Nachhaltigkeit, das die Vermeidung von Raubbau fordert.

[11] Ohne das Vermögen der Unternehmen, das nicht in gehandelten Aktien verbrieft ist, aber zuzüglich des Vermögens der Organisationen ohne Erwerbszweck gerechnet.

Bernhard Grom SJ

„... den sie früher Gott genannt hätten"

Spirituelle Sprechversuche der deutschsprachigen Gegenwartslyrik

Gedichte haben Konjunktur. Zwar machen sie weder die Verfasser noch die Buchhändler reich, doch drucken die großen Tageszeitungen häufig lyrische Texte ab, und es erscheinen erfreulich viele Sammelwerke[1], thematische Anthologien und Gedichtbände. Auffallend an der deutschsprachigen Lyrik der letzten Jahre ist die Vielfalt der Ausdrucksformen und Themen. „Die neue Offenheit, die neue undogmatische Haltung des Sich-überraschen-lassen-Wollens, was Themen, Sprechweisen, lyrische Formen angeht"[2], ist nach Jörg Drews ein Kennzeichen der Gegenwartsdichtung; ähnlich stellt Hermann Korte eine Tendenz zu offenen Textformen und einem Nebeneinander von milieuspezifischen Angeboten fest: vom Kunstgedicht für eine literarisch anspruchsvolle Leserschaft bis zur Lebenshilfe- und Spaß-Lyrik[3]. Die großen Richtungen, die nach 1968 das Feld beherrschten – die Politische Lyrik, Experimentelle Lyrik, Poplyrik und Neue Sensibilität –, können heute beerbt und fortgeschrieben werden, müssen es aber nicht, und neben dem immer häufiger reimlosen Gedicht sind auch wieder traditionelle Formen – sogar Sonett, Terzine und Ghasele – zugelassen, sofern sie den weihevollen Ton kunstreligiöser Zeiten vermeiden. Hermann Korte zufolge ist die deutsche Nachkriegsliteratur um 1990 endgültig zu Ende gegangen und die Zeit einer neuen Vielfalt angebrochen. Im folgenden sollen denn auch nur Werke zur Sprache kommen, die nach dieser Zäsur von 1990 im deutschen Sprachraum erstveröffentlicht wurden[4].

Die Erfahrungen, Lebensdeutungen und Motive, die diese neue Lyrik sprachlich gestaltet, sind nicht weniger mannigfaltig als ihre Formen. Wie hält es nun die neue Dichtkunst mit Religion bzw. deren nichtorganisierter Gestalt: der Spiritualität? Der Lyriker und Literaturkritiker Harald Hartung schrieb in einer Rezension von Christian Lehnerts Gedichtband „Der Augen Aufgang": „Wenn nicht alles täuscht, kehren religiöse Themen in die Lyrik zurück."[5] Trifft das zu – und wenn ja: auf welche Weise?

Hartung spricht von einer Rückkehr religiöser Themen, weil diese – sieht man von Ausnahmen wie Silja Walter, Kurt Marti und Paul Konrad Kurz, die hier nicht gewürdigt werden können, einmal ab – in den 70er und 80er Jahren weitgehend aus der deutschsprachigen Lyrik verschwunden waren. Auch im Nachdenken über Dichtkunst war und ist Religion „mit einem intellektuellen Tabu belegt"[6], das die Zeitschrift „Das Gedicht" mit ihrem 2001 erschienenen Band zum Thema „Him-

mel und Hölle" erstmals etwas aufbrach. Bezeichnend ist das Bekenntnis, das Ernst Jandl 1994 zum 70. Geburtstag seiner Freundin Friederike Mayröcker ablegte: „wir sind christen, ein wort, das man heute wieder aussprechen darf."[7] In den Jahren zuvor war es offensichtlich verpönt, davon zu reden. Michael Krüger, der als literarischer Leiter des Hanser Verlags das Klima emanzipationsversessener Religionskritik und Metaphysikskepsis jener Zeit bestens kennt, stellt in einem 1998 veröffentlichten Gedicht einen Wandel fest, wenn er bemerkt: „Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an."[8]

Was hat sich verändert: die Verkündigung der Kirchen oder die Einstellung der Intellektuellen oder beides? Fest steht, daß das geistige Klima dem Spirituellen gegenüber offener, unbefangener geworden ist. Ein Tabu wurde gelockert. Nicht, daß eine dramatische Hinwendung zum Religiös-Spirituellen zu beobachten wäre. Wenn man die Buchveröffentlichungen von etwa 80 Lyrikern nach 1990 sichtet, findet man gerade mal bei 14 von ihnen Gedichte mit spirituellen Motiven: kein Chor, aber auch nicht bloß Einzelstimmen. Und die „Rückkehr" des Spirituellen besteht keineswegs im ungebrochenen Anschluß an die Plausibilitäten volkskirchlicher Zeiten oder an die Gewißheiten und Idealismen klassischer Lyrik, sondern weiß sehr wohl um die großen Infragestellungen moderner Aufklärung. Das neue Reden vom Spirituellen ist nicht vormodern, sondern postmodern. Es vermeidet den selbstsicheren Gestus einer etablierten Glaubenssprache – ist eher ein ganz persönlicher Sprechversuch, in den Ausdrucksformen durchaus auf der Höhe säkularer Lyrik. Die Vielfalt ist nach Form und Inhalt so vital, daß sie sich jeder strengen Typisierung widersetzt. Die offensichtlichste Gemeinsamkeit, die die spirituellen Aussagen der folgenden Autoren miteinander verbindet, dürfte ihr unterschiedlich deutliches Abrücken vom erwähnten Religionstabu sein.

Ernst Jandl: „lieber gott, beende meine sorgen"

Ernst Jandls Bekenntnis von 1994 wurde schon erwähnt. Jandl, der sich in den 50er Jahren erfolgreich dem Experimentieren mit den akustischen und visuellen Möglichkeiten von „Sprachmaterial" widmete, hat sich in seinen frühen Texten zunächst entschieden gegen Kirche und Religion aufgelehnt. So schrieb er 1957 eine vernichtende Parodie auf den Anfang des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort."[9] Unter der Überschrift „fortschreitende räude" veränderte er die einzelnen Wörter des biblischen Textes anscheinend spielerisch. Beispielsweise machte er aus dem Wort „Gott" ein „flott", dann ein „schlott", schließlich ein „fort", bis am Ende nur noch ein „flotsch" übrigblieb, das an flutschen und futsch erinnert. Hier demonstrierte Jandl, wie für ihn das Reden von und das Denken an Schöpfung und Menschwerdung Gottes zerfällt und aus Sprache und Bewußtsein verschwindet, ja auch verschwinden soll.

Die Religion, die Jandl so heftig ablehnte, war der extrem enge Glaube, den ihm seine Mutter vermittelt hatte, die durch die Krankheit, an der sie acht Jahre lang litt und mit 38 Jahren starb, immer frömmer wurde und jeden Tag zur Messe ging. Jandl berichtet, er sei mit Schlägen erzogen worden und auch mit der Drohung, er werde mit der Hölle bestraft, wenn er der Sonntagsmesse fernbleibe oder onaniere. Es ist verständlich, daß er sich von diesem erstickenden Erbe befreien mußte. Er lehnte sich ja auch gegen die gesamte traditionelle Kultur auf, der er Versagen zur Zeit des Nationalsozialismus vorwarf und auf die er seinen Selbsthaß übertrug. Durch bewußt gewählte Kindersprache wollte er die herkömmliche Poesie und Intellektuellenkultur verhöhnen. Doch trotz seiner wiederholt geäußerten Kritik an der Kirche und seiner Glaubenszweifel, schrieb er in den 70er Jahren Texte, die sich, bei allem Pessimismus und aller Ironie, als positive Auseinandersetzung mit der christlichen Überlieferung verstehen lassen[10]. Er schloß ausdrücklich nicht aus, „eines tages / werde einfach gott wieder da sein" für ihn[11]. Ein Kirchenchrist ist Jandl nicht geworden – „des sonntags schöne pflicht / führt mich zur kirche nicht" –, doch erklärte er 1994 in seiner „Rede an Friederike Mayröcker":

„wir sind christen, ein wort, das man heute wieder aussprechen darf. friederike mayröcker nennt den, oder einen, heiligen geist die quelle ihrer inspiration; es gibt, für sie, in ihrer kunst etwas, das von außen kommt, und zwar von oben, während ich nicht sicher bin, wo oben ist."[12]

In diesem unsicheren Glauben hat Jandl wohl zunehmend Halt gesucht. Das zeigen mehrere Texte aus den 90er Jahren. Sie eignen sich weder für das Gesangbuch noch für das Poesiealbum. Denn sie wurden von einem Menschen geschrieben, der so sehr am Leben litt, daß er sagen konnte: „glück ist: sich und die mutter bei der geburt zu töten."[13] Trotzdem konnte er in den „drei religiösen gedichten" beten[14]:

lieber gott, laß mich eher sterben
als den nächsten morgen erben.

lieber gott, beende meine sorgen
und erspare mir den nächsten morgen.

st. nikolaus soll bei allen sein
den teufel will ich für mich allein.

Im letzten Vers fordert der Selbsthaß wieder einmal seinen Tribut. Jandls Gemütslage und sein antikultureller Affekt machten es ihm fast unmöglich, etwas Positives zu sagen ohne vulgäre Ausdrücke und Spott. So spricht er im ersten Teil der Reihe „kleines weihnachtsoratorium" von nichts Geringerem als der Gegenwart Gottes – mit den Worten einfachster Kindertheologie: „Gott sieht alles." Doch muß er dabei mit der Vorstellung spielen, er werde auf der Toilette von einem Fremden beobachtet, der sich als Gott entpuppt. So ironisch der Text klingt – er endet mit der Entschuldigung, daß er den Unbekannten mit Sie angeredet hat, und korri-

giert sich mit einem Kirchenlied, das das vertraute Du verwendet: „Großer Gott, wir loben dich." [15]

SIE, der mensch

SIE sehen neben mir
das klosettpapier
so soll es sein
denn ich sitze hier
um zu scheißen
wer aber hat
IHNEN erlaubt
mir dabei zuzusehen
und wer sind SIE eigentlich
freilich es heißt
gott sieht alles
dann aber hätte ich SIE nicht
mit SIE anreden dürfen
großer gott wir loben DICH

Unter der Überschrift „stille messe" drückte Jandl auch die Hoffnung aus, daß das „ewige licht" nach dem Tod „verlöscht für keinen nicht" und bat: „Herr, laß sie ruhen in frieden." [16] Mit den Bildern vom „ewigen Licht" und vom „Ruhen in Frieden" griff er auf die Sprache der Liturgie und auf positive Elemente seines ererbten Glaubens zurück. Es war sicher eine selektive Rückkehr, doch scheute er sich nicht, eines der nachgelassenen Gedichte mit dem erstaunlichen Bekenntnis zu beginnen: „fürwahr ich bin katholisch / und rüttle nicht daran ..." [17].

Michael Krüger: „Wir müssen uns nicht mehr der Religion erwehren"

Die weiteren Autoren, die hier zu Wort kommen sollen, lassen in ihren Texten keine gekränkte Abkehr von der Religion ihrer Kindheit erkennen. Vielleicht, weil sie nicht darüber sprechen wollen, oder, weil ihre Entwicklung bruchlos verlief. Das Verhältnis zu den Kirchen wird in den Gedichten selten angesprochen, doch fällt auf, daß sie sich alle mit der jüdisch-christlichen Spiritualität auseinandersetzen und nicht von islamischen, hinduistischen, buddhistischen oder esoterischen Überlieferungen geprägt sind.

Bezeichnend dafür ist *Michael Krüger*, 1943 in Sachsen geboren und in Berlin aufgewachsen. Er nennt sich selber einen „Zweifler", und seine Reserve gilt sowohl dem christlichen Kulturerbe als auch den beiden einst maßgeblichen Strömungen der 68er Revolution: Psychoanalyse und Marxismus. Auch die Philosophie, die er aus eigener Lektoratsarbeit kennt, betrachtet er nicht als Hoffnungsträger. Skeptisch bemerkt er beispielsweise zu Diderot, dieser Symbolfigur der Aufklärung, er

wisse nicht, woher wir kommen und wohin wir gehen. Und wenn er – wie erwähnt – meint: „Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht mehr an", klingt das wie ein Einspruch gegen die in der intellektuellen Öffentlichkeit der 70er und 80er Jahre gängige pauschale Religionskritik bzw. wie die Feststellung, daß Ängste vor einer übermächtigen Volkskirche anachronistisch sind. So blickt er neugierig-aufgeschlossen auf den überlieferten und von manchen Fortschrittspropheten totgesagten christlichen Glauben. „War es besser mit ihm?" fragt er einmal, und läßt einen Pfarrer antworten: „Der Trost drang tiefer ..."[18]. In einem Text mit der Überschrift „Erziehung" bekennt er: „Wenn ich Maria sehe, wie sie dem Kinde / die Brust gibt, kann ich nicht glauben, / daß der zerredete Körper / der christlichen Kultur seine Seele / ausgehaucht hat."[19] Ein Glaube, der einen Gott verehrt, der Mensch und Kind werden wollte, kann demnach auch einem modernen Menschen, den die Utopien des 20. Jahrhunderts nicht mehr überzeugen, etwas geben. Also besucht er auch einmal den Gottesdienst einer Dorfkirche. Dazu berichtet er in dem Gedicht „Brief"[20]:

Brief

Gestern Abend ging ich – bitte
frag nicht: warum? – in die Kirche
im Dorf, hockte mich bibbernd
zwischen die alten Leute
in eine der engen Bänke
und bewegte die Lippen, als hätte ich
mitzureden. Es war ganz leicht.
Schon nach dem ersten Gebet – wir
beteten auch für dich – wuchs mir
die Maske des Guten übers Gesicht.
Vorne pickte der alte Pfarrer,
ohne eine Lösung zu fordern,
wie ein schwarzer Vogel lustlos
im Evangelium, schien aber nichts
zu finden, uns zu verführen.
Kein Leitfaden, kein Trost.
Nach einer Stunde war alles vorbei.
Draußen lag ein unerwartet helles Licht
über dem See, und ein Wind kam auf,
der mich die Unterseite der Blätter
sehen ließ.

Verschämt erzählt das lyrische Ich dem fiktiven Briefpartner, daß es – wahrscheinlich probehalber – an einem traditionellen Gottesdienst teilgenommen hat. Sogleich muß es mit dem Bild von der „Maske des Guten" und dem Vergleich des Pfarrers mit einem „schwarzen Vogel" Distanz und Überlegenheit gegenüber dem angeblich überholten Ritual alter Leute demonstrieren. So verlangt es der Zeitgeist. Also endet der Briefbericht auch nicht mit dem Vorsatz, erneut Gottesdienste zu

besuchen. Er spricht auch nicht ausdrücklich vom Gottesglauben, obwohl jemand, der an einer Liturgie teilnimmt, die Existenz Gottes sicher nicht ausschließt. Doch berichten die letzten vier Zeilen von einer „unerwartet" intensiven Naturerfahrung, welche die Besinnung im Gottesdienst, diese Unterbrechung des gewohnten Alltags- und Kulturbetriebs, erst ermöglicht hat.

In dem 2003 veröffentlichten Gedicht „Das Kreuz" erzählt Krüger von Gebetsgesprächen in Kirchen. Sie spenden ihm offensichtlich – ohne Gottesdienst, aber im Raum der Kirche – jenen Trost, der früher „tiefer drang"[21]:

Das Kreuz

In den alten Kirchen im Süden
schlage ich manchmal das Kreuz,
um das Gespräch mit den Heiligen
zu erleichtern. Es wirkt. Ich rede
dann lange mit den salpetrigen Engeln,
die in den feuchten Ecken leben,
in einem Gemisch aus Demut
und Orthodoxie. In Barcelona,
im Dom, verließ die heilige Milena
ihr verstaubtes Fresko, eine junge Frau,
und setzte sich zu mir
auf die kalten Marmorstufen des Altars.
Wir mußten flüstern. Um uns herum
alte Damen, die statt des Rosenkranzes
ihre Einkaufsnetze hielten. Es roch
nach Minze, Weihrauch, Apfelsinen.
Milena zeigte auf einen Wanderer
auf einem dunklen Bild, der einen Blitz
anstarrte, eine zuckende Natter am Himmel.
Das wirst du sein, sagte sie, du wirst
diesen Weg gehen müssen, aber keine Angst,
ich werde hier auf dich warten.

In anderen Texten spricht Krüger anthropomorph und poetisch verspielt vom „Gott der Farben" oder dem „Gott der Gräser." Doch die folgenden Verse, die er zur Illustration einer Vollmondlandschaft geschrieben hat, sprechen wohl ein ernsthaftes Bekenntnis aus. Sie setzen nämlich der Vorstellung, der Schöpfer sei ein Gaukler, das erlebte sprachlose Staunen angesichts des Universums entgegen und nehmen den Gedanken, er könne uns „foppen", ironisch[22]:

Natürlich kann man sich
den Schöpfer des Universums
als einen Gaukler denken.
Alles verrücktes Spiel,
Ausdruck beginnender Müdigkeit:
Nur manchmal, wenn wir
am Abend, einer Gewohnheit folgend,

uns auf der Wiese versammeln,
um die Nacht still zu begrüßen
sind wir vor Staunen sprachlos;
Um uns zu foppen, zeigt er uns
Proben seines großen Talents.

Dirk von Petersdorff: „Und der Tod wird nicht mehr sein"

Während Jandl und Krüger selektiv Elemente der ererbten religiösen Kultur wiederbeleben, beschreibt sich der wesentlich später, 1966 in Kiel geborene *Dirk von Petersdorff* als Zeuge des zeitgenössischen philosophischen und literarischen Stimmengewirrs – „ich kann alle Diskurse" –, das ihn zum ungebundenen Suchen von Anregungen ohne festen Standpunkt verurteilt habe:

„Vorübergehend las ich Nietzsche, vorübergehend trug ich Schwarz, vorübergehend betete ich ... Ich lese Augustinus. Niemand hat mir von seinen Bekenntnissen erzählt. (Die Väter fanden solche Bücher obskur. In Projektwochen eine blaue Friedenstaube auf ein Bettlaken malen, das haben uns die 68er beigebracht.) Augustinus ... schlug einen Ton an, der noch klingt. Eine Saite vibriert noch, und ich lausche diesem fernen Ton."[23]

Dirk von Petersdorff führt von Augustinus mehrmals den bekannten Satz an: „Unruhig ist unser Herz", bricht ihn aber mit drei Pünktchen ab. Den zweiten Teil: „bis es ruht in dir, o Gott" zu zitieren, wäre für ihn wohl bereits zu überzeugungssicher. Er sucht ja – wie er in seinem Essayband „Verlorene Kämpfe"[24] schreibt – eine Ästhetik für eine offene Gesellschaft. Seine Aussagen sind gleichsam schwebende Bekenntnisse – zum Recht auf die große Sehnsucht nach einem erfüllten und todüberdauernden Leben. Meisterhaft beschreibt er den verwirrenden Pluralismus von Angeboten, Einflüssen und Meinungen, denen wir heute ausgesetzt sind, und spottet über die intellektuellen Meinungsführer und Moden: „Adorno lernt lachen", oder in Anspielung auf die Ausrufung eines neuen Papstes: „Habermas papam" und: „Die Enten sind selbstreferentiell, solches Zeug reden sie im Steilflug." Er läßt Lady Diana auf einer Party fragen, ob ihr jemand sagen kann, was sie mit ihrem verflixten Leben anfangen kann, und schließt das Gedicht „Die Suche" mit dem lateinischen Originaltext des erwähnten Augustinus-Wortes[25]:

... et inquietum est cor nostrum ...
uns eint der Wunsch
nach einem Herzschrittmacher.

Von seltsamen Gesängen lese ich
beim Blättern, die das Kind in uns
immerfort trösten müssen

über die Angst vor dem Tod.

Dieser Angst stellt von Petersdorff die Hoffnungsvision der Bibel von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ohne Leid und Tod entgegen: nicht als Jenseitsvertröstung, sondern als Befähigung zu einer „Nutze den Tag"-Einstellung ohne Sorge und ohne Trauer um die Aufschiebung des Jüngsten Tages, die „Parusieverzögerung." In dem Gedicht „Sonntagmorgen" imaginiert er, wie das Behagen im weißen Federbett Geborgenheit wie im Märchen von Frau Holle bedeutet, ja die Vorwegnahme des Lebens der Heiligen, die Raphael in seiner Disputà über den Wolken gemalt hat[26].

Mit konsequentem Understatement charakterisiert er solche Visionen als Traum. Denn Hoffnungen, meint von Petersdorff, lassen sich nicht im öffentlichen Diskurs beweisen, und er will auf keinen Fall in den dogmatischen Ton verfallen, den er bei intellektuellen Autoritäten rund um 1968 kritisiert. Allerdings sind für ihn die Träume, die er beschreibt, mehr als private Tagträumereien, beruft er sich doch auf ein Trostbuch der Christenheit, die Geheime Offenbarung des Johannes[27]:

Eine Tanz-
bewegung, bukolisch, etwas
Reggae, das Volk tummelt sich:

wie auf den glücklichen Bildern
von Bruegel, ein
Fest, nichts anderes,
wo die einzelnen
Dinge leuchten, die Einzel-
heiten: *in den strahlenden Farben*

des Chronisten, denn es ist
eine Idee in voller Inkarnation,
die hier leuchtet,

eine Stadt,
am Ende der Schwerkraft.
Und der Tod

wird nicht mehr sein, noch
Leid, noch Geschrei, noch
Schmerz wird mehr sein.

Johannes singt,
FLUSH –
ein telepathischer Blitz zuckt,

es ist ein Traum von der
Wiederbringung aller Dinge,
zeitlos, zerbrechlich,

eine Luftblase,
spaceship earth,
Karfunkel, ein

Traum, was sonst.

Kennt diese Sehnsuchtsspiritualität auch eine personale Beziehung zu Gott? Von ethischen Verpflichtungen und sozialem Engagement sprechen diese Gedichte nicht. Und der Text, der am ausdrücklichsten von Gott redet, schildert ihn etwas vage und fast nietzscheanisch als Willen zum Leben. Ihn erahnt der Sprecher im Liebesakt, von dem sich „Geister" der Sehnsucht an den Rand des göttlichen Lichts aufschwingen[28]:

Danach,

in der flüchtigen Zeit – die Hand, die verkrallt
war im Körper, sie löst sich, sinkt nieder;
die Luft in den Mulden wird kalt,
die Glieder rauschen;

die Geister treiben auf einsamen Schwingen,
sie treiben am Rande des Lichts;
Gott ist der Wille, das Nichts
in ein Leben zu schlingen.

Dorothea Grünzweig: „Bedacht sind wir auf den Träger der Welt"

Ähnlich wie von Petersdorff muß sich auch *Dorothea Grünzweig*, die 1952 in der Nähe von Stuttgart geboren wurde und in Helsinki lebt, mit den religionskritischen Denkmeistern ihrer Schul- und Studienjahre auseinandersetzen. Bewußt abgerückt von der intellektuellen Aufgeregtheit ihrer deutschen Heimat und im finnischen „Stiefland" der Natur und den Toten nah, die sich den alten Mythen zufolge im Wald zu den Lebenden gesellen, fragt auch sie nach einem Leben über den Tod hinaus. Dabei greift sie nicht einfach auf den biblischen Auferstehungsglauben zurück, den sie als Pastorentochter überliefert bekam, sondern erörtert zuerst, ob wir Bertolt Brecht glauben müssen, daß wir „stocksterblich" sind, und ob Ludwig Feuerbach „mit Recht / die Sehnsucht sprengte Sinne säubernd / dem Budenzauber bunter Bilder vom Jenseits / das Handwerk legend"[29]. Die Antwort, die sie in dem Gedicht „Abkehr" findet, besteht darin, daß sie die Toten in der „guten neuen Zeit" eines leidlosen „Glücksals" glaubt, jedoch einstweilen noch „irdisch sein" will[30].

Die mehrfach preisgekrönte Dichterin versteht es, durch den Rhythmus der reimlosen Verse, durch die originellen Wortschöpfungen und kühne Bilder eine unverbrauchte Sprache zu schaffen. Eine eindrucksvolle Metapher gelingt ihr, wo sie – dem sinnlichen Eindruck folgend – das Meer als Träger der Kontinente deutet, gestärkt durch die Tränen der Menschen. Das Haus, in dem wir wohnen, grenzt an das unsichtbarbare Meer, das uns nicht durch die fünf Sinne, sondern durch das Denken an den „Träger der Welt" bewußt wird. Es handelt sich nicht um das Meer eines pantheistisch gedachten All-Einen, sondern um den „Träger der Welt": ein erstaunliches Bild für den Schöpfer, der uns im Dasein erhält und die Grundlage

unserer Eigenständigkeit bildet. Dieser „Träger der Welt", sagt sie, hält uns bzw. hält uns an, unbeschwert wie Kinder unser Eigengewicht und unsere Bedeutung einzunehmen[31].

DAS MEER ist viel mächtiger
als es sich zeigt
nirgends endet es
umhüllt den schmächtigen Erdball

Unter den aufgeworfenen Städten
liegt es
unter den Bögen des Lands
es trägt die Kontinente
schwere Lasten
läßt sich reiten auf seinen Wellen
und weil Salz sich hineinweint
aus Menschenaugen
wird es nicht schwach

Unser Haus steht an der Naht
wo das sichtbare Meer
zum verborgenen wird
wo uns die Kunst der fünf Sinne
verläßt
bedacht sind wir
auf den Träger der Welt

Und stets aufs neue
hält er uns an
in unser wahres Gewicht zu fallen
wie Kinder
und unbeschwert schwer
zu sein

Hat Jürgen Habermas, der einflußreichste deutsche Philosoph der 70er und 80er Jahre, nicht ein „nachmetaphysisches Denken" gefordert? Mit dem Bedachtsein auf den „Träger der Welt" setzt sich Dorothea Grünzweig souverän über solche Postulate hinweg. Dies gilt ähnlich auch für Ulrich Johannes Beil, Armin Senser, Christian Lehnert, Walter Thümler, Ralf Rothmann und Richard Exner, deren Lyrik in einem weiteren Beitrag vorgestellt wird[32].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Lagebesprechung. Junge deutsche Lyrik, hg. v. K. Drawert (Frankfurt 2001); Das verlorene Alphabet. Deutschsprachige Lyrik der neunziger Jahre, hg. v. M. Braun u. H. Thill (Heidelberg 1999); Lyrik von Jetzt. 74 Stimmen mit einem Vorwort von Gerhard Falkner, hg. v. B. Kuhligk u. J. Wagner (Köln 2003); Stimmen Stimmen. 20 Jahre Peter-Huchel-Preis. Ein Lyriklesebuch, hg. v. W. Heidenreich (Eggingen 2003).

[2] J. Drews, Die neue Unersetzlichkeit der Lyrik, in: Merkur 53 (1999) 309–323.
[3] H. Korte, Energie der Brüche. Ein diachroner Blick auf die Lyrik des 20. Jahrhunderts u. ihre Zäsuren, in: Text + Kritik 9 (1999) 63–106.
[4] Ich danke dem Lyrik Kabinett München für die Unterstützung beim Recherchieren und Frau Hildegard Domrös für ihre Hinweise zur Interpretation einzelner Texte.
[5] H. Hartung, Virtuelle Frömmigkeit. Christian Lehnerts Gedichtband Der Augen Aufgang, in: FAZ, 23. 4. 2001, 2.
[6] H. Ziebritzki, Experimente mit dem Echolot. Zum Verhältnis von moderner Lyrik u. Religion, in: Das Gedicht 9 (2001/02) 89–94.
[7] E. Jandl, lechts u. rinks (München 1995) 51.
[8] M. Krüger, Wettervorhersage. Gedichte (Salzburg 1998) 29.
[9] E. Jandl, der künstliche baum (Neuwied 1970) 109. Vgl. M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Mainz 1997) 127–132.
[10] Beispielsweise: „vogelgott" in: die bearbeitung der mütze" (Darmstadt 1971), 27 oder „ich klebe" in: der gelbe hund. gedichte (Darmstadt 1979) 78. Zur – gegensätzlichen – Interpretation siehe: Motté (A. 9) und P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott, in dieser Zs. 219 (2001) 700–708.
[11] Vgl. das Gedicht „an gott" in: der gelbe hund. gedichte (Darmstadt 1980) 105.
[12] Jandl (A. 7) 51.
[13] E. Jandl, peter u. die kuh (München 1996) 77.
[14] Ebd. 149.
[15] Ebd. 81.
[16] Ebd. 14.
[17] E. Jandl, Letzte Gedichte, hg. v. K. Siblewski (München 2001) 63 f.
[18] M. Krüger, Wettervorhersage. Gedichte (Salzburg 1998) 58.
[19] Ders., Nachts unter Bäumen. Gedichte (Salzburg 1996) 74.
[20] Ders., Brief nach Hause (Salzburg 1993) 9. Zur Interpretation siehe: Jahrbuch der Lyrik 1996/97, hg. v. M. Braun u. a. (München 1996) 68–70; J. H. Clausen, Die leere Kirche. Ein Thema säkularer Lyrik, in: Sinn und Form 52 (2000) 33–43.
[21] M. Krüger, Kurz vor dem Gewitter. Gedichte (Frankfurt 2003) 44. Mit Milena meint er vermutlich die heilige Ludmilla, die Landespatronin Böhmens.
[22] Qu. Buchholz u. M. Krüger, Keiner weiß es besser als der Mond (München 2001) 22.
[23] D. von Petersdorff, Bekenntnisse u. Postkarten. Gedichte (Frankfurt 1999) 10, 16.
[24] Ders., Verlorene Kämpfe (Frankfurt 2001).
[25] Ders., Zeitlösung. Gedichte (Frankfurt 1995) 11.
[26] Ders., Wie es weitergeht. Gedichte (Frankfurt 1992) 34 f.
[27] Ders. (A. 25) 65 f.
[28] Ders. (A. 23) 38.
[29] D. Grünzweig, Vom Eisgebreit (Göttingen 2000) 61 f.
[30] Ebd. 82 f.
[31] D. Grünzweig, Mittsommerschnitt. Gedichte (Göttingen 1997) 54.
[32] In dieser Zs. 222 (2004) H. 3.

Umschau

Christen und Muslime in Deutschland

Eine Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz

Gläubige Menschen und natürlich auch die Kirchen müssen sozusagen „von Natur aus" ein vitales Interesse an einem harmonischen Zusammenleben mit Menschen unterschiedlichen Glaubens haben, denn es gibt wohl keine ernstzunehmende Religion, deren Idealvorstellung nicht der Zustand des Friedens wäre. Das gilt für Christen wie für Muslime. Vertreter des Islam, die sich und ihre Religion mißverstanden wähnen, würgen freilich manchmal jeden kritischen Dialog über „islamischen" Terrorismus mit dem Ausspruch ab: „Der Islam *ist* Frieden". Damit wollen sie sagen: Alles was dem widerspricht, ist nicht islamisch – also ist Terrorismus „unislamisch" – oder: „Terrorismus hat mit dem Islam nichts zu tun". Wenn es doch so einfach wäre!

Die Realität einer Religion entspricht nun einmal in den seltensten Fällen dem Ideal – das gilt auch für den „real existierenden Islam", in dem es bekanntlich auch Fanatiker und Terroristen gibt, die sich mit glühendem religiösem Eifer auf den Islam berufen. Kein Vertreter einer Religion sollte sich daher so leicht aus der Verantwortung stehlen. Es geht schließlich um die Frage, welche Tendenzen, welche Quellen, welche Entwicklungen, welche theologischen Deutungen der religiösen Schriften die Gefahr von Fehlinterpretationen, Mißbrauch und Politisierung in sich bergen.

Was hat das mit der Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz über „Christen und Muslime in Deutschland" vom September 2003[1] zu tun? Eine Menge. Denn im Gegensatz zu manch christlich-islamischem Schmusekurs-Dialog zeichnet sie sich dadurch aus, daß sie bei allem deutlichen Wohlwollen für die Probleme unserer muslimischen Nachbarn die einer jeden Religion innewohnenden Ambivalenzen nicht verschweigt. Indem die Autoren sozusagen systematisch verschiedene Sichtweisen beleuchten, werden auch die begründeten Ängste von Christen und anderen Nichtmuslimen gegenüber dem Islam, dessen widersprüchliche Erscheinungsformen tagtäglich über den Bildschirm flimmern, ernst genommen.

Die Arbeitshilfe liefert viele nützliche Sachinformationen. In dem sehr knapp gefaßten Kapitel über islamische Organisationen und Dachverbände (31ff.) wird ebenso auf weiterführende Literatur verwiesen wie in dem Teil, der sich mit den Glaubensinhalten des Islam (59ff.) befaßt. Mit viel Einfühlungsvermögen in die Psyche muslimischer Mitbürger widmen sich die Autoren den praktischen Konfliktfeldern im alltäglichen Zusammenleben, etwa in Krankenhaus, Altenheim, Haftanstalt, Kindergarten und Schule. Rechtliche und soziale Aspekte werden unter der Überschrift „Zwischen Separation und Integration" (52ff.) abgehandelt, was auf die Konfliktlage zahlreicher Muslime in Deutschland hinweist. Rechtliche und soziale Aspekte spielen eine besondere Rolle in den eigens behandelten christlich-islamischen Ehen, aber auch in bezug auf den bislang ungeklärten öffentlichen Status des Islam bzw. der Verbände als „Religionsgemeinschaft".

Widersprüchliche Entwicklungen werden auch hier beim Namen genannt. Anerkennend verwiesen wird auf die bisherige Integrationsleistung einer beträchtlichen Zahl von Muslimen, die die deutsche Gesellschaftsordnung schätzen gelernt haben (daß es sich hier hauptsächlich um türkischstämmige Laizisten oder um nichtorganisierte Muslime handelt, wird allerdings nicht erwähnt). Für einen anderen Teil der in Deutschland lebenden Muslime drängt sich den Autoren ein negativer Schluß auf: „Die dynamisch wachsenden islamischen Strukturen sind noch nicht in der Mitte unserer Gesellschaft angekommen. Vielmehr scheint der Islam neben der deutschen Gesellschaft zu existieren, statt in sie integriert zu sein" (53).

Die bischöfliche Arbeitshilfe ist überdies eine Art Handbuch über Islam und Christentum im

Vergleich. So manche Christen, die nicht mehr viel über ihre eigene Religion wissen und Muslimen gegenüber daher unsicher sind, werden darin eine Fundgrube wichtiger Informationen entdecken.

Das Kapitel „Islam als Glaube und Lebensordnung" (59ff.) behandelt nicht nur Allgemeines, sondern auch Streitthemen wie den Dschihad („heiliger Krieg"), die Scharia (islamisches Recht), die Stellung der Frau und „Demokratie und Menschenrechte". Aus einem Vergleich mit entsprechenden christlichen Vorstellungen ergeben sich – bei allem wohlwollenden Verständnis und bei den durchaus hervorgehobenen Gemeinsamkeiten – für den Leser dann schlüssig die Gründe für ein unterschiedliches Menschenbild im Islam: „Gott setzt in seiner unbedingten, nicht hinterfragbaren Freiheit die Normen des Guten fest" (86). Folglich ist die Moral ein Teil der Scharia. Es geht also nicht um „das Heranziehen einer irgendwie gearteten, objektiven, der Vernunft des Menschen einsichtigen Norm" (86), sondern allein um die Befolgung von Gottes Willen, festgelegt in der Scharia, „die nach herkömmlicher muslimischer Überzeugung insgesamt, d.h. auch über die koranischen Regelungen hinaus, von Gott geoffenbart ist" (98). Zu der nach Meinung der Autoren „beträchtlichen Zahl von Muslimen", die den säkularen Staat bejahen, werden allerdings auch jene gezählt, die in der Scharia „in ihrer historischen Gestalt" nicht ein Buch mit überwiegend geoffenbarten Normen sehen, sondern eine Sammlung von „menschlichen Interpretationen von solchen" (100f.).

„Nach der islamischen Staatstheorie älterer Zeiten" war Gott der einzige Gesetzgeber (98). Als Ideal wurde dieses Modell aufrechterhalten. Doch – so stellt die Arbeitshilfe unzweideutig fest – sei dies „mit der Bejahung des Prinzips der Volkssouveränität ... unvereinbar" (99). Dennoch gebe es unter heutigen „Islamisten", die für einen islamischen Staat mit Scharia eintreten, „neben erklärten Gegnern der Demokratie auch solche, die die Ansicht vertreten, der Islam lasse zumindest innerhalb gewisser Grenzen eine demokratische Staatsordnung zu" (99). Eine Definition des Begriffs „Islamisten" fehlt leider; deshalb ist nicht klar, wer hier gemeint ist.

Zu der bei diesem Thema dargebotenen Bandbreite von Ideologien gehört auch die Feststellung, daß der heute oft zitierte Slogan: „Der Islam ist Religion und Staat" „in islamischen Ländern erst im frühen 20. Jahrhundert aufgekommen" (100) ist, und zwar als Kampfparole gegen die fortschreitende Säkularisierung.

Diskrepanzen benennt die Arbeitshilfe auch zwischen islamischen Menschenrechtserklärungen und der universalen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (1948). Muslime setzen alle Menschenrechte unter den Vorbehalt der Scharia. Damit werden „die Rechte hinsichtlich der Religionsfreiheit sowie der gesellschaftlichen Gleichstellung der Frau erheblich" (102) eingeschränkt („Austritt" aus dem Islam bei Todesstrafe; Beschränkungen der Frauenrechte mit Blick auf Eheschließungen und Ämterbekleidung).

Was die Arbeitshilfe zum Dschihad sagt, ist zwar wissenschaftlich belegt, es wird aber den Widerspruch mancher Muslime provozieren: „Nach dem klaren Schriftbefund im Koran heißt ‚Dschihad' an mehr als 80 Prozent der Fundstellen ‚einen Krieg um des Glaubens willen führen'" (79). Sure 9, 5–2 „ruft dazu auf, die Ungläubigen aktiv zu bekämpfen und, falls sie sich nicht ergeben und Muslime werden, zu töten" (ebd.). Und: „Die Vorstellung, daß die im Glaubenskrieg Gefallenen – nach islamischer Terminologie Märtyrer – unmittelbar ins Paradies eingehen, ist schon im Koran enthalten (Sure 3, 169; 2, 14; 22, 58)" (ebd.).

Natürlich verschweigt die Arbeitshilfe nicht, daß der „expansionistische Dschihad" (80; Unterwerfung der Welt unter die islamische Herrschaft) historisch betrachtet keineswegs ständig praktiziert wurde; auch nicht, daß viele Muslime heute den Kampf gegen die „Ungläubigen" als den „kleinere(n)" Dschihad und den Kampf gegen die niederen Regungen der eigenen Seele als den „größeren" Dschihad bezeichnen (81). Dazu aber stellt die Arbeitshilfe fest: „Diese Ansicht stützt sich auf ein Hadith, das allerdings in den sechs gemeinhin als kanonisch bezeichneten Sammlungen der Sunniten, die als zuverlässig gelten, keinen Eingang gefunden hat" (81) Zumindest einige Muslime werden empört sein, wenn hier katholische Christen sich zu dieser (sachlich begründeten) Deutung des Islam „erdreisten": „Doch selbst wenn dieses Hadith authentisch sein sollte, beweist weder sein eigener Text, noch seine spätere

Bedeutung für die islamische Tradition eine generelle Tendenz des Islam zur Ablehnung des bewaffneten Dschihad." Und weiter: „Unabhängig davon ist es nur zu begrüßen, daß die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart nur noch den defensiven Charakter des Dschihad für erlaubt erklären" (81).

Nicht zu verkennen ist freilich, daß das kriegerische Dschihad-Konzept durch extreme Islamisten wiederbelebt worden ist. Aber derartige Vor- und Rückwärtsbewegungen gibt es nicht nur im historischen Islam. „Auch ein Teil der Christenheit hat sich im Verlauf der Neuzeit vom Denken in Kategorien des Religionskrieges erst in mühevoller rationaler Kritik trennen müssen" (82).

Offenbar sind die Autoren bei ihrer Präsentation der Inhalte von der Erkenntnis ausgegangen, daß muslimische Gruppierungen dazu tendieren, ihre jeweils eigene Sichtweise des Islam als die allein richtige darzustellen, so als gebe es ein einziges normativ festgelegtes Interpretationsmonopol des Koran. Hier bürstet die Arbeitshilfe erfreulich klar gegen den Strich: Den angeblichen Eindeutigkeiten werden jeweils diverse bekannte Deutungsmuster entgegengehalten. Wichtige Strömungen im Islam und verschiedene Korandeutungen werden, wie zuvor schon an Beispielen dargelegt, nicht rücksichtslos, wohl aber rückhaltlos dargestellt und historisch, islamwissenschaftlich sowie theologisch beleuchtet. Die Botschaft ist klar: Auch wenn der Koran für Muslime das ewig gültige Wort Gottes ist – es gibt nicht nur *eine*, sondern viele Interpretationen des Islam; diese sind von Menschen gemacht und daher weder unfehlbar noch unumstößlich festgelegt. Nicht nur Nichtmuslime, sondern auch etliche Muslime selbst sehen das so. Das wollen die katholischen Autoren deutlich machen – wobei sie sich sicher darüber klar sind, daß so mancher Muslim, auch in Deutschland, das nicht wahr haben möchte.

Besonders deutlich wird das an dem derzeit heiß umstrittenen Thema „Kopftuch". Seine Bedeutung wird bekanntlich unterschiedlich wahrgenommen. Viele sehen in ihm „ein vorrangiges Symbol der Islamizität gesellschaftlichen Verhaltens" (222, vgl. auch 132). Natürlich wird nicht jede Frau gezwungen, sich zu verschleiern – wenngleich es das eben auch gibt, und wohl gar nicht so selten. Natürlich ist das Kopftuch nicht für jede Frau ein missionarisches oder politisches Instrument, und natürlich wird nicht jede Kopftuch tragende Frau unterdrückt – manche aber wohl, und auch das ist gar nicht so selten. Selbstbewußte Frauen mit Kopftuch sind in Deutschland aber eben auch gar nicht so selten. Nach deren Einschätzung ist es für Musliminnen eine religiöse Pflicht, ihr Haupt zu bedecken. Im Kopftuch kommt außerdem zum Ausdruck, daß die Grundlagen des islamischen Rechts „in den sozialen Wertvorstellungen und Verhaltensmustern noch in erheblichem Umfang fortwirken" (88).

Aus dem Koran läßt sich ein generelles Kopftuchgebot nicht schlüssig begründen, heißt es in der Arbeitshilfe der Bischofskonferenz – eine Feststellung, welcher der Vorsitzende des „Zentralrats der Muslime in Deutschland", Nadeem Elyas, vermutlich widersprechen würde; hat er doch die entsprechende Koranstelle in seiner neuerlichen Koran-Übersetzung ohne Erläuterung schlicht mit dem Wort „Kopftuch" übersetzt. Andere Übersetzer waren da vorsichtiger. Zwar sind „schamhaftes Betragen" und „schickliche Kleidung" vorgeschrieben, doch sind Vorstellungen und Praxis keineswegs einheitlich: Sie gilt als eine Angelegenheit der „fiqh", d. h. des Rechtsverständnisses der interpretierenden Gelehrten, die diesbezüglich im Wandel der Zeiten zu unterschiedlichen Auffassungen kommen können. Aber – und das stellt die Arbeitshilfe ebenfalls deutlich heraus – auch wenn sich „eine allgemeine Kopftuchpflicht objektiv nicht ableiten läßt, muß jedoch im freiheitlichen Rechtsstaat die Gewissensentscheidung von Musliminnen respektiert werden, die der Überzeugung sind, daß ihnen ihre Religion eine solche Pflicht auferlege". Das schließt natürlich einen Ausgleich dieses Rechts mit anderen, gleichrangigen Rechtsgütern nicht aus.

Besonders schwierig wird eine solche Abwägung im Fall von beamtenrechtlichen Arbeitsverhältnissen, zum Beispiel im Schuldienst, wenn sich das Recht auf positive Religionsfreiheit einer Lehrerin mit dem Recht der Kinder und Eltern auf negative Religionsfreiheit nicht verträgt, d. h. wenn Eltern ihre Kinder in der Schule nicht religiösen Einflüssen aussetzen wollen, die sie selbst ablehnen. Da die Arbeitshilfe noch vor dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu dem Fall der

Fereshta Ludin (sie war nicht bereit gewesen, ihr Kopftuch im Unterricht an einer staatlichen Schule abzulegen) veröffentlicht wurde, ist sie auf dieses schwebende Verfahren nur grundsätzlich und mit wenigen Sätzen eingegangen.

Grundsätzlich festgestellt wird aber – und damit werden die Muslime durchaus sanft daran erinnert, ihre Forderungen nicht zu überziehen –, daß „unter Verweis auf die Religionsfreiheit nicht beliebige individuelle oder kollektive Verhaltensweisen als schutzwürdig reklamiert und praktiziert werden" dürfen (256). Deutlich mahnen die Autoren auch an, daß es „in bezug auf das Kopftuchtragen im öffentlichen Dienst oder die Einhaltung islamischer Schlachtvorschriften einer differenzierten Güterabwägung" bedarf, um zu Lösungen zu kommen, „die den legitimen Anspruch gläubiger Muslime auf Religionsfreiheit soweit wie möglich schützen, jedoch auch nicht die genannten Rechtsgüter verletzen" (256).

Typisch für die Behandlung der „Einzelthemen" in der Arbeitshilfe ist, daß sie bei Christen Verständnis für das unterschiedliche Selbstverständnis der Muslime zu wecken versucht. Manchmal entsteht allerdings der Eindruck, dieses Verständnis werde allzu einseitig von den Nichtmuslimen eingefordert. Diese Kritik gilt allerdings nicht für eine besonders wichtige prinzipielle Aussage, die nochmals die Religionsfreiheit betrifft. Diese, so heißt es, könne nicht für „Überzeugungen in Anspruch genommen werden, die die Legitimität des säkularen Staates mit religiösen Begründungen verneinen ... und darauf gerichtet sind, zusammen mit diesem längerfristig auch die volle Religionsfreiheit Andersgläubiger abzuschaffen" (257). Und noch konkreter positionieren sich die Autoren in dem folgenden Satz, wenn auch ohne die Gemeinten beim Namen zu nennen: „Deshalb käme z. B. ein islamischer Verband, der den säkularen Staat nur als zweitbeste Lösung für die Dauer einer Minderheitssituation der Muslime bejaht und die Geltung der Scharia im Staat als das letztlich überlegene und wünschenswerte Modell darstellt, als Träger eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen nicht in Frage" (257).

Zu vielen strittigen Themen nehmen die Autoren der Arbeitshilfe nicht direkt Stellung. Vielmehr wahren sie Distanz, indem sie die verschiedenen Positionen und gegenläufigen Tendenzen nebeneinander stellen und unkommentiert stehen lassen. Für diese vorsichtige Vorgehensweise werden besonders jene Leser Verständnis aufbringen, die wissen, wie leicht fachkundige Kritiker in die juristischen Fangnetze prozeßfreudiger islamischer Gruppen und Verbände geraten können.

Hildegard Becker

[1] Christen u. Muslime in Deutschland. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 172 (Bonn 2003); zu beziehen bei: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonner Talweg 177, 53129 Bonn.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

TRÖGER, Karl-Wolfgang: *Die Gnosis.* Heilslehre und Ketzerglaube. Freiburg: Herder 2001. 221 S. (Herder Spektrum. 4953.) Br. 9,90.

In den Jahren 1945/46 wurde in der Nähe der oberägyptischen Stadt Nag Hammadi, dem antiken Chenoboskion, eine Bibliothek gefunden, deren 13 Bücher 52 koptische Schriften aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert enthielten. Unter diesen Schriften befanden sich apokryphe Evangelien wie das des Thomas oder des Philippus, aber auch Streitschriften, die sich mit Themen wie Sakramente, Christologie und Kirchenordnung auseinandersetzen und damit im Widerspruch mit der Hauptströmung der Kirche stehen. Weiter befanden sich darunter auch philosophische Texte, die nicht ursprünglich christlich sind. Einige der Schriften waren schon bekannt, andere waren Neuentdeckungen. Gemeinsam ist all diesen Schriften, daß sie zu einer christlichen Bewegung gerechnet werden, die heute unter dem Sammelnamen Gnosis bekannt ist. Sie verbindet religiöses, philosophisches, mystisches und esoterisches zu einer heute kaum mehr verständlichen eklektischen Mysterienreligion mit entfernt christlichen Motiven. Die Schriften bieten den Lesern ein Erlösung verheißendes Spezialwissen an, auf Griechisch „Gnosis". Tröger versucht auf knapp 200 Seiten, dieses Spezialwissen für heutige Leser aufzuschlüsseln.

Im ersten Teil beschreibt der Autor die Gnosis in ihrer Entstehung – soweit diese überhaupt rekonstruierbar ist – als eine Reaktion auf die Erfahrung der Machtlosigkeit und Entfremdung von Menschen in einer Welt, die sich ihrem Einfluß entzieht. Die Gnosis bot für damalige Menschen, vielleicht ähnlich der Esoterik heute, einen Ausweg aus der Wirklichkeit einer unverständlichen Welt. Führten politische Verhältnisse zu einer stärker werdenden Unfreiheit der Menschen, bot die Gnosis den Weg der geistigen Befreiung. Daraus ergaben sich auch die Grundpfeiler gnostischer Überzeugungen: eine Ablehnung der realen Welt als unrein, eine bewußte Spaltung von Körper und Geist, die Möglichkeit der Erlösung des Geistes durch Erkenntnis unter Vernachlässigung des Körpers. Diese Elemente sind nicht nur Eckpfeiler einer persönlichen Erlösungslehre, sondern auch Grundlagen des Verständnisses von Welt und Endzeit. Dabei sind die Konstrukte in den verschiedenen Schriften durchaus unterschiedlich.

Im zweiten Teil beschreibt Tröger die Schnittstellen zwischen Christentum und Gnosis als eine Konkurrenz mit vielen Gemeinsamkeiten. Teilweise wird paulinisches Gedankengut für gnostisch gehalten, manchmal wird auch das Johannesevangelium zu einer Form christlicher Gnosis erklärt. Tröger ist hier vorsichtiger und weist darauf hin, daß im ersten christlichen Jahrhundert Christentum und Gnosis im Entstehen begriffen und dadurch verbindende und trennende Elemente noch nicht klar unterscheidbar sind. Es ist jedoch eine Tatsache, daß die Gnosis auf manche Theologen Einfluß nahm, die später von der Kirche verurteilt wurden. Entscheidend für die kirchliche Ablehnung der Gnosis war letztlich deren Skepsis gegenüber der materiellen Welt zugunsten einer Erlösung des Geistes. Theologisch führte dies zu einer Ablehnung der Inkarnation, zu einer Ablehnung einer Christologie, die in Jesus Gott und Mensch vereint sieht, und zu einer Laxheit gegenüber moralischen Entgleisungen. Letztlich erkannte die Kirche, daß der von der Gnosis vertretene Dualismus nicht christlich sein kann. In der Auseinandersetzung mit ihm wurden christliche Positionen mit größerer Präzision ausformuliert.

Im dritten Teil beschäftigt sich der Autor mit dem Weiterwirken gnostischen Gedankengutes von der Antike bis in die Neuzeit, um mit einem Epilog über Gnosis, Mystik und Esoterik zu schließen. Ein Literaturverzeichnis rundet den Band ab.

Tröger ist ein bekannter Gnosisexperte. Dies wird auch im vorliegenden Band deutlich, wenn

sowohl Ursprung, gesellschaftliches Umfeld und die Auseinandersetzung mit christlichen Autoren beschrieben werden. Diese Teile bilden ein klare und verständliche Einführung in die Welt der Gnosis. Schwierig wird der Band bei der Darstellung der verschiedenen gnostischen Denkmodelle. Hier wird dem Leser einige Mühe abgefordert, um den verschachtelten Wegen von beispielsweise Barbelo, Harmozel, Oroiael, Daueitha oder Eleleth im unteren oder oberen Pleroma zu folgen, zumal dies nicht die einzigen Namen dieser Figuren sind. Tröger bietet zwar graphische Darstellungen (48f.) an, aber sie illustrieren zunächst einfach die Komplexität gnostischer Gedankengänge. Das erlösende Wissen der Gnostiker war esoterisches Geheimnis, das sich heutigen Lesern nur sehr schwer erschließt.

Die Gnosis fasziniert Menschen seit Jahrhunderten, ihre Ideen sind in der einen oder anderen Form immer wieder aufgetaucht. Trögers Buch ist eine ausgezeichnete Hilfe, dieser Faszination nachzugehen und auch ihre Gefahren, Vereinfachungen und Verkürzungen zu erkennen. Trotz einiger nicht einfach zu lesender Seiten liegt hier ein ausgezeichneter Führer durch das gnostische Gedankengut vor. *Boris Repschinski SJ*

Kirche

Ebertz, Michael N.: *Aufbruch in der Kirche.* Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum. Freiburg: Herder 2003. 208 S. Kart.14,90.

„Aufbruch ist möglich, auch in der Kirche heute" – so die These von Michael N. Ebertz. Zwar sind etwa hinsichtlich der Zahl sonntäglicher Gottesdienstbesucher und der öffentlichkeitswirksamen Bedeutung der Kirchen, „Abbrüche massiven Ausmaßes" festzustellen, aber das ist „nur die halbe Wahrheit. Denn im Abschied von vielem, was (scheinbar) immer war, ... liegen große Chancen" (9). Es ist überraschend, wie ein Religionssoziologe – der Kirche wohlgesonnen und gleichzeitig Sprecher der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie – und Theologe derart viel begründete Zuversicht über die Zukunftsfähigkeit der Kirche verbreiten kann. Doch dieser Optimismus speist sich weder aus der Verklärung der Vergangenheit noch auch dem Verdrängen des hierzulande feststellbaren drastischen kirchlichen Mitgliederschwunds.

Ebertz gründet seine Aussagen auf eine substantielle sozialwissenschaftliche Zeitdiagnose, indem er zunächst, nüchtern und zugleich auf neue Chancen hinweisend, wesentliche „Megatrends" der aktuellen Gesellschafts- und Kirchenentwicklung herausarbeitet (16–78). Dann weist er mit guten Gründen die todgeweihten Verkrustungen der tradierten ortsgebundenen kirchengemeindlichen Praxis als Sackgasse aus (79–119), um schließlich im dritten Teil (121–187), ausgehend von gelungenen Beispielen kirchlicher Innovationen, „über die Ortsgemeinde hinaus zu denken" und praxisnahe Anregungen für neue Möglichkeiten kirchlicher Verkündigung zu geben. 50 Thesen zu den Chancen der Kirche (188–191), eine „Materialbox" und ein Literaturverzeichnis (192–208) runden das Werk ab.

Der Autor versteht sein Buch ausdrücklich als ein „Dialogangebot". So dürfen auch einige Grenzen in der Darstellung der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen angesprochen werden. Wohl aufgrund einer verengten kulturalistischen Rezeption des Ansatzes des französischen Soziologen Pierre Bourdieu fehlt Ebertz' Analyse die sozialstrukturelle Tiefenschärfe, die vertikale soziale Ungleichheiten in den Blick nimmt. So wird etwa die „vorrangige Option für die Armen", die aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung Aufnahme in die kirchliche Soziallehre gefunden hat (vgl. Sollicitudo rei socialis 42f.), nicht erwähnt. Auch auf chancenreiche Beispiele sozialpastoralen, diakonischen und politischen kirchlichen Handelns (z.B. in der Kampagne gegen Landminen oder dem kirchlichen Einsatz für illegale Migranten und für Abschiebungshäftlinge) wird nicht eingegangen. Die verbür-

gerlichten, ja spießbürgerlichen Tendenzen der Kirche in Deutschland geraten so nicht in den Blick. Unterbelichtet sind außerdem innovative Beispiele weiterführender weltkirchlicher, ökumenischer und interreligiöser Erneuerungsbemühungen.

Doch diese Grenzen fallen gegenüber den positiven Seiten kaum ins Gewicht. Denn selten wurde ein Vorschlag zur kirchlichen Erneuerung wissenschaftlich so solide untermauert, mit so vielen anregenden Beispielen als realisierbare Handlungsmöglichkeiten vor Augen gestellt und mit so viel Hoffnung und Glaubenszuversicht vorgetragen: Aus Kirche kann „man sehr viel mehr machen" (10). Das gut verständlich und lebendig geschriebene Buch von Ebertz zeigt, warum dies so ist und wie das Christentum zukunftsfähig werden kann. *Michael Hainz SJ*

ZU DIESEM HEFT

Für Erwin Teufel, Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg, steht die kirchliche Vertrauenskrise im Zusammenhang damit, daß die Kirche bestimmte Zeichen der Zeit nicht erkannt hat. Dazu zählen für ihn die Stellung der Frau in der Kirche, die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auch auf die Kirche selbst sowie die Mitverantwortung der Laien und die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche.

Am 12. Februar 2004 jährt sich der Todestag Immanuel Kants zum zweihundertsten Mal. Richard Schaeffler, Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Universität Bochum, zeichnet seine zentralen philosophischen Absichten nach und unternimmt den Versuch, über Kant hinauszugehen, ohne hinter ihn zurückzufallen.

Hans J. Münk, Professor für Sozialethik an der Universität Luzern, befaßt sich im Anschluß an seinen Beitrag im Februarheft mit der Diskussion um Hans Küngs Projekt Weltethos. Dabei zeigt sich, daß eine Reihe kritischer Einwände zu einer zusätzlichen Differenzierung und Präzisierung des Projekts helfen können.

Die demographische Entwicklung läßt eine deutliche Verringerung der Bevölkerung in Deutschland voraussehen. Richard Hauser, Professor für Volkswirtschaftslehre an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt, weist auf einige vermutliche Auswirkungen der Altersstrukturänderungen auf wirtschaftlichem sowie sozialpolitischem Gebiet hin und diskutiert mögliche Reformstrategien.

Bernhard Grom befaßt sich mit spirituellen Sprechversuchen in der deutschsprachigen Gegenwartslyrik von Ernst Jandl, Michael Krüger, Dirk von Petersdorff und Dorothea Grünzweig. Dabei stellt er fest, daß das geistige Klima gegenüber dem Spirituellen offener und unbefangener geworden ist.

Von Karl Rahner lernen

Vor hundert Jahren, am 5. März 2004, wurde Karl Rahner in Freiburg im Breisgau geboren. Ende des Monats, am 30. März, jährt sich sein Todestag zum zwanzigsten Mal. Es mangelt nicht an Superlativen, wenn die Rede auf sein unvergleichliches theologisches Lebenswerk kommt. Für viele bleibt Karl Rahner der große Erneuerer der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert nach einer Phase des „pianischen Monolithismus" und einer der kreativsten Vordenker auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Würzburger Synode. Eine Minderheit aus dem rechten kirchlichen Spektrum sieht in dem Jesuitentheologen bis heute einen Wegbereiter des nachkonziliaren Verfalls des sogenannten „katholischen Milieus", den Zertrümmerer der Neuscholastik oder den Begründer des Subjektivismus des Glaubens.

Spaltet Karl Rahner? Irrt, wer sich auf ihn einläßt, seine Bücher und Artikel liest, gar von ihm lernt? Irrte Papst Johannes Paul II., als er Karl Rahner zu dessen 80. Geburtstag in einem Glückwunschschreiben „in Ehrerbietung und Würdigung seines unermüdlichen wissenschaftlichen Wirkens beste persönliche Wünsche" übermittelte? Irrten die Vorsitzenden etlicher Bischofskonferenzen, die bei verschiedensten Gelegenheiten (und nicht nur bei runden Geburtstagen) Karl Rahner für sein Mitdenken und sein bis zur physischen Erschöpfung reichendes Engagement dankten?

Daß Karl Rahner nach wie vor gelesen wird, daß er der Theologie zu denken gibt, daß man sich an ihm abarbeitet, daß auch heute noch suchende Menschen bei ihm Orientierung finden, daß Leser aufatmen und ihre eigenen Fragen bei ihm entdecken – das ist der beste Gegenbeweis gegen das Klischee vom gemeinhin als „schwierig" geltenden Theologen. Nach wie vor zählt er zu den geistlichen und theologischen Best- und Longsellern. Die Meditationen „Worte ins Schweigen" oder seine Predigten „Von der Not und dem Segen des Gebetes" sind Hunderttausenden zur Glaubens- und Lebenshilfe geworden. Seine „frommen Sachen" hat er „nicht als ein sekundäres Nebenprodukt einer Theologie, die als l'art pour l'art für sich da ist" betrachtet, „sondern als mindestens ebenso wichtig wie die eigentlich theologischen Arbeiten". Er sagte auch warum: „Ich glaube, daß in manchen Kapiteln ‚Von der Not und dem Segen des Gebetes' wenigstens ebensoviel Theologie, denkerisch mühsam bewältigte Theologie, drinsteckt wie in den sogenannten wissenschaftlichen Werken."

Karl Rahner wurde für viele ein großer Hoffnungsträger und (darin einem Romano Guardini ähnlich) „Erwecker" – für Theologenkollegen ebenso wie für Seelsorger, für „gebildete Laien" nicht weniger wie für „durchschnittliche Christen" oder sogenannte Fernstehende, die seine Artikel oder Bücher lasen: Er hat ihnen Mut gemacht, ihre Fragen auch dann ernst zu nehmen, wenn sie befürchten muß-

ten, damit quer zum gängigen Fragekanon zu stehen, und sich nicht mit Antworten zufrieden zu geben, die vielleicht dem kirchlichen Frieden, aber nicht dem unruhigen Herzen dienen: „Hartes, nüchternes, bohrendes – wenn es sein muß – *Fragen* ist schon ein Akt *der* Frömmigkeit, die dem geistig wachen Christen geboten ist."

Für diejenigen, die ihn noch persönlich erlebt haben, ist er nah und lebendig als „Lehrer und Vater im Glauben"; für jüngere Theologen gehört er schon zur Theologiegeschichte. Jedoch geht manches, was heute Allgemeingut in Kirche und Theologie ist, auf ihn zurück, und viele wissen das gar nicht. Da er sich zu so vielen Fragen geäußert hat, findet man bei ihm auch eine Fülle von Anregungen zu so gut wie allen theologischen Themen. Doch man würde ihm nicht gerecht, wenn man sein Werk wie einen Steinbruch behandelte. Kontexte und Herkünfte sind zu berücksichtigen, will man eine Art und Weise des Umgangs mit dem theologischen Riesenwerk vermeiden, wo Rahner-Zitate lediglich als Belege für Eigenes herhalten müssen. Wer Karl Rahner nicht mehr aus eigener Erfahrung erlebt hat, wer ihn nur über Texte kennenlernen kann, tut sich in manchem schwerer als seine Zeitgenossen: weil Hintergründe fehlen und Verständnishorizonte (oft unglaublich mühsam) erst erschlossen werden müssen. Doch es lohnt, sich auf diesen Denker einzulassen: Die Auseinandersetzung mit ihm führt in theologische Grundsatzdiskussionen. Brüche in seinem Werk räumte er ohne Zögern ein. Ihm kam es auf die Sache an, nicht auf den einen oder anderen Begriff. Man muß Karl Rahner nicht kohärenter machen wollen, als er ist, wie er in Klarstellungen zum eigenen Werk wiederholt betonte: „Die reflektierte und reflektierende Theologie holt nie den im Leben vollzogenen Glauben ein." Ein Professor als Confessor: Karl Rahner wollte Zeugnis geben vom Glauben.

Was könnte das heißen: von ihm lernen? Vielleicht zuallererst dies: das Fragen und Suchen der Menschen ernst zu nehmen und es nicht mit einer theologischen Formelsprache totzureden, die fernab von dem ist, was heute verstanden wird. Karl Rahner lehrt den Mut, sich radikal auf die Gegenwart und die Mitte des Evangeliums einzulassen, das Feuer des Glaubens zum Brennen zu bringen. Er warnte vor „falschen Beruhigungen" und überraschte gleichzeitig mit seinem schöpferischen Umgang mit der Tradition, die er nie als „Ruhekissen", sondern als Herausforderung verstand. Und das zweite: Kirchlichkeit läßt sich von Karl Rahner lernen. Diese war für ihn als Jesuit eine Selbstverständlichkeit. Sie war nicht abhängig von einer Tagesstimmung oder sonstigen Befindlichkeiten. Er konnte harte Worte finden, und an manchen „Zwischenrufen" haben sich die Geister geschieden. Aber von freischwebender, unverbindlicher Religiosität hielt er nichts. Er machte leidenschaftlich „Mut zum kirchlichen Christentum".

In den „Stimmen der Zeit" hat Karl Rahner zwischen 1939 und 1984 insgesamt 68 Beiträge geschrieben. Er hat über Jahrzehnte das theologische Profil dieser Zeitschrift geprägt. Wir ehren unseren Autor mit einem Sonderheft zu seinem hundertsten Geburtstag, das über den Verlag Herder bezogen werden kann. *Andreas R. Batlogg SJ*

Norbert Blüm

Katholische Soziallehre quo vadis?

Anmerkungen zum bischöflichen Impulstext „Das Soziale neu denken"

Es war einmal – und lange ist es noch nicht her, da brachte die evangelische und die katholische Kirche Deutschlands ein gemeinsames Sozialwort mit dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997) unter das Volk: „Option für die Armen" war das Leitmotiv und das Ergebnis eines umfassenden Konsultationsprozesses. Jetzt – sechs Jahre später – melden sich die katholischen Bischöfe mit einem „Impulstext" unter dem Titel „Das Soziale neu denken" wieder zu Wort. Der Text ist – wie im Vorwort vermerkt – von einigen „Persönlichkeiten" erstellt. Die Bischöfe lassen bei Experten arbeiten. Es herrscht jedoch kein Mangel an Wissen, sondern an Werten. So ändern sich die Zeiten.

Aus der kraftvollen „Option für die Armen" ist ein ängstlicher Wunsch geworden, im Modernisierungsprozeß mithalten zu können. „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben." Diese Angst treibt offenbar die Bischöfe. Aber wer zu früh kommt, gerät in Gefahr, in den falschen Zug einzusteigen. Es soll deshalb vorkommen, daß die Vorreiter von heute die Nachzügler von morgen sind. Auf der „Höhe der Zeit" zu sein, ist eben etwas anderes als an der „Spitze des Fortschritts".

Unter Wettbewerbsgesichtspunkten ist der Impulstext, den die bischöfliche Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen vorgelegt hat, ein Flop. Die öffentliche Beachtung hält sich in engen Grenzen. Das ist keine Überraschung, denn die neoliberale Marktlücke ist längst besetzt, und was der Impulstext wiedergibt, haben die Arbeitgeberverbände schon tausendmal und besser gesagt. Der Impulstext ist eine mimikryhafte Assimilation an den Zeitgeist. Der ist jedoch so unbeständig wie die Mode. Das Modische ist immer das Neue, denn nur was neu ist, bewundert die Mode.

Das Neue, zu dem Anstoß gegeben werden soll, entpuppt sich allerdings bei genauem Hinsehen als eine Variante der alten liberalen Dreifaltigkeitslitanei: „Wettbewerb, Privatisierung, Kostensenkung". Um dem Neuen einen Weg zu bahnen, muß zunächst das Terrain präpariert werden. Dabei gerät allerdings die Beweiskraft der Fakten, auf die sich der Impulstext beruft, in ein proportional umgekehrtes Verhältnis zur Sicherheit, mit der die Behauptungen vorgetragen werden.

„Deutschland verträgt keinen weiteren Stillstand", hebt schon der zweite Satz des Vorworts wie ein Paukenschlag an, jeden Einwand niederschmetternd. Wenig später heißt es im Impulstext, daß „immer neue Forderungen und Wahlversprechen die

Leistungen" ausgeweitet hätten. Wo waren Sie, Exzellenzen, eigentlich in den letzten 20 Jahren? Das Rentenniveau betrug noch 1982 rund 70 Prozent des Nettolohnniveaus. Das Arbeitslosengeld 67 Prozent des letzten Nettoverdienstes. Zuzahlungen in der Krankenversicherung waren minimal. Die Sozialleistungsquote sank von 1982 bis 1990 um immerhin vier Prozent, und die Abgabenquote ist heute zwischen zwei und drei Prozent niedriger als Ende der 70er Jahre. Daß sie nach 1990 wieder stieg, hat vor allem zwei Gründe – einen guten und einen schlechten: „Deutsche Einheit" und „Arbeitslosigkeit". Die Deutsche Einheit ist ein Ruhmesblatt in der Sozialgeschichte unseres Landes. Die Umstellung des DDR-Sozialsystems in ein freiheitliches gelang fast über Nacht, aber nicht von selbst. Vergleichbar ist dies nur mit dem Versuch, zwei entgegengesetzt fahrende Güterzüge bei voller Fahrt umzuladen. Kein anderer öffentlicher Bereich war im Einheitsprozeß so erfolgreich wie der „Sozialstaat Deutschland", den madig zu machen heute billig geworden ist.

Die Arbeitslosigkeit werden selbst die hoch angesehenen Experten der Bischöfe nicht vor allem oder gar ganz der Sozialpolitik in die Schuhe schieben können. So viel, wie die Arbeitslosigkeit kostet, kann selbst die beste Sozialpolitik nicht kompensatorisch sparen. Die Maut-Blamage als Beispiel von Managementversagen und das Ergebnis der Pisa-Studie lassen sich auch bei größten Anstrengungen nicht sozialpolitisch erklären, und was die Kosten anbelangt, liegen wir keineswegs an der Spitze Europas. Sonst wäre auch nicht zu erklären, wieso wir nicht nur Export-Europameister, sondern -Weltmeister sind. Selbst das von vielen Neoliberalen bewunderte Thatcher-Blair-England liegt in Sachen Abgabenquote vor uns. Schweden, Dänemark und Frankreich haben eine höhere Staatsquote und ein höheres Wachstum. Japan hatte eine niedrigere Staatsquote und ein niedrigeres Wachstum als Deutschland. Übrigens ist ein Großteil der Lohnzusatzkosten nicht gesetzlich ausgelöst, sondern tariflich und betrieblich. Macht nichts. Was nicht paßt für die Argumentation des Impulstextes, wird eben passend gemacht.

Komfortable Normalität?

Natürlich taucht auch wieder der Vielfraß „Anspruchsdenken" im bischöflichen Text auf. Das Soziale „wurde zu einem Anspruch, um eine immer komfortablere Normalität herzustellen". Man stellt sich offenbar den Arbeitslosen so vor – es sind immerhin mehr als vier Millionen – wie Fischers Frau Ilsebill, „die, je mehr sie hat, je mehr sie will". Ich wünsche mir, daß ein Bischof den entsprechenden Impulstext einem 50jährigen Arbeitslosen vorträgt, der 200 Bewerbungen erfolglos abgesandt hat, und ihm klarzumachen versucht, daß seine „immer komfortablere Normalität" auch das Ergebnis „der zusehends geschwächten Eigenverantwortung" ist.

Wie wäre es, wenn die Bischöfe sich in Sachen Anspruchsdenken mehr einem Personenkreis zuwenden würden, der herkömmlicherweise nicht zur Klientel des So-

zialstaates gehört. Großmanager der deutschen Wirtschaft empfehlen sorgegeplagt Lohnzurückhaltung und sahnen gleichzeitig unverfroren ab. Die Vorstandsgehälter der Deutschen Bank, einer Leuchte der deutschen Wirtschaft, stiegen beispielsweise zwischen 1997 und 2001 um 474 Prozent, während gleichzeitig 14500 Stellen abgebaut wurden und die Aktionäre in diesen Jahren ein Drittel ihres Aktienvermögens verloren. Während die Aktionäre der HypoVereinsbank 48 Prozent ihres Vermögens einbüßen mußten, stieg das Gehalt des Vorstandsvorsitzenden Albrecht Schmidt um 233 Prozent. Klaus Esser von Mannesmann erhielt als „goldenen Handschlag" für die nicht verhinderte Fusion mit Vodafone im Jahr 2000 60 Millionen DM, während die deutschen Arbeitgeberverbände gleichzeitig über zu hohe Abfindungen für Arbeitnehmer in den Sozialplänen klagten. Licht in das Dunkel dieser Bereicherung zu bringen, wäre ein lohnendes Objekt für den Aufklärungswillen der Bischöfe. „Verglichen mit dieser Praxis ist das deutsche Tarifkartell, das die Löhne für die normalen Arbeitnehmer fixiert, ein offener Basar", behauptet Olaf Henkel. Der ehemalige BDI-Präsident weiß, wovon er spricht.

Der biblische Pharisäer war geradezu ein Stümper, gemessen an der Scheinheiligkeit mancher Lohnzurückhaltungsapostel. Die Bischöfe hätten an diesen und anderen Beispielen die Schizophrenie der deutschen Sozialstaatsdiskussion bloßstellen können. Die Chance zur Bußpredigt haben sie sich mit ausgewählter Expertenhilfe leider entgehen lassen. So viel kann eine bischöfliche Predigt gar nicht gut machen, wie das schlechte Beispiel mancher Wirtschaftsführer die Sitten verdirbt. Viele predigen Wasser und trinken Wein. Von den weintrinkenden Wasserpredigern findet sich im Bischofswort keine Spur. Solche Attacken entsprechen ja nicht dem Mainstream, in dem zu schwimmen die Übung ist, zu welcher der Bischofstext die Anleitung liefert.

Nach Angaben des Caritas-Verbandes, einer kirchlichen Organisation, deren Impulse offensichtlich in den Impulstext keinen Eingang gefunden haben, gehen dem Gemeinwesen durch Sozialhilfemißbrauch jährlich 120 Millionen Euro verloren, durch Steuerhinterziehung jedoch 65 Milliarden Euro. Gleichzeitig werden schätzungsweise 2,2 Milliarden Euro an Sozialleistungen nicht in Anspruch genommen von Menschen, die sich ihrer Armut schämen und sich deshalb scheuen, an der „komfortablen Normalität" des Sozialstaates zu partizipieren. Den Eifer, mit dem die öffentliche Hand vor Sozialmißbrauch geschützt werden soll, steht keine vergleichbare Anstrengung zur Fahndung des Steuermißbrauchs zur Seite. Mißbrauchsbekämpfung ist hierzulande selektiv: die Kleinen hängen und die Großen laufen lassen.

Ja, das Neue ist der Fetisch der Modernisierer. Wer will schon zu denen von gestern gehören. Die Kirche ist aber nicht von heute, und es gibt sogar alte Sachen, die morgen noch richtig sind. „Das Soziale alt denken" könnte unter diesem Blickwinkel für die katholische Soziallehre wichtiger werden als „Das Soziale neu denken". Es ist nicht alles schon deshalb richtig, nur weil es neu ist. In ihrem besten Teil ist die kirchliche Soziallehre sogar konservativ: Menschenwürde schützen, Schöpfung

bewahren, Gerechtigkeit schaffen sind biblische Aufträge, die nie veralten. Solidarität ist in 1000 Jahren noch so überlebenswichtig wie vor 2000 Jahren.

Auch von Solidarität ist im Bischofswort hier und da die Rede, meist jedoch auf philosophischer Höhe. Gut wäre es, wenn sich die Bischöfe einmal den Kopf zerbrechen würden, was eine losgelassene Flexibilität und eine totale Mobilmachung des Arbeitsmarktes für Familie, Nachbarschaft und Heimat bedeuten würden. Der flexible Mensch, Prototyp des neuen Arbeitnehmers, ist immer beweglich, allzeit verfügbar, immer unterwegs und nirgends zuhause. Der Vater hopst zum Job nach München, die Mutter nach Hamburg. Soll sich die Familie nur noch sonntags treffen? Aber auch der Sonntag wird inzwischen schon flexibel angefressen. Sonntagsruhe stört die ungehemmte Kapitalverwertung. 42 Prozent der in einer Studie der Universität Mainz befragten Männer und 69 Prozent der Frauen gaben den Zwang zur Mobilität als hemmend für die Gründung einer Familie an.

Die Greencard ist der neue Reisepaß der Globalplayer. Mitspielen dürfen allerdings nur die Qualifizierten, und nur, solange sie verwertbar sind. Die Alten, Kranken, Verfolgten, Flüchtlinge sollen in den armen Ländern bleiben, wo sie sind. Was ist der Unterschied zum alten Kolonialsystem? Früher wurden Rohstoffe ausgebeutet, heute holen wir die Qualifikation ab. Früher mußten die Sklaven ihr Gebiß vorzeigen, um ihre Verwertbarkeit zu beweisen. Heute genügt ein Diplom. Jahrtausende haben die Menschen geübt, seßhaft zu werden. Das neue Projekt Flexibilität plus Mobilität ist der rückwärts gewandte Versuch, Seßhafte in Jobnomaden zu verwandeln.

Das Unternehmen

Das Unternehmen, das die katholische Soziallehre noch als Personalverbund definierte, ist inzwischen zur Kapitalsammelstelle degeneriert. Personal wird zur mobilen Verfügungsmasse: befristet angestellt oder als Leiharbeiter, am besten als Tagelöhner. Schon jeder vierte Arbeitnehmer unter 24 Jahren arbeitet nur noch in einem befristeten Arbeitsverhältnis. Arbeit auf Abruf übersieht im übrigen, daß die Arbeitskraft keine Ware ist, die man ohne Schaden lagern kann, wenn Produktion und Absatz nicht im Gleichgewicht sind. Nur keine festen Bindungen, keine Standards, keine festen Strukturen: „Nichts Langfristiges, bleib in Bewegung, gehe keine Bindungen ein, bringe keine Opfer!", das sind die Maximen eines flexiblen Lebens, wie es Richard Sennett beschrieben hat.

Unternehmen schrumpfen zum „Logo". Nike, der globale Sportartikelgigant, hat mit Arbeitsplätzen nichts mehr zu tun. Er läßt zuliefern und versieht die Produkte lediglich mit seinem Logo. So entsteht unterderhand ein neues globales Lehenssystem, an dessen Spitze die Marketingstrategen fungieren. Nike ist ein Netzwerk, in dessen Zentrum der Verkäufer, nicht der Produzent steht. Indem sich so die Globalplayer von der Arbeit emanzipieren, schaufeln sie sich ihr eigenes Grab.

Je mehr Arbeitnehmer entlassen werden, um so höher steigt der Kurswert der Aktie und mit ihr die Managergehälter. Institutionelle Anleger haben mit den Unternehmen nichts mehr am Hut. Sie interessieren sich nur für den Kurswert, und notfalls fälschen dem Kurswert zuliebe die Bosse noch die Bilanzen, wie die Skandale weltweit beweisen. Wie soll unter solchen Umständen die langfristige Unternehmensstrategie entstehen, wenn die Anleger ständig wechseln? Wie soll in einem solchen Unternehmen Loyalität entstehen? Wie sich die lebenslange eheliche Treue zu wechselnden, leicht lösbaren Beziehungen der Lebensabschnittspartner mendelt, so fällt auch die Betriebstreue dem flexiblen Jobhopser zum Opfer. Gesten der Großzügigkeit gegenüber Mitarbeitern, Lieferanten und dem Gemeinwesen haben in dieser Unternehmensphilosophie keinen Platz mehr. „Preß die Zitrone aus!", erklärte John F. Welch, Generaldirektor von General Electric, zu seiner Generalmaxime. Und nach manchen Fusionen und feindlichen Übernahmen bleiben mancherorts tatsächlich nur noch Schalen übrig.

Unternehmer alter Bauart identifizierten sich einst ebenso mit dem Unternehmen wie die Arbeiter stolz auf ihre Firma waren. In der neuen Ökonomie ist die Betriebstreue eine nostalgische Größe, die nur noch im alten Handwerk überwintert. Reinhard Mohn, einer der großen Unternehmer, hat dem Verfall von Unternehmens- und Managementkultur in seinem jüngsten Buch „Die gesellschaftliche Verantwortung des Unternehmers" den Spiegel vorgehalten. Die bischöflichen Experten haben dieses Buch offenbar nicht gelesen.

Fünf Prozent der Billionen Dollar, die täglich auf der globalen Datenautobahn den Besitzer wechseln, haben mit Warenverkehr oder Produktion nichts mehr zu tun. Wie schwer tat sich noch Thomas von Aquin, eine Rechtfertigung für das arbeitslose Eigentum zu finden. Das Zinsverbot konnte nur mit Mühe in der katholischen Soziallehre zurückgedrängt werden. Immer jedoch blieb die Legitimation des Eigentums, außer im Fall der Besitzergreifung herrenlosen Gutes, an Leistung geknüpft. Will jemand behaupten, Vermögensverteilung in Deutschland spiegle ein Leistungsgefälle wider? Die oberen zehn Prozent der Gesellschaft besitzen in Westdeutschland 42 Prozent des Vermögens und in Ostdeutschland 48 Prozent, während für die Hälfte der Bevölkerung nur 4,5 Prozent übrig bleiben. Das hat mit Fleiß und Sparsamkeit wenig zu tun. Oder ist Herr Flick zu seinem Vermögen gekommen, weil er abends ein Fläschchen Bier weniger getrunken hat als mein Vater? 80 Prozent des privatisierten Treuhandvermögens gingen in westdeutsche Hände. Sind die Ostdeutschen weniger tüchtig?

Die Güter dieser Erde sind für alle da. Das ist die unumstößliche Lehre des Naturrechts, wie sie die katholische Soziallehre vertritt. Erst in einem zweiten Schritt auf sekundärer Ebene findet sich die Rechtfertigung des Privateigentums. Die wichtigste Rechtfertigung für Eigentum sind Arbeit und Leistung. Davon findet sich allerdings noch nicht einmal eine Erinnerungsspur in den neuen Impulsen der Bischöfe.

Arbeit

Arbeit ist wichtiger als Besitz. Das ist eine der zentralen Lehren der Kirche. In der Enzyklika „Mater et Magistra" von Johannes XXIII. heißt es über die Arbeit: „Sie ist der unmittelbare Ausfluß der menschlichen Natur und deshalb wertvoller als Reichtümer an äußeren Gütern, denen ihrer Natur nach nur der Wert eines Mittels zukommt." Papst Johannes Paul II. hat diesen Vorrang der Arbeit in seiner Enzyklika „Laborem exercens" unmißverständlich bestätigt. Handeln und Herstellen nehmen jedenfalls in der Werthierarchie der katholischen Soziallehre einen höheren Rang ein als Haben und Besitzen.

Im Großreinemachen, das für das Neue Platz schaffen soll, wird blindlings entrümpelt und manch „altes Möbelstück" kurzerhand aus dem Fenster geworfen. Dabei geraten sogar Sachen auf die Müllhalde, die gestern noch verteidigt wurden. Im Sozialwort von 1997 hieß es noch: „In der sozialen Sicherheit spricht nichts für einen Systemwechsel." Schon sechs Jahre später lassen die Bischöfe lapidar verkünden: „Die sozialen Sicherungssysteme scheinen in der vorliegenden Form nicht mehr finanzierbar zu sein." Wer die Hoffnung hatte, „scheinen" sei mit „scheinbar" und nicht mit „anscheinend" zu übersetzen, wird im weiteren Text schnell eines Besseren belehrt. Die Bischöfe wollen den Systemwechsel.

Freilich, vieles muß in unserem Sozialsystem reformiert werden. Soziale Sicherheit läßt sich nicht mehr lediglich an weisungsgebundenen Arbeitsverhältnissen festmachen. Inzwischen sind die Arbeitsverhältnisse, die des Schutzes der Solidarität bedürfen, zu diffus geworden. Aber muß mit der notwendigen reformerischen Anpassung gleich das Prinzip der Anbindung des Sozialsystems an die Arbeit gekippt werden? Sind die weltweiten Betrugsmanöver der kapitalgedeckten Sicherungssysteme nie ans Ohr der Bischöfe gedrungen? Eine börsenorientierte Alterssicherung birgt jedenfalls weniger Sicherheit als die lohnbezogene Rente. 600 Milliarden Euro sind auf dem deutschen Kapitalmarkt in nur 18 Monaten durch den Kamin gerauscht. Wenn Vergleichbares in der Rentenversicherung passiert wäre, hätten die Bischöfe wahrscheinlich ein Hirtenwort geschrieben.

Die österreichischen Kirchen schrieben in ihrem jüngsten Sozialwort: „Dieses Umlagesystem ist, wie sich in Jahrzehnten gezeigt hat, wesentlich sicherer als private Versicherungssysteme, die vom Kapitalmarkt und den Börsen abhängig sind." Von solchen Einsichten können sich die deutschen Bischöfe eine Scheibe abschneiden. Sie lassen ungefähr das Gegenteil verkünden.

Die Arbeit erweist sich auch unter globalen Bedingungen als die modernste Vermögensform. Einerseits verliert Kapital in der Wissensgesellschaft an Bedeutung: Information, Qualifikation und Zugang zum Wissen werden wichtiger als Kapital. Nach einschlägigen Untersuchungen ist die Wertschöpfung vieler Unternehmen bereits zu 60 bis 80 Prozent von Wissensmanagement abhängig. Andererseits wird die Produktentwicklung von den Absatzzyklen überrollt. Die Verkaufszeit wird

kürzer als die Investitionszeit. Die Konsumgüter japanischer Elektrokonzerne erreichen heute einen Lebenszyklus von etwa drei Monaten.

Alles wird schneller, „Erwartung" wird wichtiger als Kapital. Die von Steven Spielberg gegründete Filmgesellschaft wurde bei ihrer ersten Aktienemission mit zwei Milliarden Dollar bewertet, obwohl sie überhaupt kein Sachkapital besaß. Der Marktwert eines Unternehmens setzt sich vom Wert des Kapitaleinsatzes ab. Die Beschleunigung der Wirtschaft entwertet Besitzen und begünstigt Mieten.

Das Neue, das die Bischöfe verkünden lassen, ist schon veraltet, bevor es beim Leser ankommt. Wer dem Kapital den Platz in der Wirtschaft erhalten will, muß an die alte christliche Sozialforderung anknüpfen: „Eigentum in Arbeitnehmerhand durch Beteiligung am Unternehmen". Das entkrampft die Lohnverhandlungen durch Investitionslöhne und gibt der lohnbezogenen Beitragsfinanzierung der sozialen Sicherheit eine erweiterte Grundlage, die gegen die Launen der Spekulanten besser gesichert ist als ein rein kapitelgedecktes Sicherungssystem, und es bindet Eigentum wieder an Arbeit. Die Flucht ins Neue ist eine Art von Spurenverwischung zu den alten unerfüllten Forderungen. Wer das alte, nicht erfüllte Programm einfach liegen läßt, wird allerdings immer auf der Flucht vor eigenem Versagen bleiben.

Im Impulstext wird „produktive Sozialpolitik" angemahnt und Qualifikation als eines ihrer wichtigsten Instrumente dargestellt. Warum aber sagen die Verfasser des Sozialtextes nichts dagegen, daß der Rotstift der Kürzungen gerade bei den Bildungsmaßnahmen der Bundesanstalt für Arbeit und in den Universitäten ansetzt? Warum denn in die Ferne schweifen, wenn das Schlechte so nahe liegt?

Eigenverantwortung ist ein Schlüsselwort des bischöflichen Impulstextes, allerdings in einer Interpretation, die von einem christlichen Personalismus himmelweit entfernt ist. Dazu heißt es: „Jeder ist für die Gestaltung seines Lebens zunächst selbst verantwortlich." Das ist die klassische individualistische Interpretation des Menschen, der scheinbar erst „selbst" werden muß, bevor er „sozial" werden kann. Nach christlichem Verständnis ist der Mensch jedoch gleich ursprünglich Individual- wie Sozialwesen. Er wird nicht erst sozial, nachdem er individuell geworden ist. Die Person verwirklicht sich existenziell in sozialen Dimensionen. Erst im Übersteigen der eingeengten Individualität wird der Mensch „selbst". Von der Wiege bis zur Bahre sind wir auf andere angewiesen und abhängig. Die größte der Abhängigkeiten ist die Liebe, die uns allerdings nicht schwächt, sondern stärkt.

Sozialstaat

Das Licht der neoliberalen Voreingenommenheiten lugt durch alle Ritzen der Sozialstaatsdarstellung. Nach der Meinung der Impulsgeber hat sich der Sozialstaat ursprünglich an „benachteiligten Gruppen und an der Abwehr von Not und Armut" orientiert. Dies ist historisch und sachlich falsch. Der moderne Sozialstaat ersetzte

den alten Fürsorgestaat, indem er Gerechtigkeit an die Seite der Barmherzigkeit stellte. Unser Sozialversicherungssystem hat es nicht lediglich mit Existenzsicherung zu tun, sondern knüpft wie in der Rentenleistung an Vorleistung an. So erspart uns eine leistungsorientierte Rente die ständige Prüfung der Bedürftigkeit. Anstelle von Almosen entstehen Ansprüche, die selbst erarbeitet sind. „Rente für Beitrag" ist eben etwas anderes als „Grundrente". Die Einspareffekte von Grundsicherungssystemen hat der indische Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen im übrigen mit guten Gründen in Zweifel gezogen, weil sie ohne eine Vielzahl von Ergänzungen offensichtlich nicht auskommen.

Was die Belastung der jungen Generation durch die Alten anbelangt, so ist es richtig, daß die Enkel meiner Eltern heute einen doppelt so hohen Beitrag zahlen wie ihre Großeltern. Doch der Lebensstandard meiner Eltern war ungefähr halb so hoch wie der ihrer Enkel. Zehn Prozent von niedrigem Einkommen lassen eben weniger zur Verfügung als 20 Prozent von höherem, und der Lebensstandard der nachwachsenden Generation ist schneller gestiegen, als dies die Vorgängergeneration gewohnt war.

Der Rentenversicherung gar den Bevölkerungsrückgang in die Schuhe zu schieben, ist mehr als kühn. Wie wäre dann zu erklären, daß in Zeiten, in denen die Rente niedriger, der Lebensstandard karger war und noch keine Erziehungszeiten in der Rentenberechnung berücksichtigt wurden, mehr Kinder geboren wurden als heute? Die Berücksichtigung der Kindererziehungszeiten im Rentenrecht ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Zur demographischen Entwicklung jedoch trägt sie wenig bei, weil selten Kinder aus demographischen Gründen gezeugt werden. Kinder sind ein unbezahlbares Glück und kein Unfall, dessen Schaden der Staat gleichsam ausgleichen muß. Und wer über Geburtenrückgang aus wirtschaftlichen Gründen besorgt ist, wie die Impulsgeber, sollte nicht nur auf die Geburtenzahlen achten, sondern auch auf die Tatsache, daß in 60 Prozent der deutschen Betriebe kein Arbeitnehmer, der älter als 50 Jahre ist, mehr beschäftigt wird. Was nutzen wirtschaftlich mehr Kinder heute, wenn diese morgen keinen Ausbildungsplatz und keine Arbeit finden?

Familienpolitik ist eine Frage der Generationengerechtigkeit. So wird sie jedenfalls plausibler als durch demographische Motive. Schon 1957 forderte der Bund katholischer Unternehmer als Pendant zur Alterskasse „Rente" eine Familienkasse für die Jungen, um so den Drei-Generationen-Vertrag zu institutionalisieren. Es müssen keine neuen Ideen gesucht werden, solange alte christliche Vorschläge ungenutzt sind.

Weniger Staat

Bisweilen verheddern sich die Impulsgeber in ihren eigenen Impulsen. „Weniger Staat" ist eine durchgängige Forderung in den Papieren. Aber wenn es konkret wird, weichen die Verfasser den Konsequenzen ihrer Forderung aus. Wenn jetzt in der Agenda 2010 auch noch Löhne unter Tarif angeboten werden sollen, befinden

wir uns auf dem Weg zu amerikanischen Verhältnissen. 50 Prozent der Sozialhilfeempfänger dort haben zwar einen Job, können davon aber nicht leben, sondern bedürfen der ergänzenden Fürsorge. Der Staat als Lohnlückenbüßer ersetzt also durch Subventionen den fehlenden Lohn. Ist das mehr oder weniger Staat? Das ist eine Ausbeutung des Sozialstaates von einer ganz anderen Seite her als jener, von der die Bischöfe bevorzugt sprechen. So etwas nenne ich einäugig.

Die CDU-Kopfpauschale für die Krankenversicherung löst selbst nach dem Eingeständnis ihrer Erfinder eine gigantische Transferbewegung aus, denn der Staat soll durch finanzielle Zuschüsse die Kopfpauschale für jene tragbar machen, die sie aus eigenen Mitteln nicht zahlen können. Der soziale Ausgleich, welcher durch einen dem Einkommen proportionalen Beitrag intern bewältigt wird, muß bei der Kopfpauschale extern durch staatliche Zuschüsse geleistet werden. Ist das mehr oder weniger Staat?

1997 war noch von der Notwendigkeit eines starken Staates im bischöflichen Sozialwort die Rede. Jetzt ist an seine Stelle der „ermöglichende Staat" getreten. Was ist denn das? Ist das etwa der Nachbau des Schröder-Blair'schen Sozialstaats, der das Sprungbrett als Vorbild verwendet? Man stelle sich den Behinderten auf dem Sprungbrett vor, oder die Kinder, die Alten und Gebrechlichen.

Ja, der Staat ist nicht der Alleskönner. Aber er ist mehr als ein Nachtwächter und mit dem Fitneßtrainer nicht zu vergleichen. Ist der „ermöglichende Staat" gar eine Dienstleistungsagentur? Nach der katholischen Soziallehre ist der Staat keine Vertragsgemeinschaft, die lediglich den Nutzen der Bürger maximal ermöglichen soll. Bei Thomas von Aquin ist der Staat die „societas perfecta", die getragen ist von der Idee, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Wer soll die Partikularinteressen, gegen deren Dominanz die Bischöfe wettern, in Schach halten? Ein ermöglichender Staat? Das Gemeinwohl, von dem die christliche Soziallehre spricht, ist keine totalitäre Veranstaltung, weil sie gemäß dem Subsidiaritätsprinzip den Teilen ihren Eigenwert beläßt, sie aber in die Pflicht für das Ganze nimmt. Das gelingt nicht ohne einen starken Staat, der sich mächtigen Interessen entgegenstellen kann. Deshalb ist der Staat immer Ordnungskraft, die nicht nur ermöglicht, sondern auch Schranken setzt.

Im Text der bischöflichen Kommission heißt es weiter: „Im Zuge von Reformen sind Ungleichheiten immer dann legitim, wenn sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft sind." Hier wird versucht, die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie in die katholische Soziallehre heimlich einzuschmuggeln. „Jedem das Seine" ist jedoch keine Prozeßregel, sondern ein normativer Anspruch, der in der Wesensnatur des Menschen gründet. Unterschlagen wird in der Anleihe bei John Rawls, daß dieser nicht ohne einen Kanon gleicher Grundgüter für alle auskommt, der dem Vorteilsvergleich entzogen ist. Mit dem zitierten Bruchstück aus dem Rawls'schen Gerechtigkeitsverständnis könnten sich auch Reformen rechtfertigen, die Privilegien erhalten, solange sie die Lage der Unterprivilegierten verbessern. Es ließe sich mit dem Satz sogar ein Geschäft zwischen Freiheitsverzicht und Wohlstandsmehrung organisieren, was bei Rawls weiterem Text ausgeschlossen ist.

Beteiligungsgerechtigkeit wird als neue Gerechtigkeitsform angepriesen. Bei Licht betrachtet ist der neue Begriff jedoch nur alter Wein in neuen Schläuchen, denn was sind die alte Verteilungsgerechtigkeit und die legale Gerechtigkeit anderes als Beteiligungsgerechtigkeit? Es wechseln zwischen Verteilungsgerechtigkeit und legaler Gerechtigkeit nur die Schuldner. Einmal ist es die Gemeinschaft, das andere mal der einzelne. Warum so viel Mühe bei der Erfindung neuer Worte? Wenn die Wirklichkeit der Gerechtigkeit Widerstände entgegensetzt, werden einfach die Begriffe gewechselt. Das ist die neue Politik auf virtueller Ebene.

Der Impulstext hat manches mit einer guten Sülze gemeinsam. Es findet sich in ihm Festes und Vages; manches kaut sich wie die zerkleinerten Fleischstücke, das meiste jedoch ist Gelatine. Oft findet sich auch eine versteckte Variante, die als Ausrede nutzbar ist, wenn die Thesen zweifelhaft sind.

Die deutschen Bischöfe lassen gegen die Verwirtschaftung der Gesellschaft starke Worte ab. Über weite Strecken verbleibt der Text jedoch selbst auf die Ebene der Wirtschaftlichkeit. Die Sprache des Textes verrät die ökonomische Gefangenschaft des Denkens. Ein „Sozial-TÜV" soll geschaffen werden. Ein „Subsidiaritäts-Check" wird vorgeschlagen. Solidarität und Eigenverantwortung werden zur „Ressource" erklärt, also zu etwas ähnlichem wie reserviertes Geld oder Produktionsmittel. Sage mir, wie du sprichst, und ich sage dir, wie du denkst. Es fehlt nur noch ein Hymnus auf die Ich-AG. Auf dieser Welle schlage ich eine „Bischof-Bilanz" und „Kirchenbenchmarking" vor. Damit erweitern wir die Sprache des „homo oeconomicus" und erhöhen das Humankapital.

Sozialstaat ist nicht nur Kostenfaktor und Klotz am Bein des Wettbewerbs. Erst nachdem die großen sozialen Risiken – Unfall, Krankheit, Invalidität – aus den Unternehmen externalisiert worden waren, gewann die unternehmerische Ratio, die sich am im Wettbewerb erzielten Gewinn orientiert, den marktwirtschaftlichen Spielraum. Marktwirtschaft ohne Rechts- und Sozialstaat funktioniert nicht. Wer das bezweifelt, soll sich die Ergebnisse der Empfehlungen ansehen, welche die Chicago-Boys den russischen Reformern gaben: „Privatisierung, Deregulierung, Wettbewerb". Dann entsteht Wohlstand. Das war das Versprechen. Wohlstand ist entstanden, aber nicht für alle. Er kann in Zypern und an der Riviera besichtigt werden, wohin die an die Stelle des Staates getretene Mafia ihren Wohlstand exportiert hat. Wilhelm Röpke, Walter Eucken und Ludwig Erhard wußten, daß die Marktwirtschaft ohne Sozialordnung nicht funktionieren kann.

Die deutschen Bischöfe sind mit der von ihnen autorisierten Schrift „Das Soziale neu denken" das Opfer einer kategorialen Verwechslung. Das Neue ist immer zeitbedingt, das Soziale nicht. Zeitbedingte Umstände können aber so wenig Maßgabe des Prinzipiellen sein, wie die Beschaffenheit des Weges den Wegweiser ersetzt. 1997 hatte Bischof Karl Lehmann dem Sozialwort gewünscht, daß es wie ein Katalysator wirken möge. Dieses neue soziale Wort ist kein Katalysator, sondern taugt bestenfalls als Parfümfläschchen auf den Partys der Modernisierer.

Sabine Demel

Ungeliebte Kinder Gottes?

Frauen in der katholischen Kirche

Denkt man an die Zeiten zurück, als den Frauen in den Kirchenräumen noch spezielle Plätze zugeordnet waren, als Frauen nach der Geburt eines Kindes unrein waren, als der Gesang von Klosterfrauen in einer Kirche oder Kapelle von einem für das Volk nicht einsehbaren Platz zu erfolgen hatte, als Ministrantinnen verboten waren und vieles andere mehr – dann bleibt wohl nichts anderes übrig, als festzustellen: In solchen Zeiten mußten sich die Frauen wie ungeliebte Kinder Gottes fühlen, ob sie so gesehen wurden oder nicht. Und wie steht es mit diesem Gefühl heute? Schließlich hat sich in der katholischen Kirche inzwischen einiges zugunsten der Frauen gewandelt. So gibt es in den Kirchenräumen keine weiblichen Aufenthaltsverbote mehr, der Geburtsvorgang wird nicht mehr mit der Frage nach der (Un-)Reinheit verbunden, Frauen sind ganz selbstverständlich in der Seelsorge tätig, Ministrantinnen gehören zum Normalbild eines Gottesdienstes usw. Trotzdem fühlen sich offensichtlich immer noch viele Frauen in der Kirche wie ungeliebte Kinder Gottes. Denn auch heute noch herrscht unter den Frauen die Meinung vor, daß die Kirche weiterhin „ein festgefügtes Frauenbild (hat), das die einseitig familienorientierte, sich aufopfernde und sich dem Mann unterordnende Frau zum Leitbild erklärt" – so haben es zumindest in Deutschland Anfang der 1990er Jahre 45 Prozent aller Katholikinnen quer durch die verschiedenen Altersgruppen bei einer Repräsentativbefragung angegeben[1].

Frauen in der Kirche – sind sie tatsächlich ungeliebte Kinder Gottes? Zur Beantwortung dieser Frage legt sich zunächst ein Blick auf die biblische Tradition über das Verhältnis Jesu zu den Frauen nahe, um im Anschluß daran die kirchliche Stellung der Frauen in Vergangenheit und Gegenwart näher zu betrachten. In einem dritten Schritt soll schließlich die innerkirchliche Diskussion über die Frauenordination dargestellt werden. Ein vierter und abschließender Gedankenschritt wird ein Resümee ziehen und dieses mit einem Ausblick verbinden[2].

Frauen als Begleiterinnen Jesu und Mitarbeiterinnen in der Gemeinde

Frauen in Kirche und Gemeinde – was weiß die Bibel davon zu berichten? Eine ganze Menge. In vielen neutestamentlichen Texten kommt zum Ausdruck, was eindrucksvoll an einer Stelle aus dem Lukasevangelium verdeutlicht werden kann:

„In der folgenden Zeit wanderte er (Jesus) von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf und verkündete das Evangelium vom Reich Gottes. Die Zwölf begleiteten ihn, außerdem einige Frauen, die er von bösen Geistern und von Krankheiten geheilt hatte: Maria Magdalene, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, Susanna und viele andere. Sie alle unterstützten Jesus und die Jünger mit dem, was sie besaßen" (Lk 8,1–3).

Ist das auch historisch wahrscheinlich, was Lukas hier berichtet: Frauen haben Jesus während seiner Wandertätigkeit durch Galiläa begleitet? – Ja, denn die Beiläufigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der dieser Sachverhalt erwähnt wird, gilt in der Exegese als ein wichtiges Argument für die Historizität einer Schilderung. Dieses Argument wird auch noch unterstützt durch einen Blick in das Markus- und Matthäusevangelium, in denen ebenfalls nebenbei und beiläufig berichtet wird, daß Frauen Jesus in Galiläa nachfolgten und ihm dienten (Mk 15,40 und Mt 27,55f.)[3].

Eine weitere Frage stellt sich: Warum werden von den vielen Frauen drei namentlich genannt? Diese Hervorhebung liegt wohl darin begründet, daß diese drei Frauen „in der ersten Gemeinde in hohem Ansehen standen und daß das in ihrem Umgang mit Jesus zu seinen Lebzeiten begründet war"[4].

Und schließlich ein letzter Hinweis: Wie ist die Aussage zu verstehen, daß die Frauen Jesus und seine Jünger mit dem, was sie besaßen, unterstützt hätten, besser: gedient hätten? Waren die Frauen so etwas wie stille Sympathisantinnen, die Jesus nur in *äußeren Dingen* unterstützt haben, ihm sozusagen den Rücken von allem lästigen Alltagskleinkram, vor allem auch finanzieller Art freihielten, aber in keiner Weise an seinem Verkündigungsauftrag teilnahmen[5]?

Dagegen sprechen zwei Gesichtspunkte: Erstens wird die Gemeinschaft Jesu mit den Zwölf und den Frauen nicht nur als rein äußerlich beschrieben, sondern als eine Art Gesinnungsgemeinschaft, die durch gegenseitige Unterstützung und personalen Rückhalt geprägt ist[6]. Das wird deutlich, wenn man die Aussage, daß die Zwölf und einige Frauen *„ihn* (sc. Jesus) *begleiteten"* im griechischen Urtext betrachtet. Wörtlich übersetzt heißt es dort nämlich: „und die Zwölf *mit ihm,* und einige Frauen". Diese Formulierung: „mit ihm" zeigt eine enge Verbindung an, nicht nur eine lose Gefolgschaft. Und diese enge Verbindung wird nicht nur über die Zwölf ausgesagt, sondern auch über die Frauen, die durch den Verbindungsartikel „und" zu Gliedern dieser engen Gefolgschaft werden: „die Zwölf waren mit ihm, *und* einige Frauen".

Zu dieser Beobachtung paßt dann auch der zweite Aspekt: Da Reisende auf jüdischem Gebiet unter Armenrecht standen und mit bescheidener Versorgung rechnen konnten[7], ist hier das Verb „dienen" (diakonein) nicht im wörtlichen Sinn als „am Tisch dienen", also für die Mahlzeiten sorgen, zu verstehen. Es steht hier vielmehr in seiner übertragenen Bedeutung, wie sie auch an anderen Stellen im Neuen Testament belegt ist, nämlich als Umschreibung für „die konkret gelebte Jesusnachfolge und den Einsatz für das Evangelium"[8]. Demzufolge ist mit dem hier erwähnten „dienen" bzw. „unterstützen" der Frauen wohl „eher an eine Grunddimension des Lebens zu denken als an ganz bestimmte Dienste"[9]. Somit bleibt festzuhalten: Auch

Frauen gehörten zu Jesu Gefolge und konnten dadurch zumindest ähnlich, wenn nicht sogar in gleicher Weise wie die Zwölf an Jesu Lehre und Verkündigung ebenso Anteil haben, wie an seinem außergewöhnlichem Wirken[10].

Gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung in der Urkirche

Der Kurztext aus dem Lukas-Evangelium zeigt exemplarisch, was sich in vielen Erzählungen quer durch alle Evangelien spiegelt: Jesus ist ganz offen, vorurteilsfrei und unbekümmert mit Frauen umgegangen, und das in einer eindeutig patriarchalen Gesellschaft. Auch in seiner Lehre finden sich keine besonderen Anweisungen an die Frauen, wie sie sich als Frauen zu verhalten, was sie als Frauen zu tun und zu lassen hätten. Deshalb sucht man auch vergebens nach einem Wort aus dem Mund Jesu, das einen *prinzipiellen* Grund angibt, der „die Frau von Aufgaben ausgeschlossen hätte, die er Männern anvertraute"[11]. Mehr noch: In der gesamten evangelischen Tradition ist kein einziges negatives Wort über Frauen überliefert.

Das entscheidende Motiv Jesu für sein absolut neues Verhältnis zu Frauen war aber keineswegs ein „Feminismus im Sinne einer modernen Befreiungsbewegung"[12], sondern Jesu Grundverständnis der Gottes-Reich-Botschaft. Weil Jesus sich zuallererst zu den Unterdrückten und Außenseitern der Gesellschaft gesandt wußte (vgl. Mk 1,32; Mt 11,28; Lk 6,20f.), darum ist er auch auf die Seite der Frauen getreten, die zu diesen gesellschaftlich und moralisch Diskriminierten und Marginalisierten gehörten. Ihnen hat er in Wort und Tat verkündet, daß auch sie zu den geliebten Kindern Gottes gehören. Ohne Unterschied zu den Männern hat er auch sie berufen, „sein Wort zu hören und die Gabe des Reiches zu empfangen"[13], er hat ihnen zu ihrer Selbstachtung verholfen und sie „zur vollen Selbstverwirklichung ihrer christlichen Persönlichkeit"[14] als geliebte Kinder Gottes aufgerufen.

Die christlichen Urgemeinden hatten offensichtlich diese Botschaft Jesu im Umgang mit Frauen verstanden und aus dieser völlig neuen Einstellung Jesu zu Frauen auch die Konsequenzen für ihren Gemeindeaufbau gezogen. Denn wie aus verschiedenen Stellen des Neuen Testaments hervorgeht, hatten Frauen im urkirchlichen Gemeindeleben ganz selbstverständlich wichtige Aufgaben übernommen: Sie legten das Wort Gottes aus, wie von einer Frau namens Priszilla in der Apostelgeschichte erzählt wird (Apg 18, 26), waren Leiterinnen von urchristlichen Hausgemeinden, wie aus der überlieferten Grußempfehlung Priskas zu schließen ist (1 Kor 16, 19), hatten in den christlichen Gemeinden führende Stellungen inne, wie die Charakterisierung einer Frau namens Phoebe als „Dienerin der Gemeinde von Kenchreä" zeigt (Röm 16, 1), und waren Mitarbeiterinnen in der Mission, wie das Lob des Paulus über Frauen wie Maria, Persis und Evodia bezeugt (Röm 16,6.12; Phil 4, 2f.).

Die Frauen genossen in den christlichen Urgemeinden gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung. Das war ein wirklich revolutionärer Zug angesichts der jüdischen Praxis, in der die Frauen gesellschaftlich auf die Funktion der Hausfrau und Mutter beschränkt waren und in religiöser Hinsicht nicht einmal an den kultischen Versammlungen aktiv teilnehmen durften.

Doch diese urkirchlichen Verhältnisse hatten nicht lange Bestand, wie ein Blick in die weitere Entwicklung der Kirche zeigt. Bereits gegen Ende des ersten Jahrhunderts werden die Frauen aus ihrer gleichrangigen Stellung verdrängt. Für diese Entwicklung gelten folgende Gründe als maßgeblich:

„Zum einen ließ die messianische Hochspannung der Anfangszeit unmittelbar nach Jesu Tod nach, was ganz unwillkürlich zu einer Anpassung der christlichen Gemeinden an die jüdisch-hellenistische Umwelt und ihre patriarchalen Ordnungsstrukturen führte. Zum anderen verstand sich die Kirche zunehmend als ein ‚großes Haus', in dem – den Regeln des antiken Hausstandes entsprechend – die Männer als die ‚Hausherren' (oikodespotes) galten und die Frauen sich unterzuordnen hatten. Hinzu kam außerdem, daß sich die urchristlichen Gemeinden von aufkommenden Irrlehren, vor allem der Gnosis, abzugrenzen hatten. Da gerade die Gnosis sehr frauenemanzipatorisch ausgerichtet und die Lehrtätigkeit von Frauen in gnostischen Kreisen weit verbreitet war, geriet das öffentliche Wirken von Frauen in den christlichen Gemeinden alsbald unter Häresieverdacht." [15]

Erste Zeugnisse dieser Entwicklung lassen sich auch schon im Neuen Testament ausmachen. Paradebeispiel dafür ist die bekannte und vielzitierte Textpassage, daß die Frauen in der Kirche schweigen sollen (1 Kor 14,33b–36; vgl. 1 Tim 2,11–15; 1 Petr 3,1–3).

Von der gehorsamen Gattin zur Frau in vielfältigen Lebensbezügen

Wie und wann genau sich alles anders zu entwickeln begann, als Jesus es vorgelebt und verkündet hat, läßt sich aus heutiger Sicht nicht mehr exakt feststellen. Tatsache ist, daß Frauen schon sehr bald aus der (kirchlichen) Öffentlichkeit verdrängt und fortan jahrhundertelang nicht mehr als Kinder Gottes, geschweige denn als geliebte Kinder Gottes gesehen und geachtet, sondern nur noch als gehorsame Gattin und gebärfreudige Mutter geduldet worden sind. Sogar noch im Jahr 1930 wurde von Papst Pius XI. in der Enzyklika „Casti connubii" verkündet:

„Einige Verwegene ... bezeichnen diesen Gehorsam (der Frau gegenüber dem Mann) als eine entwürdigende Versklavung des einen Eheteils durch den anderen. Beide Gatten, sagen sie, besäßen völlig gleiche Rechte. Da diese Ebenbürtigkeit durch die Sklaverei des einen Teils verletzt werde, so rühmen sie sich stolz, eine Befreiung der Frau vollzogen zu haben, oder fordern, daß sie in Bälde vollzogen werde ... Aber das ist keine wirkliche Befreiung der Frau: sie beträgt nicht jene der Vernunft entsprechende und gebührende Freiheit, wie sie die hehre Aufgabe der Frau und Gattin fordert. Sie ist eher eine Schändung des weiblichen Empfindens und der Mutterwürde, eine Umkehrung der ganzen Familienordnung ... Diese falsche Freiheit und unnatürliche Gleichstellung mit dem Manne wird sich zum eigenen Verderben der Frau auswirken." [16]

Daß es sich bei den Darlegungen von Papst Pius XI. nicht etwa nur um einmalige Entgleisungen handelt, sondern um eine realistische Spiegelung der kirchlichen Sichtweise dieser Zeit, wird durch einen Blick auf das kirchliche Gesetzbuch von 1917 deutlich. Denn im Codex Iuris Canonici von 1917 (CIC/1917) sind viele Regelungen enthalten, die Frauen klar benachteiligen und zum Teil entwürdigend sind. So durften zum Beispiel Frauen im Normalfall nicht den Ministrantendienst versehen. Nur in Ausnahmefällen war er ihnen gestattet, und dann auch nur unter der Auflage, den Ministrantendienst aus der Ferne zu verrichten, ohne in irgendeiner Weise an den Altarraum heranzutreten (c. 813 § 2). Ebenso frauenfeindlich, fast schon grotesk, waren schließlich auch die Bestimmungen, daß der Gesang von Klosterfrauen in einer Kirche oder Kapelle von einem für das Volk nicht einsehbaren Platz zu erfolgen hatte (c. 1264 § 2), bei der Vermögensverwaltung nur Männer dem Bischof behilflich sein konnten (c. 1520 § 1; c. 1521 § 1 f.) und nur ein Mann Antragsteller für einen Selig- und Heiligsprechungsprozeß sein konnte (c. 2004 § 1).

Zwar ist man geneigt, diese Beispielliste aus dem Codex Iuris Canonici von 1917 mit dem Hinweis zu krönen, daß die Frau schließlich auch vom Empfang der heiligen Weihe ausgeschlossen war (c. 986 § 1). Doch ist gerade diese rechtliche Festlegung mit dogmatisch-theologischen Überlegungen zu verbinden, wie sie weiter unten folgen werden.

Eine Wende in der kirchlichen Sichtweise der Frau brachte erst Papst Johannes XXIII., der 1963 nicht mehr von der Unterordnung der Frau unter den Mann und nicht mehr nur von der Berufung der Frau als Mutter sprach, sondern von der Würde der menschlichen Person und von gleichen Rechten der Frau sowohl im Privatbereich als auch im Staat[17]. Diese von Johannes XXIII. vollzogene Anerkennung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung von Mann und Frau ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen und in mehrfacher Hinsicht entfaltet worden. So heißt es etwa in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute:

„Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden. ... Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert" (GS 29).

Hinsichtlich des innerkirchlichen Bereichs stellte das Konzil im Dekret über das Laienapostolat fest:

„Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen" (AA 9).

Diese neue Sichtweise des Konzils ist auch in das kirchliche Gesetzbuch eingegangen. Der Codex Iuris Canonici von 1983 betrachtet die Frau als in jeder Hinsicht ebenbürtig mit dem Mann; dies geht klar aus den beiden Katalogen über die Pflichten und Rechte der Gläubigen und der Laien hervor (cc. 208–231); denn hier wird – bis auf eine Ausnahme[18] – nicht zwischen Mann und Frau unterschieden. Schon in der Einleitungsnorm des Grundrechtekataloges heißt es:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (c. 208).

Jede und jeder Christgläubige hat also das Recht, an der Heilssendung der Kirche mitzuwirken und das Apostolat auszuüben, allerdings – wie es im Gesetzestext heißt – „gemäß der je eigenen Stellung und Aufgabe". Mit dieser Formulierung sind die sendungsspezifischen Unterschiede angesprochen, die es zwischen Klerikern, Ordensleuten und Laien gibt und geben muß (c. 207), keineswegs aber etwa sendungsspezifische Unterschiede zwischen Mann und Frau. Folglich wird im geltenden Gesetzbuch bei nahezu allen kirchlichen Diensten und Ämtern, die ein Laie wahrnehmen kann, nicht mehr wie früher zwischen männlichen und weiblichen Laien unterschieden. Theoretisch ist damit die Gleichberechtigung der Frau weitgehend garantiert, doch praktisch hat sich diese Tatsache noch nicht besonders effektiv niedergeschlagen. Nach wie vor sind zum Beispiel Frauen in kirchlichen Leitungs- und Führungspositionen unterrepräsentiert. Es bedarf wohl noch eines langen Atems gemeinsamer Bemühungen, die Auswirkungen der jahrhundertelangen Unterdrückung der Frauen in der und durch die Kirche auch praktisch zu überwinden.

Die Frauenordination im Spiegel von Recht, Lehramt und Theologie

Bei aller prinzipiellen Gleichstellung von Frau und Mann bleibt auch nach dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 die Frauenordination rechtlich ausgeschlossen. Diese Tatsache sorgt schon seit langem für Diskussionen innerhalb wie auch außerhalb der katholischen Kirche. Denn viele sehen darin den schlagenden Beweis dafür, daß die Frauen in der katholischen Kirche entgegen den Lippenbekenntnissen doch nicht zu den geliebten Kindern Gottes gerechnet werden.

Rechtslage

Dreh- und Angelpunkt für die Frage nach der Frauenordination bildet die Festlegung der katholischen Kirche, daß nur ein Mann geweiht werden kann. Im der-

zeit geltenden kirchlichen Gesetzbuch ist diese Bestimmung kurz und bündig in die Worte gefaßt: „*Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann*" (c. 1024).

Dieser Wortlaut kann nicht oft genug ins Bewußtsein gehoben werden, da er immer wieder tendenziell verkürzt oder erweitert wiedergegeben wird. So wird einerseits nicht selten die hier normierte (Un-)Gültigkeit zu einer (Un-)Erlaubtheit reduziert, weshalb eine Weihe an Frauen lediglich verboten, aber dennoch gültig sei. Andererseits wird oft eine „göttliche Weisung" bzw. ein „göttliches Recht" geltend gemacht, weshalb jegliche Änderung dieses Gesetzes für ausgeschlossen erklärt wird, weil das im Widerspruch zum göttlichen Willen stünde, dem die Kirche verpflichtet ist; doch in der Rechtsbestimmung über die Nichtzulassung von Frauen zur Weihe wird gerade nicht auf eine göttliche Weisung Bezug genommen.

Lehramtliche Begründung

Kirchliches Recht ist in seinen großen Zügen so gut oder schlecht, so restriktiv oder offen, wie die ihm zugrundeliegende theologische Lehre. Denn kirchenrechtliche Bestimmungen stehen nicht im theologieleeren Raum, sondern sind vielmehr Ausdruck der theologischen Überzeugungen des höchsten kirchlichen Lehramtes. Wie lautet dessen Begründung für die Nichtzulassung von Frauen zur heiligen Weihe? Hier ist nach den drei Weiheformen der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe zu differenzieren:

1. Warum Frauen nicht zur *Bischofsweihe* zugelassen werden können, ist bislang weder angefragt noch lehramtlich näher erläutert worden.

2. Ob Frauen die *Diakonatsweihe* empfangen können, wird dagegen zur Zeit heftig in Kirche und Wissenschaft diskutiert, da es bereits in der frühen Geschichte der katholischen Kirche phasenweise und regional einen Frauendiakonat mit eigenem Profil gab, der Ständige Diakonat erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) wieder eingeführt worden ist und vor allem, da die Argumente für die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats für Männer in den 1960er Jahren schon seit längerem genau auf die heutige Situation vieler Frauen in der Kirche zutreffen: Frauen sind in Funktionen tätig, die für den Diakonat als sakramentaler Vergegenwärtigung der dienenden Grundhaltung Jesu Christi und der Kirche charakteristisch sind; sie nehmen in den Gemeinden die verschiedenen Dienste der kirchlichen Liebestätigkeit wahr und haben oft auch deren Leitung inne, üben liturgische Dienste aus wie die Austeilung der Eucharistie, die Verkündigung des Wortes Gottes sowie die Leitung von Wortgottesdiensten und Gebeten der Gläubigen. Das kirchliche Lehramt hat bisher zu dieser Diskussion noch nicht Stellung bezogen, so daß die Frage eines Frauendiakonats lehramtlich (noch) offen ist.

3. Im Unterschied dazu ist eine Öffnung der *Priesterweihe* für Frauen bereits in mehreren lehramtlichen Dokumenten klar ausgeschlossen worden. Nach deren zentralen Aussagen gründet dieser Ausschluß in keiner Weise in einer Minderbewertung der Frau oder gar in deren Nichtanerkennung als geliebtes Kind Gottes,

sondern vielmehr in der unwandelbaren Identität der Priesterweihe. Denn zu dieser unwandelbaren Identität der Priesterweihe gehört es, daß die sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi durch den geweihten Priester an das männliche Geschlecht gebunden ist.

So wurde bereits 1976 von der Glaubenskongregation dargelegt, daß sich die Kirche „aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt (hält), die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen“ [19]. Diese Treue zum Vorbild des Herrn hat ihre Grundlage erstens im Verhalten Jesu Christi, nur Männer in den Zwölferkreis berufen und damit als Apostel bestellt zu haben, zweitens in der Handlungsweise der Apostel, ebenso nur Männer als ihre Nachfolger ausgesucht zu haben, drittens in der dadurch grundgelegten Tradition und viertens in der bleibenden Bedeutung dieser Praxis [20]. Diese von Jesus Christus grundgelegte Tradition gewinnt dadurch eine besondere Aussagekraft, daß sich Jesus in anderen Bereichen sehr wohl für die Frauen eingesetzt hat, und zwar ganz gegen den Trend seiner Zeit. Daher steht hinter der kirchlichen Praxis, nur Männer zur Priesterweihe zuzulassen, nicht nur die damalige sozio-kulturelle Situation, sondern auch und vor allem ein positiver Willensakt Jesu, der geschichtlich und gesellschaftlich unabhängig ist und für alle Zeit gilt. Die entscheidende Grundlage hierfür wird in der Lehre von der sogenannten symbolischen Analogie gesehen, und zwar wie folgt:

„Die Ökonomie der Sakramente ist in der Tat auf natürlichen Zeichen begründet, auf Symbolen, die in die menschliche Psychologie eingeschrieben sind: ‚Die sakramentalen Zeichen‘, sagt der hl. Thomas, ‚repräsentieren das, was sie bezeichnen, durch eine natürliche Ähnlichkeit.‘ Dasselbe Gesetz der Ähnlichkeit gilt ebenso für die Personen wie für die Dinge: wenn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistiefeier sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit‘, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.“ [21]

In Ergänzung dazu steht der Gedankengang von der Brautsymbolik, nach dem im Verhältnis des (männlichen) Weiheamtsträgers zu seiner Gemeinde das Verhältnis des (männlichen) Bräutigams und Hauptes Christi zu seiner (weiblichen) Braut, der Kirche, abgebildet wird, und zwar auf sakramentale Weise, d.h. die Abbildung bewirkt, was sie bezeichnet [22]. Mit anderen Worten: Nur ein *Mann kann die Relation Christi zur Kirche* als ihr Bräutigam oder Hausvater zeichenhaft sakramental zum Ausdruck bringen. Dabei geht es nicht einfach nur um *die persönliche Geschlechtlichkeit Jesu, die repräsentiert wird*, sondern um *die mit der Geschlechtlichkeit gegebene Symbolik der Relation der Geschlechter zueinander* (= Realsymbolik der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen), die unvertauschbar sind, genauso wie ja nur der Mann Vater und die Frau Mutter werden kann [23].

Diese theologische Begründung, wie sie von der Glaubenskongregation 1976 vorgelegt worden ist, hat Papst Johannes Paul II. 1994 noch einmal aufgegriffen und bekräftigt, ja sogar in der Formulierung noch schärfer gefaßt, indem er davon

spricht, daß *„die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden"*, und indem er betont, *„daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben"* [24].

Perspektiven

Das ist der Ist-Stand von Rechtslage und Lehre in der katholischen Kirche. Sie sind von allen katholischen Christen anzuerkennen und einzuhalten. Gleichzeitig gilt aber ebenso, daß die Suche nach der Wahrheit weitergehen muß; denn die Wahrheit ist stets größer als ihre sprachliche Fassung und deshalb prinzipiell immer der fortschreitenden Differenzierung, Erweiterung und Vertiefung zugänglich.

Diese Aufgabe der ständigen Wahrheitssuche kommt kraft des Heiligen Geistes allen Gliedern der Kirche zu, insbesondere aber den Theologen und Theologinnen. Denn deren Aufgabe ist es, in einer von Loyalität geprägten und wissenschaftlich adäquaten Art und Weise dadurch zum Aufbau der Kirche beizutragen, daß die der Kirche anvertraute Wahrheit immer tiefer erforscht, wissenschaftlich-argumentativ dargestellt sowie zeitgemäß verkündet wird. In diesem Sinn hat sich die theologische Wissenschaft schon seit 1960 bis heute immer wieder intensiv mit der Lehre auseinandergesetzt, daß Frauen nicht zum Empfang der Priesterweihe zugelassen werden können. In den zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema werden vor allem folgende Bedenken und Anfragen geäußert und zur Diskussion gestellt:

1. Ein erster kritischer Hinweis betrifft die Bedeutung des Zwölferkreises. Hier wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß es bei der Berufung der Apostel nicht um die Frage von Mann und Frau geht, sondern um eine Zeichenhandlung, die sich auf die zwölf Stämme des Volkes Israel bezieht. Die zwölf von Jesus ausgewählten Männer stehen für die Stammväter des zu erneuernden Israel:

„Diese *prophetische Zeichenhandlung* konnte natürlich am besten durch *zwölf jüdische Männer* symbolisiert werden (und nicht durch eine beliebige Zahl z. B. von Juden und Samaritern oder von Frauen und Männern)." [25]

Allerdings spielte diese Zeichenhandlung offensichtlich schon bald keine Rolle mehr. Denn zwei von den drei Merkmalen werden kurze Zeit später nicht mehr beachtet: Die Zahl „zwölf" wird ebenso nicht wiederhergestellt, wie auch Nichtjuden als Apostel hinzukommen. Von daher stellt sich die Frage: Warum hält die Kirche ausgerechnet am dritten Merkmal, dem Geschlecht, so eisern fest, um den Dienst der „Zwölf" bzw. der Apostel wahrnehmen zu können? Hat sie dabei im Blick, daß selbst in den Schriften des Neuen Testaments die Zurückweisung der Frau vom öffentlich-amtlichen Auftreten an keiner einzigen Stelle mit dieser Zeichenhandlung Jesu oder einer anderen speziellen Weisung Jesu begründet wird? Und trägt sie der Tatsache Rechnung, daß die Gesellschaft inzwischen immer weniger von patriarchalischen Strukturen geprägt ist und sich immer stärker auf ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Mann und Frau gründet[26]?

2. Ebenso werden immer wieder Bedenken gegen die Gleichsetzung erhoben: Die *Zwölf* sind gleich die *Apostel* sind gleich die *Priester*. Denn erstens war der Apostelkreis größer als der Zwölferkreis und zweitens gelten nicht die Priester, sondern nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel. In diesem Sinn wird geltend gemacht:

„Der Übergang vom Begriff des Apostels und der Zwölf zum Begriff des Priesters (und Bischofs) (ist) in der Erklärung (sc. Inter insigniores) zu einfach, als daß er den heutigen Erkenntnissen des Werdens der Urkirche, ihrer Struktur und Organisation genügen könnte. Wenn man solche sehr schwierigen, aber heute nicht mehr zu umgehenden Erkenntnisse würdigt, dann kann man sich fragen, ob sich etwas Bestimmtes und Eindeutiges aus der Wahl von Männern für das Zwölferkollegium durch Jesus für die Frage eines normalen und schlichten Gemeindeleiters und Vorstehers der Eucharistiefeier in einer beliebigen Gemeinde in späterer Zeit ableiten lasse."[27]

3. Auch der Gedankengang der symbolischen Analogie des Glaubens zusammen mit der Brautsymbolik stößt auf Anfragen. Vor allem drei Gesichtspunkte werden hier geltend gemacht:

Erstens gibt es für die Kirche nicht nur das Bild von der Braut, sondern viele weitere wie zum Beispiel das Bild vom Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes. Das Bräutigam-Braut-Bild ist also nur eines von vielen. Das neue Testament gibt keinem der zahlreichen Bilder für die Kirche „das Monopol, auch nicht der Bräutigam-Braut-Symbolik"[28].

Zweitens sind Herkunft und Inhalt des Bildwortes von der Braut Gottes bzw. Christi zu beachten. Ursprünglich im Alten Testament verwendet, findet es auch Eingang ins Neue Testament als Umschreibung für die gnadenhafte Erwählung des Gottesvolkes (Braut) durch Jahwe bzw. Christus (Bräutigam). Grundlage der Bräutigam-Braut-Metaphorik ist somit ein Verhältnis von Über- und Unterordnung zwischen Bräutigam und Braut; denn der Bräutigam ist als der Erwählende der Aktive, die Braut als die Erwählte die passiv Reagierende. Da diese ungleiche Beziehung zwischen Bräutigam und Braut ebenso wenig dem heutigen Selbstverständnis von Brautpaaren entspricht wie sie auch nicht mehr Inhalt der kirchlichen Lehre ist[29], erweist sich die Brautmetaphorik nur noch als sehr bedingt geeignete Ausdrucksweise für das unabdingbar übergeordnete Verhältnis Christi zur Gemeinde.

Wird bei der Bräutigam-Braut-Metaphorik auch noch die natürliche Ähnlichkeit geltend gemacht, um das Verhältnis Gottes (Christi) zur Kirche abbilden zu können, „müßte man konsequenterweise behaupten, die Frau sei dem Mann wesensgemäß untergeordnet und ebendeshalb könne nur ein Mann Christus, das Haupt der Frau (Gemeinde), sakramental darstellen. Im Klartext: ... nur unter Hinweis auf die *wesensgemäße* Unterordnung der Frau unter den Mann könnte *theologisch* begründet werden, daß die Frau allenfalls die ihrem Herrn und Haupt Jesus Christus in allem untergeordnete Gemeinde – die ‚Braut' repräsentieren kann, niemals aber den der Braut in allem übergeordneten Bräutigam und Herrn Jesus Christus."[30]

Drittens wird nirgendwo im Neuen Testament erkennbar, daß das „Mann-Sein" Jesu ein theologisch ausschlaggebender Grund für sein Haupt-Sein gegenüber

seinem Leib bzw. für sein Bräutigam-Sein gegenüber seiner Braut, der Kirche, sein soll. Grundlage seines Haupt-Seins und seines Bräutigam-Seins ist vielmehr und einzig seine Erlösungstat. Diese Erlösungstat hat aber gerade nicht im *Mann-Sein* Jesu ihren Grund, sondern allein in seiner liebenden Hingabe an die Menschen. Nicht das Mann-Sein des Weiheamtsträgers ist entscheidend, um die erlösende Rolle Christi als des Hauptes gegenüber seiner Kirche sakramental darzustellen:

„Denn gerade nicht aufgrund von Geschlecht, Rasse oder Klasse repräsentiert das (priesterliche) Amt Christus, sondern allein aufgrund der *Weihe*, durch die ein Mensch kirchlich-sichtbar von Gott zu diesem Dienst bestellt und befähigt wird."[31]

4. Vor einer Überbetonung des Geschlechts Jesu Christi wird auch von der Theologiegeschichte her gewarnt. Entscheidend ist nicht das *Mann-Werden* Gottes in Jesus Christus, sondern sein *Mensch-Werden*. Diese Erkenntnis hatte sich schon in der frühen Kirche durchgesetzt und ist bereits auf dem Vierten Ökumenischen Konzil von Chalkedon im Jahre 451 lehramtlich als Bestandteil unseres Glaubensbekenntnisses festgeschrieben worden[32].

„Die gesamte christologische Streitgeschichte reflektierte einzig und allein die Thematik der *Menschwerdung*; der Logos hat nicht das *Mannsein* angenommen, sondern die menschliche Natur als solche, die *Frausein* und *Mannsein* insgesamt ist. Mit aller Entschiedenheit und auch spekulativer Anstrengung wurde das ‚Logos-Sarx-Schema' nicht zuletzt deshalb zurückgewiesen, weil der Logos nicht in ein biologisches Etwas (Sarx-Fleisch) *hineingestiegen*, sondern ‚Anthropos', Mensch *geworden ist*, mit dessen Einheit von Leibhaftigkeit, psychischer Beschaffenheit und freier, denkender Selbstverantwortung."[33]

Theologisch-rechtliche Schlußfolgerungen

1. Die Entscheidung, ob der Ausschluß der Frau von der Priesterweihe wirklich zum bleibend normativen und nicht zum geschichtlich wandelbaren Gehalt der Tradition gehört, „obliegt der Kirche selbst, und zwar konkretisiert durch den Dienst ihres Lehramtes"[34], das seinerseits auf den Glaubenssinn der ganzen Kirche und die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Theologie verwiesen ist. In diesem Sinn ist im kirchlichen Gesetzbuch explizit festgehalten:

„Da die Sakramente für die ganze Kirche dieselben sind und zu dem von Gott anvertrauten Gut gehören, hat allein die höchste kirchliche Autorität zu beurteilen oder festzulegen, was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist" (c. 841).

Deshalb gilt: Rechtliche Regelungen und Festlegungen können sich erst dann (grundlegend) ändern, wenn sich die Theologie (grundlegend) ändert.

2. Zwar ist dem Lehramt voll und ganz zuzustimmen, daß die Kirche stets die Treue zu Jesus Christus wahren muß, auch und gerade in der Frage der Priesterweihe, doch darf nicht übersehen werden, daß die Frage, *worin genau die Treue hin-*

sichtlich des Geschlechts bei der Priesterweihe besteht, wissenschaftlich wie lehramtlich noch nicht hinreichend geklärt ist, genau genommen, noch immer offen ist.

Darum muß die Diskussion zwischen Lehramt und Wissenschaft darüber fortgesetzt werden, welche (un)wandelbare theologische Bedeutung dem Geschlecht bei der Priesterweihe zukommt, „mit Vorsicht, unter gegenseitigem Respekt, in Kritik gegenüber unangebrachten Emotionalitäten, die auch auf beiden Seiten ausdrücklich oder heimlich am Werk sind, aber auch mit Mut zu einem geschichtlichen Wandel, der zu der Treue gehört, die die Kirche ihrem Herrn schuldet“ [35].

3. Alle theologischen und rechtlichen Aspekte konsequent zu Ende gedacht, können in folgender Schlußfolgerung zusammengefaßt werden:

„Die in ‚Ordinatio sacerdotalis‘ getroffene Entscheidung des Papstes ist universalkirchlich verbindlich und deshalb von Bischöfen und Theolog(inn)en (wie auch von allen katholischen Christ(inn)en) zu respektieren. Es sprechen aber keine zwingenden dogmatischen Gründe gegen eine spätere Korrektur. Wie das Beispiel der Religions- und Gewissensfreiheit zeigt, wäre es auch nicht das erste Mal, daß das römische Lehramt eine als verbindlich eingestufte Lehrposition modifiziert hätte. Um zu einer möglichen Korrektur der Lehrposition von ‚Ordinatio sacerdotalis‘ zu kommen, wird es freilich wegen der hohen Verbindlichkeit, die Johannes Paul II. seiner Entscheidung gegen die Priesterweihe von Frauen beigemessen hat, die ganze Autorität eines Ökumenischen Konzils brauchen.“ [36]

Frauen als geliebte Kinder Gottes

Auch heute noch stoßen Frauen in der Kirche oft auf große Schwierigkeiten und Benachteiligungen, die in ihnen erneut das Gefühl aufkommen lassen, ungeliebte Kinder Gottes zu sein. Aber durch Wegbleiben und Fortgehen hat sich noch keine Wirklichkeit und keine Institution geändert, sondern nur durch persönliches Engagement mit Selbstbewußtsein und Rückgrat. Deshalb ist es wichtig, daß Frauen trotz alledem nicht davor zurückschrecken, sich mit ihrem Denken und Fühlen, ihren Talenten und Begabungen in die verschiedenen Lebensvollzüge von Gemeinde und Kirche durch Wort und Tat einzubringen, daß sie ihre Erfahrungen miteinander austauschen, sich einander solidarisch unterstützen und vernetzen. Frauen sollten sich gegen alle Unkenrufe und gegen alle gegenteiligen Erfahrungen bewußt sein, daß sie weder ungeliebte Kinder Gottes sind noch irgendein Potential, das nach Bedarf abzurufen ist. Sie sollten sich aber auch nicht umgekehrt für irgendeine bessere Ausgabe der Gattung Mensch oder für mehr geliebte Kinder Gottes als die Männer halten. Frauen sind genauso wie Männer Ebenbild Gottes und daher in gleichem Maß geliebte Kinder Gottes. Sie leben aber ihr Ebenbild-Sein und ihr Kind-Gottes-Sein anders als Männer, „weil sie andere Erfahrungen gemacht haben, anders sozialisiert worden sind und eine andere Biographie haben“ [37]. Deshalb haben die vorliegenden Überlegungen als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Mann und Frau als Ebenbilder Gottes von gleicher Würde und gleichberechtigte Kinder Gottes sind.

Für die Kirche als Sakrament des Heils für die Welt (vgl. LG 1, 9, 48, 59), also als Zeichen und Werkzeug des Heils, folgt daraus als zentrale Aufgabe, eben dieser Welt vorzuleben, daß sie ein beispielhafter, ja mustergültiger Ort ist, wo Männer und Frauen (bereits) gleichberechtigt und partnerschaftlich leben und wirken. Daher greift die in den letzten Jahren beliebte Frage nach dem Zugewinn, den die Kirche von Frauen in gleichberechtigter Position habe, zu kurz. Diese sogenannte Mehrwertfrage der Frauen für die Kirche ist geradezu entwürdigend, weil sie letztlich die Gleichwürdigkeit der Frau leugnet oder zumindest nicht ernst nimmt! Aufgrund der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau müßte die gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen auf allen Ebenen der Kirche eine Selbstverständlichkeit sein und keiner eigenen Begründung bedürfen. Anders gesagt: Die kirchliche Frauenfrage darf *keine pragmatische*, sondern muß eine *theologische* Grundentscheidung sein. Es muß endlich zum Ausdruck gebracht werden, daß die Kirche die Frauen braucht, und zwar als gleichberechtigte Partnerinnen – nicht weil sie sonst zu wenig Leute für die tägliche Arbeit und Umsetzung ihrer Sendung hätte, sondern weil dies die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau verlangt.

ANMERKUNGEN

[1] Frauen u. Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Arbeitshilfen 108 (Bonn 1993) 97.

[2] Vgl. ausführlich dazu S. Demel, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche (Freiburg – im Druck).

[3] Vgl. L. Schottroff, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, hg. v. W. Schottroff u. W. Stegemann, Bd. 2, Frauen in der Bibel (München 1980) 91-133, 101.

[4] K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas (Göttingen [16]1975) 105; vgl. S. Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (Fribourg 1988) 47.

[5] So J. Leipoldt, Jesus u. die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt (Leipzig 1921) 86; L. Bormann, Recht, Gerechtigkeit u. Religion im Lukasevangelium (Göttingen 2001) 256; E. Mohri, Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts (Marburg 2000) 108: „in 8, 3 ist das Dienen als materielle Unterstützung gekennzeichnet".

[6] Vgl. W. Kirchschläger, Jüngerinnen als Nachfolgerinnen auf seinen Wanderungen, in: Jesus, Freund u. Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz u. Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu, hg. v. E. Ruckstuhl (Stuttgart 1996) 125-133, 129f.; Bieberstein (A. 4) 38f. i.V.m. 67.

[7] Vgl. Rengstorf (A. 4) 104.

[8] H. Steichele, „Auf das Wort der Frau hin kamen sie zum Glauben" (Joh 4, 39). Die Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge, in: Zwischen Alltag u. Ausnahme. Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie u. gegenwärtige Praxis, hg. v. S. Pemsel-Maier (Ostfildern 2001) 21-39, 32.

[9] Kirchschläger (A.6) 128.

[10] Vgl. W. Neuer, Mann u. Frau in christlicher Sicht (Gießen 1981) 86.

[11] J. Leenhardt u. F. Blanke, Die Stellung der Frau im Neuen Testament u. in der alten Kirche (Zürich 1949) 9.

[12] R. Laurentin, Jesus u. die Frauen. Eine verkannte Revolution?, in: Concilium 16 (1980) 275-283, 276.

[13] Ebd. 281.

[14] J. Blank, Frauen in den Jesusüberlieferungen, in: Die Frau im Urchristentum, hg. v. G. Dautzenberg u.a. (Freiburg 1983) 90.

[15] Steichele (A. 8) 37.

[16] Pius XI., Enzyklika „Casti connubii", in: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche u. kirchlichen Gemeinschaften, in: Frauenbefreiung u. Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1987) 113.

[17] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris", Nr. 41, abgedruckt in: Frauenbefreiung u. Kirche (A. 16) 130.

[18] Vgl. c. 230 §§ 2f., wonach die Dienstämter des Lektorats und Akolythats lediglich Männern auf Dauer übertragen werden können (c. 230 § 1), Frauen dagegen nur zeitlich begrenzt (c. 230 § 2). Diese Regelung ist nicht einsichtig bzw. als ein Relikt der altkodikarischen Diskriminierung von Frauen zu bewerten.

[19] Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, in: VApSt 117 (Bonn 1976) 11–29, 23.

[20] Ebd. 13–21.

[21] Ebd. 23.

[22] Vgl. ebd. 23f.

[23] Vgl. G. L. Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989) 129–143, 142; ders., Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis", in: Frauen in der Kirche: Eigensein u. Mitverantwortung, hg. v. G. L. Müller (Würzburg 1999) 278–356, 299–313, 354f.; siehe dazu auch: Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre (A. 19) 17, 43f.

[24] Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, in: VApSt 117 (A. 19) 4–7, 6.

[25] M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg [4]2001) 454f.; vgl. W. Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: ThQ 173 (1993) 186-204, 192.

[26] Kehl (A.25) 455.

[27] K. Rahner, Priestertum der Frau?, in dieser Zs. 195 (1977) 291-301, 295; vgl. auch J. Werbick, Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium u. Praxis (Freiburg 1994) 208; P. Hünermann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis", in: HerKorr 8 (1994) 406–410, 408f.

[28] Beinert (A. 25) 203.

[29] Vgl. dazu exemplarisch c. 1135 (CIC/1983): „Beide Ehegatten haben gleiche Pflicht und gleiches Recht bezüglich der Gemeinschaft des ehelichen Lebens."

[30] Werbick (A. 27) 213; vgl. Beinert (A. 25) 196f.; I. Raming, Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche. Erw. Neuaufl. von „Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt" (1973) mit ausführlicher Bibliographie (1974 – 2001) (Münster 2002) 4* u. 206–208.

[31] Kehl (A. 25) 457; ähnlich auch schon Rahner (A. 27) 298; vgl. Raming (A. 30) 212f.

[32] Vgl. DS/DH 301.

[33] W. Raberger, Ordinationsfähigkeit der Frau?, in: ThPQ 4 (1996) 398–411, 404f.

[34] Kehl (A. 25) 453.

[35] Rahner (A. 27) 301.

[36] H. Hoping, Der Ausschluß von kirchlichen Weiheämtern aufgrund des Geschlechts. Ein kirchlicher Modernitätskonflikt, in: Gleichstellung der Geschlechter u. die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen u. ökumenischen Diskussion, hg. v. D. Buser u. A. Loretan (Fribourg 1999) 38–51, 48.

[37] St. Spendel, Braucht die Kirche Diakoninnen? Frauen in Diakonie u. Caritas: Bestandsaufnahme u. Perspektiven, in: Diakonat – Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, hg. v. P. Hünermann u. a. (Ostfildern 1997) 78-85, 80.

Gerd Haeffner SJ

Johannes B. Lotz als Mensch und Philosoph

Verwurzelung und Weitung

Am 2. August 2003 wäre Johannes B. Lotz SJ 100 Jahre alt geworden[1]. Aus dem „Pullacher Dreigestirn", das er zusammen mit Josef de Vries SJ und Walter Brugger SJ bildete, leuchtete er am intensivsten. Heute, wo die von den Jesuiten getragene Hochschule für Philosophie schon über 30 Jahre Pullach verlassen und sich in München einen neuen Status erarbeitet hat, in dem sich das Schicksal des Erbes neu entscheidet, ist es angemessen, zurückzuschauen und sich zu erinnern.

Es ist der Versuch einer Vergegenwärtigung, in Abwesenheit dessen, um den es geht. Wie es Augustinus mit Moses ging, der „geschrieben hatte und dann wegging" (Conf. XI, 3,5), so daß er ihn nicht mehr fragen konnte, ob er sich recht verstanden fühle, so geht es auch mir: Ich kann Lotz nicht mehr um Ergänzungen oder Korrekturen des Bildes bitten, das ich skizzieren werde. Die Qualität dieses Bildes wird vielmehr allein daran gemessen werden müssen, ob diejenigen, die Lotz noch gekannt und geschätzt haben, ihn darin wiedererkennen, und ob diejenigen, denen er bisher nur der Verfasser gewisser Bücher oder ein bloßer Name gewesen ist, mit diesem Namen nachher eine lebendige Vorstellung verbinden können. Es ist ein Bild, das mit Farben gemalt ist, die ich aus eigener Erinnerung an ihn, aus seinen Schriften und aus einigen an ihn gerichteten Briefen, die ich einsehen konnte, gewonnen habe.

Leben

Einführend sind einige Informationen zu den wichtigsten Phasen und Tätigkeiten seines Lebens zu geben. Pater Lotz nannte sich „Johannes B." Lotz; in seinem Paß aber steht, der damaligen Mode entsprechend, die französische Form Jean, und in seiner Familie hieß der am 2. August 1903 in Darmstadt Erstgeborene liebevoll Jeani. Seinen fünf Brüdern und zwei Schwestern blieb Jean Lotz sein Leben lang eng verbunden. Dem Andenken seines Vaters, der aus einem bekannten pfälzischen Weinort stammte und ein Schuhgeschäft betrieb, widmete er 1974 sogar ein Büchlein mit dem Titel „Der Mann aus St. Martin". Jean Lotz wuchs in Darmstadt auf und ging dort aufs Realgymnasium.

Die Berufung zum Priester, die er in sich verspürte, führte ihn im September 1921 in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch/Vorarlberg. Seine ersten

drei philosophischen Studienjahre absolvierte er in Valkenburg, in den südlichen Niederlanden, wohin die durch Bismarck 1872 aus dem Reich vertriebenen deutschen Jesuiten ihre Ausbildungshäuser zu verlegen gezwungen waren. Schon damals mußte es klar geworden sein, daß die spätere Arbeit des Jesuiten Lotz auf dem Feld der Philosophie liegen könne. Denn unmittelbar anschließend wurde er nicht, wie wohl die meisten seiner Kurskollegen, in die Jugenderziehung, sondern als Philosophen-Repetitor an das Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom geschickt (1926–1929). Dann (1929–1933) finden wir ihn zum Studium der Theologie in Innsbruck, wo ihn besonders der Pastoraltheologe und Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann SJ beeindruckte. Das Jahr 1932 ist das Jahr seiner Priesterweihe, an das sich, nach dem Ende der Theologie, eine letzte Phase spiritueller Ausbildung („Terziat") in St. Andrä im Lavanttal (Kärnten) anschloß. Nach zweieinhalb Jahren eines Spezialstudiums in Philosophie an der Universität Freiburg begann er im Herbst 1936, an der Hochschule in Pullach zu dozieren, und zwar Ontologie und Geschichte der Philosophie.

In Pullach hatte er auch mehrfach das schwere Amt des Rektors zu übernehmen, wobei der Rektor damals sowohl der akademische Vorstand der Hochschule wie der Obere der großen, über 100 Ordensstudenten („Scholastiker") umfassenden Gemeinschaft zu sein hatte: schon von 1937 bis 1939, dann 1945 für einige Monate, und wieder, nachdem er von einer langwierigen Tuberkulose genesen war, vom Herbst 1948 bis Dezember 1949. Ab 1952 übertrug man ihm, zusätzlich zu seinen Pullacher Verpflichtungen, auch noch Doktorandenkurse an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, die er bis er zu seinem 80. Geburtstag hielt. Als er von dieser anregenden Tätigkeit und vom lebendigen Austausch im Kreis der Deutschrömer Abschied nehmen mußte, fiel ihm das sehr schwer. 1971 machte er, zunächst eher reserviert, den Auszug der Hochschule aus Pullach und den Neubeginn in München mit. Er hielt dort Vorlesungen und Seminare bis wenige Jahre vor seinem Tod, der ihn nach langer, aber erstaunlich erträglicher und erst gegen Ende bitterer Krebskrankheit am 3. Juni 1992 heimsuchte.

Die Tätigkeit von Lotz beschränkte sich nicht auf die Lehre an der Hochschule und die dazugehörenden Verpflichtungen. Er hielt zahlreiche Vorträge, nicht zuletzt an Katholischen Akademien, wobei ihm einige besonders nahestanden: die in München, bei deren Gründung er mitwirkte, in Freiburg, in Bensberg und in Augsburg. Auch seelsorgliche Aufgaben lagen ihm stets sehr am Herzen. Je älter er wurde, desto breiteren Raum nahmen Vorträge und Anleitungen zum Meditieren ein. Viel Zeit verbrachte er an seiner Schreibmaschine mit der Produktion zahlreicher Bücher und Aufsätze in deutscher, lateinischer und italienischer Sprache. Die Liste seiner selbständigen Veröffentlichungen (in lateinischer oder deutscher Sprache) von 1937 bis 1991 umfaßt 55 Nummern, die seiner Aufsätze usw. über 400[2].

Das Philosophieren von J. B. Lotz

Lotz sprach lieber von seinem „Philosophieren" als von seiner Philosophie – um das Suchende des „Vollzugs" zu betonen, gegen das Fertige eines Werks. Da die folgende Skizze seiner Philosophie die Sache selbst „sehen lassen" soll, um die es ihm ging, komme ich nicht umhin, sie mit meinen Worten und nach meinen Fähigkeiten vorzulegen, die ich allerdings von Lotz, meinem ersten und wichtigsten Lehrer der Philosophie, erworben habe.

Seinen Anfang hat das philosophische Nachdenken von J. B. Lotz im Staunen über das Faktum des Erkennens. Daß wir erkennen können, ist höchst bemerkenswert. Die primären Objekte des Erkennens sind Sachverhalte der sinnlich gegebenen, materiellen Welt. Sie gelten uns allen als Repräsentanten dessen, was man unter den „Sachen selbst" oder unter dem „Sein" versteht[3]. In der Erkenntnis erweisen sie sich als etwas, was in sich steht und uns zugleich entgegenkommt – als das, was an sich ist, und zugleich, als Erkanntes, in uns ist. Im Erkennen selbst sind das Erkannte und der Erkennende in gewisser Weise eins, aber nicht in einer Vermischung, sondern gerade im Gegenüber von Objekt und Subjekt. Wie ist das möglich? Lotz greift diese Frage auf und versucht, sie im Sinn einer Metaphysik der Erkenntnis zu lösen.

Diese betrachtet zunächst die komplexe Struktur des erkannten Objekts näher. Wenn etwas erkannt wird, wird es *als* etwas erkannt: zum Beispiel dieses da als ein Baum, oder dieser Baum als kahl, hoch gewachsen, mit anderen in einer Gruppe stehend usw. Mit anderen Worten, wie schon Aristoteles gesagt hat, enthält jeder erkannte Sachverhalt eine Synthese (z. B. von „dies" und „Baum", oder von „diesem Baum" mit „kahl"), zugleich aber auch eine Unterscheidung. Denn „Baum", „kahl" usw. sind allgemeine Bestimmungen, die auf vieles anwendbar sind, dies da aber, das sich als Baum zeigt, ist etwas einzelnes.

Der komplexen Struktur des Sachverhalts entspricht nun die Arbeit des wahrnehmenden und urteilenden Subjekts. Ich nehme wahr: Das heißt zunächst, daß durch die Tore meiner Sinne sinnliche Qualitäten einströmen, durch die sich die Realität fundamental meldet; das heißt dann, daß ich das so Empfangene auf seine kategorialen Bestimmungen hin (was es ist, wie beschaffen es ist, in welchen Relationen es steht usw.) befrage und erfasse; und das heißt schließlich, daß ich das so strukturiert Empfangene als Selbstpräsentation eines realen Sachverhalts erfasse und ratifiziere, indem ich sage: So und so *ist* es.

Um genauer zu sehen, was damit gesagt ist, muß man sich dreierlei klar machen: erstens das Wunder der Sinnlichkeit. Die chemische Wirkung, die ein Baum auf meinen Körper hat, ist ihrerseits nur eine chemische Reaktion in diesem; daß sich auf dieser Grundlage eine Geruchsempfindung entwickelt, ist aber wesentlich mehr. Dasselbe gilt für die Reflexion des Lichtes von der Oberfläche der Rinde in das Auge. Physische Kausalität allein reicht nicht hin, um ein Repräsentationsverhältnis zu begründen.

Zweitens muß man auf das Wunder des Begriffs bzw. des Verstandes stoßen. Denn die genannte Struktur eines Sachverhalts, zugleich eine Synthese und eine Unterscheidung zu sein, ist nicht mehr sinnlicher, sondern rationaler, logischer Natur. Sie ist eine Leistung des Verstandes, und zugleich die Struktur des erkannten Sachverhalts selbst, ohne daß dieser doch aufhörte, objektiver Sachverhalt zu sein. Die Frage ist dann: Was *sind* eigentlich begriffliche Strukturen?

Damit gehen wir schon über zum Dritten, das für eine Metaphysik der Erkenntnis und speziell für die von J. B. Lotz, das Entscheidende ist. Es ist das Wunder des „ist" selbst, mit anderen Worten des Seins und des ihm entsprechenden Vermögens, der Vernunft. Es durchzieht die beiden anderen Weisen des Erstaunlichen. Es ist etwas höchst Einfaches, eben deshalb aber noch leichter zu übersehen als die beiden anderen Weisen des Wunderbaren. Es ist jenes Element im Erkennen und Erkannten, das mit Hilfe des Wortes „ist" in mehrfacher Weise ausgedrückt wird: „a ist g"; „a ist (= existiert)", „es ist wirklich so, daß a g ist". Die Frage ist ja: Aufgrund wovon können wir diese Setzung (Behauptung) vollziehen, die im Urteil „so ist es" liegt? Nur dadurch, daß sich uns schon das „ist" überhaupt, eben das Sein, eröffnet hat. Diese Eröffnung begründet das Vermögen der Vernunft, das über die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes hinausgeht, oder, wie man besser sagen kann: das diese normalerweise untergreift und umfängt.

Um das zu sehen, muß man freilich für den Augenblick das Sinnliche und das Verstandesmäßige durch eine künstliche Analyse rein für sich herauspräparieren. Dann wird auf der einen Seite klar: Im rein sinnlichen Affiziertwerden gibt es weder ein Objekt noch ein Subjekt noch den Unterschied zwischen beiden; es taucht kein Sachverhalt im Gegenüber zu mir auf, sondern es bleibt alles im Zustand subjektlos schwebender Impressionen. Auf der anderen Seite läßt sich nicht übersehen, daß das Spiel des reinen Verstandes mit reinen begrifflichen Bestimmungen völlig in der Immanenz des logisch Denkbaren bleibt; es gibt zwar Subjekt und Objekt, aber das Objekt ist nur ein denk-mögliches, kein reales. Das ändert sich auch dann nicht wesentlich, wenn man die Grisaille der logischen Verhältnisse mit sinnlichen Qualitäten koloriert[4]. Denn das eine wie das andere – und so auch beides zusammen – schwebt auf seine Weise solange in der Luft, als es nicht wieder auf den Boden des Seins zurückkommt. Auf das Subjekt hin gesprochen, heißt das: Wäre ihm nicht von vornherein Sein überhaupt erschlossen, so könnte es niemals etwas als seiend erfassen, weder das Begegnende noch sich selbst noch diesen Unterschied.

Was ist nun diese Erschlossenheit des Seins bzw. das erschlossene Sein selbst? Es ist weder selbst ein konkreter Sachverhalt noch bloß ein Begriff. Es liegt vor aller realen und möglichen konkreten Realität, deren ganze Fülle es eingefaltet in sich enthält und in die es sich ausdifferenziert. Es liegt allen Begriffen und erst recht dem Seinsbegriff voraus, die nur entworfen und gebildet werden können im Hinblick auf es. Das Sein selbst ist jeweils das (in sich noch mehrfach gegliederte) Sein von Seiendem, aber seine Fülle wird dadurch nicht erschöpft; denn es ist weder identisch

mit dem Sein dieses bestimmten Seienden noch mit dem Sein alles Seienden im Ganzen. Das Sein selbst ist der Horizont, unter dem uns Seiendes in vielfacher Weise allein als solches begegnen kann und begegnet; aber es geht nicht in dieser Funktion auf, sondern hat seine eigene Tiefe und Wahrheit. Das meint Lotz, wenn er im Anschluß an Martin Heidegger von der ontologischen Differenz spricht und diese für das Fundament der Philosophie hält. Gegen diese Erkenntnis sperrt sich unser gewöhnliches Vorstellen, das nur Dinge bzw. Sachverhalte, also Seiendes, kennt und zuläßt. Eine bleibende Irreduzibilität des Seins auf das Seiende zuzulassen, kommt, wie auch Platon und Hegel betonten, einer revolutionären Umkehrung der gewöhnlichen Einstellung gleich.

Vertiefung und Erweiterung

Für die persönliche Art und Weise, wie Lotz diese Erkenntnis, die im wesentlichen der großen Tradition des abendländischen Denkens von Platon über Thomas von Aquin[5] bis teilweise hin zu Heidegger eigen ist, weiterführt, sind zwei Schritte von Bedeutung, die eng zusammenhängen: die theoretische Vertiefung ins Theologische und die praktische Erweiterung ins Meditative.

Die Vertiefung der Seinserfahrung hin zu einer Erkenntnis Gottes hat für Lotz zwei Seiten. Auf der einen Seite steht die Intuition, daß all das, was vom Sein gesagt wurde – daß es nämlich nicht darin aufgeht, das Was-Sein und Da-Sein der endlichen Seienden, einzeln oder zusammen genommen, zu sein, und auch nicht darin, nur Horizont unserer Erkenntnis des Endlichen zu sein –, daß das nur dann wahr sein kann, wenn es in seiner eigenen Fülle ruht. Dieses in seiner eigenen Fülle ruhende Sein (ipsum esse subsistens) wird schon von Thomas von Aquin als das verstanden, was die religiöse Sprache „Gott" nennt. Deswegen kann er sagen – und Lotz schließt sich ihm dabei an –, daß in allem, was als seiend erkannt wird, implizit Gott miterkannt wird. Das ist die eine Seite der theologischen Medaille. Die andere sieht so aus: Wenn man verstehen will, was für eine Art von Realität das Wort „Gott" nennt, darf man nicht an ein besonderes Seiendes denken, und sei es das vollkommenste und höchste. Damit zöge man Gott herab auf die Ebene des gewöhnlichen Vorstellens und machte ihn zu einem von vielen Seienden. Man muß vielmehr den ganzen Bereich des Seienden zurücklassen, und, in einer Einheit von Intuition und Nichtwissen, den Gedanken des Seins selbst zu fassen versuchen. Als die innerste Mitte des Seins selbst und seiner Selbstgabe kann dann Gott aufscheinen. Diese Erfahrung erlaubt es erst, die heiligen Schriften angemessen zu verstehen.

Von dieser Darlegung her deutet sich schon an, daß die so angesetzte Praxis des Philosophierens eine große Nähe zum Meditieren hat. Von einer eigentlichen, gegenständlichen Erkenntnis des Seins kann ja nicht die Rede sein, weil dessen einfache, dem Licht ähnliche Erschlossenheit alles Erkennen von Seiendem erst ermög-

licht. Muß es also immer im Hintergrund bleiben und damit für uns wie „nichts" sein? Kann man seiner doch in gewisser Weise ausdrücklich innewerden? Lotz antwortet, daß die ungegenständliche Meditation eine Weise sein kann, sich der Ungegenständlichkeit des Seins und damit indirekt auch Gottes selbst zu nähern. Er bezeichnet die Meditation als einen Weg, der parallel zum rationalen Aufweis des göttlichen Seins geht, wobei „in der Meditation die Immanenz des subsistierenden Seins im endlichen Seienden" und im Seelengrund „den Primat" hat, während „im Gottesbeweis die Transzendenz akzentuiert" wird[6]. Nach 1945[7] nimmt deshalb im Wirken von Lotz die Einübung und Deutung der Meditation einen großen Platz ein. Sein Bestreben war es dabei, das christliche, zumal ignatianische Erbe mit Anregungen aus dem Osten zu verbinden. Die Ursache dafür lag nicht nur in seiner seelsorglichen Einstellung und seiner Sensibilität für ein gewandeltes religiöses Empfinden, sondern auch im Grundzug seines Philosophierens[8].

Lehrer und Gesprächspartner

Lehrer in dem hohen Sinn, den dieses Wort annehmen kann, hat Lotz nur zwei gehabt: Wilhelm Klein SJ und Martin Heidegger. Wilhelm Klein[9] war von 1922 bis 1929 Professor für Erkenntnistheorie an der Philosophischen Fakultät der deutschen Jesuiten im Valkenburger Exil, wo Lotz von 1923 bis 1926 den klassischen Kurs scholastischer Philosophie durchlief. Entscheidend wurde Klein für den jungen Lotz in zwei Dingen. Es war einerseits, wie er oft erzählte, Kleins „vierte These", die ihn wach machte für die universale Seinsoffenheit des menschlichen Geistes. Und es war andererseits der Hinweis auf Hegel, Pierre Rousselot SJ und vor allem auf Joseph Maréchal SJ, der Thomas von Aquin von den Fragestellungen Kants und Fichtes aus neu zu „lesen" unternahm. Lotz studierte damals Maréchals Hauptwerk „Womit der Anfang der Metaphysik gemacht werden muß. Historische und systematische Studien zum Problem der Erkenntnis"[10].

Der zweite Lehrer, der das Denken von Lotz prägte, war Heidegger (1889–1976). Johannes Lotz und Karl Rahner SJ waren von ihrem Oberen, Provinzial Franz X. Hayler SJ, bestimmt worden, später Philosophie zu dozieren; sie sollten deshalb innerhalb von zwei Jahren den Doktorgrad einer deutschen Universität erwerben. Die beiden planten, je zwei Semester bei den damals berühmtesten Philosophen Deutschlands zu studieren: bei Martin Heidegger in Freiburg und bei Nicolai Hartmann in Berlin. Sie gingen nach Freiburg und gewannen den Eindruck, daß Hartmann gar nicht so gut sein konnte wie es Heidegger war. So blieben sie vom Wintersemester 1934/35 bis zum Sommersemester 1936 in Freiburg. Eine Promotion bei Heidegger kam freilich nicht in Frage[11]; diese Aufgabe übernahm Martin Honecker[12], der Inhaber des Konkordatslehrstuhls für Philosophie. Bei ihm wurde Lotz im November 1936 mit der Abhandlung „Das Seiende und das Sein. Grund-

legung einer Untersuchung über Sein und Wert“ [13] promoviert. Doch studierte man in Freiburg nicht nur bei Honecker, sondern unter anderem auch bei Erik Wolf, Fritz Kaufmann und natürlich vor allem bei Heidegger. Lotz hörte seine Vorlesungen „Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚der Rhein‘“, „Einführung in die Metaphysik“, „Grundfragen der Metaphysik“ (über Kants Grundsätze) und „Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit“. Wichtiger noch war die Teilnahme an Heideggers Oberseminaren, besonders an dem zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ [15]. Über die Zeit bei Heidegger sagte Lotz: „Diesem Meister verdanke ich meine zweite philosophische ‚Erweckung‘, wozu der äußerst anregende Umgang mit Rahner kam.“ [16] Zu beachten ist jedoch, daß beide, als sie sich dem Einfluß Heideggers aussetzten, keine Anfänger mehr, sondern schon geprägte Denker waren.

Philosophieren (griechisch: philosopheín) war für Lotz immer ein *sym*philosopheín, eine Suche nach Erkenntnis im Miteinander. Er liebte das Gespräch, besonders den Austausch mit Philosophen, mit Künstlern und Seelenkennern. Nicht wenige davon wurden bald seine Freunde.

Hier sind, im Anschluß an die Darstellung seines eigenen Philosophierens, stellvertretend für viele, zwei seiner wichtigsten Freunde und philosophischen Austauschpartner zu nennen, die ihm schon in der Freiburger Studienzeit zuwuchsen. Daß er mit seinem etwas jüngeren Mitbruder Karl Rahner (1904–1984) einen „äußerst anregenden Umgang“ hatte, wurde schon erwähnt. Zu nennen ist aber auch Max Müller (1906–1994). Ihn möchte ich selbst zu Wort kommen lassen. Er schrieb am 1. Februar 1989 in einem Brief:

„Ich habe mich immer von der Philosophie zur Theologie hinüber interessiert, Du hattest Dein Schwergewicht in Theologie und Pastoral und hast aber die lebendige Verbindung zum Philosophieren in einer Weise gepflegt, daß Du Deinen Hörern und den anderen Dir Anvertrauten in dieser Weise hast ungewöhnlich viel geben können. ... Lieber Jean, ich freue mich immer unserer Freundschaft und gedenke oft des dritten in unserem Kreise, Karl Rahners, der an Dir einen treuen Wegbegleiter gefunden hat und in seinem überschäumenden Temperament in Deiner Ruhe und Ausgeglichenheit das richtige Pendant während seines Lebens stets gehabt hat.“

Daß ein Philosoph, dessen Thema das Erfassen des Seienden in seinem Sein ist, sich für die Kunst des Wahrnehmens und Bildens von Formen interessiert, liegt nahe. So ist es kein Zufall, daß Lotz den Austausch mit zahlreichen Künstlern und Literaten pflegte. Für die bildende Kunst sei vor allem der Bildhauer Hans Wimmer genannt. Im Bereich der Literatur gab es intensive Kontakte mit Sophie Dorothee Gräfin Podewils und ihrem Gatten Clemens, dem Generalsekretär der neugegründeten Bayerischen Akademie der Schönen Künste, mit Karin und Johannes Schauff, mit Ruth Schaumann, mit Luise Rinser, und auch mit Emil Staiger, Reinhold Schneider und Gertrud von Le Fort.

Wie eng die Beziehung von philosophischem Nachdenken und meditativer Aufmerksamkeit für Lotz war, wurde aufgezeigt. So hatte er auch zahlreiche Beziehungen zu Meditationslehrern und Seelenärzten. Unter den letzteren sind vor allem

zu nennen: Viktor E. von Gebsattel, den Lotz auf Heideggers Hütte kennenlernte, Wilhelm Bitter, Mitgründer und langjähriger Leiter der „Stuttgarter Gemeinschaft Arzt und Seelsorger", sowie Carl Gustav Jung. Unter den Lehrern der Meditation, mit denen er in Verbindung stand, wurde für Lotz besonders Karlfried Graf Dürckheim wichtig, der in Todtmoos-Rütte (Schwarzwald) eine Stätte gründete, wo er die aus Japan mitgebrachten Methoden des Zen lehrte[17]. Lotz übte und lernte bei ihm und unterstützte ihn umgekehrt bei seinem religiösen Suchen. Als 1974 Ursula von Mangoldt[18], die durch ihren O. W. Barth-Verlag lange in der Vermittlung östlichen Denkens an den Westen gearbeitet hatte, zusammen mit Wolf von Fritsch die Zeitschrift „Meditation" gründete, die in die Meditationsbewegung wieder mehr das christliche Element einbringen sollte, gewann sie Lotz als Berater und Autor, der im Lauf der Jahre selbst an die 45 Kurzbeiträge verfaßte.

Persönlichkeit

Bisher habe ich versucht, die Gestalt von Johannes B. Lotz im Spiegel seines Lebens, seines Werkes und seiner Gesprächspartner erkennen zu lassen. Wer aber war er selbst? Welches waren die Grundzüge seiner Persönlichkeit, die auch sein Philosophieren prägten?

Der Zug seiner Persönlichkeit, der aus dem Gedächtnis wohl als erster aufsteigt, ist seine Stabilität. Er selbst zitierte gerne die Hölderlinworte aus der vierten Strophe der Rhein-Hymne:

> „Das meiste nämlich / Vermag die Geburt", bzw. ausführlicher: „Wie Du anfingst, wirst du bleiben, / So viel auch wirket die Not, / Und die Zucht, das meiste nämlich / Vermag die Geburt, / Und der Lichtstrahl, der / Dem Neugeborenen begegnet."

Viele Menschen, denen er zum Lehrer und Helfer wurde, haben sein ausgewogenes Urteil geschätzt und sein Stehen in sich selbst bewundert. Der Dichter Albrecht Goes drückte das einmal in einem Brief an Lotz vom Dezember 1972 so aus:

> „Der schöne Abend bei Dorothea Andres klingt sehr in mir nach, ich war sehr glücklich, Sie zu treffen, und neben dem Ton war es – das ist selten – auch der Unterton dessen, was Sie sagten (oder nicht sagten), der mir naheging: Sie hatten auf eine so heiter-souveräne Weise ‚das Ganze', und es legte sich nicht schwer auf Ihr Gegenüber, sondern lebenerweckend."

Von dieser Stabilität ist auch seine philosophische und, soweit man das sehen kann, seine religiöse Entwicklung geprägt. Extreme hatten nichts Faszinierendes für ihn. Das Thema seiner philosophischen Bemühungen blieb im Wesentlichen sein Leben lang dasselbe. Es gab keine Umbrüche, wie etwa bei Ludwig Wittgenstein oder stark kontrastierende Phasen wie etwa bei Max Scheler, sondern eine konstante Entfaltung und Vertiefung der Einsichten, die er früh gewonnen hatte, im

Keim schon während seines Philosophiestudiums in Valkenburg. Vielmehr beobachtet man eine zunehmende Konzentration und Vereinfachung. Die analytische Seite der philosophischen Arbeit tritt mehr und mehr zurück zugunsten der Synthese.

Als Lehrer ließ er seine Studenten nicht teilhaben an seinen eigenen Suchbewegungen und eventuellen Aporien. Sein Stil war, nach kurzer Einführung in die Problemlage, gekennzeichnet durch die Souveränität des „respondeo dicendum" („Dazu ist meines Erachtens zu sagen"), mit dem Thomas von Aquin seine Darlegungen einzuleiten pflegte. Wollte er ein Buch oder einen Artikel schreiben, so setzte er sich hin und tippte das Manuskript fast satzfertig in die Maschine. Immerhin sagte er mir einmal, um mich zu trösten, daß auch er immer wieder durch „Tunnelerfahrungen" hindurch müsse. Und daß sein erfolgreichstes Buch „Von der Einsamkeit des Menschen" [19] war, läßt vermuten, daß das so treffend behandelte Thema nicht nur den Lesern, sondern auch dem Verfasser nicht fremd geblieben ist.

Als zweiten, mit dem ersten eng zusammenhängenden Grundzug möchte ich seine Tendenz und Fähigkeit zur Vermittlung nennen – zur Vermittlung zwischen Tradition und Moderne, zwischen Ost und West, zwischen den Etablierten und den Jungen.

Lotz war alles andere als ein Revolutionär. Er lebte aus dem Hergebrachten und dem Überlieferten. Doch öffnete er sich, darin ohne alle reaktionäre Attitude, dem Neuen, wenn es seine Qualitätsprobe bestanden hatte. Dazu konnte gelegentlich auch Mut gehören. Jedenfalls waren ihm eine grundsätzliche Lockerung und Erweiterung der damals geltenden kirchlichen Horizonte ein Anliegen. Bernhard Welte schrieb ihm in diesem Zusammenhang einmal im Herbst 1953: „Sie dürfen und sollen sich bewußt sein, daß Sie vielleicht doch der wichtigste Exponent dieses Vorgangs im Augenblick sind."

Weil aber an Lotzens grundsätzlicher Loyalität gegenüber den religiösen Autoritäten nie ein Zweifel bestand, weil er nie in den schrillen Chor der Kritiker einstimmte, selbst wenn er deren Anliegen teilte, deshalb konnte er auch Kollegen weiterhelfen, wenn es galt, sowohl wissenschaftliche Leistung wie Glaubenstreue zu bezeugen. So kam mancher, der nachher zu Recht berühmt wurde, zum ersehnten Lehrstuhl. Und so durfte mancher ungehindert arbeiten, dem man sonst vielleicht diese Möglichkeit genommen hätte; so konnte Lotz Hugo Lassalle SJ, als 1963 massive Einwände gegen dessen Vermittlungsversuche zwischen christlicher Spiritualität und Zen-Praxis auftauchten, ebenso diskret wie effizient beispringen.

Nicht immer freilich glückte die Vermittlung. Ausgerechnet bei dem Symposion, das die Katholische Akademie Freiburg zu seinem 80. Geburtstag 1983 organisiert hatte, mußte Lotz miterleben, wie sich seine besten Freunde, die mit ihm auf dem Podium Platz genommen hatten, in die Haare gerieten. Als Graf Dürckheim sehr scharf von Karl Rahner angegriffen und dieser dann von Max Müller noch um einige Grade härter attackiert wurde, immer an Lotz vorbei, der zwischen ihnen in

der Mitte saß, da wurde im hilflosen Schweigen des vergessenen Geburtstagskindes noch einmal klar, wie gut er es mit allen gemeint hatte.

Noch ein dritter Charakterzug von J. B. Lotz muß genannt werden: Er liebte das Leben und alles Gute und Schöne in der Welt. Lotz reiste viel: sicher zunächst, weil das seine Vorträge und Exerzitienkurse erforderten, aber auch, um die Schönheit der Landschaften und Kunstwerke in sich aufzunehmen. Daß er am Gespräch mit Freunden große Freude hatte, wurde schon erwähnt. Er hatte überhaupt ein großes Verlangen, das Gute wie ein Kind in sich aufzunehmen, in sich hinein zu assimilieren. Ebenso liebte er es, das Gute und Wahre, das er in sich aufgenommen hatte, anderen weiterzugeben und den Menschen beim Leben zu helfen. Als der Tod an ihn herantrat, klagte er, er wolle nicht sterben, er habe noch so vieles mitzuteilen.

Situierung in seiner Zeit

Die Epoche, in die das Leben und Wirken von Johannes B. Lotz fiel, war durch Umbrüche gewaltigen Ausmaßes bestimmt. Der Schüler Jean wuchs noch in einer großherzoglichen Residenzstadt auf. Der Priesteramtskandidat trat in einen Jesuitenorden ein, der gerade erst seit vier Jahren wieder in Deutschland zugelassen war. Als der junge Dozent Lotz nach Pullach kam, da waren es nur noch drei Jahre, bis der Krieg ausbrach; ein Krieg, der auch das Kolleg in Pullach schwer beschädigte und dem Lotz selbst mit einem Teil seiner Familie im Feuersturm beim Angriff auf Darmstadt in der Nacht vom 11. auf den 12. September 1944 ums Haar zum Opfer gefallen wäre. Während des Krieges mußte er zudem um Menschen zittern, die wegen ihrer Widerstandsaktivitäten in die Konzentrationslager und Gefängnisse der Gestapo gekommen waren: zum Beispiel um Pullacher Mitbrüder wie Alfred Delp SJ und Lothar König SJ, oder um den Vater seiner Schwägerin Doris, Franz Reisert, der zum Widerstandskreis um den Grafen Helmuth James von Moltke gehörte und, nach dem geplanten Sturz Hitlers, in dessen Regierung Justizminister hätte werden sollen.

Nachdem die enormen Schwierigkeiten des Aufbaus nach Krieg und Befreiung überwunden waren und einigermaßen Ruhe herrschte, traten innerkirchliche Wandlungen und Kämpfe in den Vordergrund. Es war die Zeit, da der freiere Umgang mit großen Autoren, die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auf dem Index, dem Verzeichnis der verbotenen Bücher, gestanden hatten, sich endgültig Bahn brach. Es war die Zeit, als – in kleineren Zirkeln jedenfalls – die Ökumene des Denkens und Übens zwischen Menschen verschiedener christlicher Konfessionen oder dann auch anderer Religionen ausprobiert und erprobt wurde. Es war die Zeit, als der Unterricht an den Hochschulen des Ordens nicht mehr lateinisch gegeben werden mußte und also auch die Lehrbücher und die Examina nicht mehr dieser Vorschrift unterlagen. An diesem Aufbruch hatte Lotz seinen Anteil, der, je nach Kontext, eher mu-

tig oder vorsichtig ausfiel. Seine Wirkung war groß, in Deutschland wie in Italien, aber auch in Frankreich und anderen Ländern. Es gab Buchhandlungen, in denen seinerzeit ein ganzes Regalbrett mit Büchern von Lotz angeboten wurde.

Ich habe meine Charakteristik des Werks und der Person von Johannes B. Lotz unter das Stichwort „Verwurzelung und Weitung" gestellt. Ich vermute, daß dieses Bild, mit dem sich die Idee einer Linde oder einer Eiche assoziiert, seine Zustimmung gefunden hätte. So wollte er sein und so war er auch. Heute freilich gibt es die Regale mit den Büchern von Lotz, ja selbst die Buchhandlungen, in denen man sie sehen konnte, nicht mehr. Obwohl vieles von seinen Gedanken und Impulsen in unserer schnellebigen Zeit zu Unrecht vergessen ist und eine neue Beachtung verdiente, so ist doch unsere Situation heute eine andere. Die Grundstimmung, gewissermaßen die Luft, in die hinein sich so ein Baum des Lebens und Philosophierens entfalten muß, ist eine andere geworden. Zwar ist der Boden, aus dem der Baum aufwachsen und in dem er Stand haben kann, im wesentlichen immer noch derselbe, nämlich die große Tradition des Denkens und des Glaubens. Aber auch dieser Boden trägt nicht mehr so selbstverständlich und wie von selbst wie damals, sondern muß im Sich-Einwurzeln erst in neuer Weise entdeckt werden. Ich denke, daß Johannes B. Lotz dazu ermuntern würde, sich dieser Aufgabe ebenso mutig und besonnen zu stellen, wie er selbst es getan hat.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag bei der Akademischen Feier der Hochschule für Philosophie in München am 14.11.2003.

[2] Eine umfassende Bibliographie seiner Schriften von J. de Vries und M. Nechleba ist erschienen in: TheoPhil 69 (1994) 238–264.

[3] Dieser allgemeinen Überzeugung, die der Kritizismus in Zweifel gezogen hatte, gab die Phänomenologie Husserls und Heideggers ihr gutes Gewissen zurück, indem sie zeigte, daß dieser Zweifel auf Voraussetzungen beruht, die alles andere als evident sind. Lotz folgt dieser Auffassung.

[4] Kant sagt zu Recht „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (Kritik der reinen Vernunft B 75). Daraus darf man jedoch nicht folgern, daß die Kombination von Begriffen mit Anschauungen (wenn diese nicht unter der Hand, naiv unkantisch, als Repräsentationen des Realen genommen werden) allein schon eine Erkenntnis des Realen ergäbe.

[5] Lotz betont bei Thomas von Aquin das platonische gegen das aristotelische Element; vgl.: Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger (Frankfurt 1990) 9–10.

[6] Ebd. 83.

[7] „Eine Begegnung deutscher Patres in Untermarchtal (Herbst 1945) eröffnete meiner Arbeit eine neue Dimension. Wir wollten darüber nachdenken, was unsere Spiritualität zum Wiederaufbau nach dem verlorenen Krieg beitragen könnte. In einer Diskussionsbemerkung fand ich von der ignatianischen ‚memoria' her den Weg zum Seelengrund, wodurch sich mir das Tor zu den heutigen, vom fernen Osten befruchteten Weisen des Meditierens auftat. Daraus erwuchsen zunächst vier Artikel für ‚Geist und Leben' (Das „Gedächtnis" oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung: 23 (1950) 121–130; 214–225; 435–447; 24 (1951) 37–47) und dann drei Bücher über Meditation (Einübung ins Meditieren am Neuen Testament, Frankfurt 1965; Kurze Anleitung zum Meditieren, Frankfurt 1973; Einführung in die christliche Meditation, Freising 1985)." Auszug aus einem unveröffentlichten Rückblick zum 80. Geburtstag.

[8] Siehe dazu: J. B. Lotz, Die transzendentale Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen Meditation, in: Munen muso (FS H. M. Enomiya-Lassalle SJ, Mainz 1978) 340–353.

[9] Klein (1889–1996) war 1913, schon als Priester, in die Gesellschaft Jesu eingetreten und war 1922 bei Josef Geyser und Edmund Husserl in Freiburg in Philosophie promoviert worden. Er wurde später Rektor der Kollegien in Valkenburg und Frankfurt St. Georgen, von 1932 bis 1938 Provinzial der Niederdeutschen Provinz; von 1948 bis 1961 war er Spiritual am Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom.

[10] Vgl. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance: Heft I: 1922, Heft II: 1923, Heft III: 1923, Heft IV: 1947, Heft V: 1926; vgl. J. B. Lotz: Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: TheoPhil 49 (1974) 375–394; ders.: Joseph Maréchal, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts, hg. v. E. Coreth u.a. (Graz 1989) Bd. 2, 453–469.

[11] Vgl. dazu K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie (Freiburg 1994) 111f.

[12] Geb. 1888 in Bonn, 1924 auf den Geyserschen Lehrstuhl in Freiburg berufen, Generalsekretär der Görresgesellschaft 1925–1929, Mitarbeit an der Cusanus-Ausgabe der Heidelberger Akademie, gest. am 20.10.1941 in Freiburg.

[13] Erschienen unter dem Titel: Sein u. Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms ‚Ens et bonum convertuntur' im Raum der scholastischen Transzendentalienlehre. 1. Hälfte: Das Seiende u. das Sein (Paderborn 1938). Überarbeitet in der 2. Auflage als: Das Urteil u. das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik (Pullach 1957) – Weitere wichtige philosophische Veröffentlichungen: Martin Heidegger u. Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein (Pfullingen 1975); Transzendentale Erfahrung (Freiburg 1978); Person u. Freiheit (Freiburg 1979); Die Drei-Einheit der Liebe. Eros-Philia-Agape (Frankfurt 1979); Ästhetik aus der ontologischen Differenz (München 1984).

[14] Jetzt in den Bänden 39 bis 42 der Heidegger-Gesamtausgabe.

[15] Hegel, Phänomenologie des Geistes (Seminar, Oberstufe, 2stdg) WS 1934/35; dazu kamen: Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus (Seminar, Mittelstufe, 2stdg) WS 1935/36; Kant, Kritik der Urteilskraft (Seminar, Oberstufe, 2stdg), SS 1936. Die Schriften dieser Seminare sind noch unveröffentlicht.

[16] Vgl. J. B. Lotz: Im Gespräch, in: Erinnerung an Martin Heidegger, hg. v. G. Neske (Pfullingen 1977) 154–161; ders.: Was von Martin Heideggers Denken ins künftige Philosophieren einzubringen ist, in: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk (Stuttgart 1977) 28–32.

[17] Vgl. J. B. Lotz: Meditation als Erfahrung. Zum Werk Karlfried Graf Dürckheims, in dieser Zs. 207 (1989) 787–788.

[18] U. von Mangoldt, Nachruf von Johannes B. Lotz, in: Meditation 13 (1987) 118–119.

[19] Frankfurt 1955; 4., erweiterte Auflage 1960. Das Buch wurde in fünf Sprachen übersetzt.

Juan Carlos Scannone SJ

Die argentinische Krise und die Kirche

Anfang 2002 liefen über die Fernsehkanäle weltweit Bilder von verhungernden Kindern in Argentinien – einem Land, das sich früher als „Kornkammer der Welt" bezeichnet hatte. Diese Bilder zeigten nur den Beginn und wurden zum Symbol der beispiellosen Krise, welche Argentinien durchlebte. Der Niedergang dieses Landes, das seinerzeit als Musterschüler des Washington-Konsenses angesehen wurde, legt die Situation des Großteils von Lateinamerika offen, nachdem dieser Konsens in die Praxis umgesetzt wurde.

Im folgenden geht es um diese Krise, aber auch um die sichtbar werdenden Ansätze eines Wiederaufbaus. Grundlage für diesen Beitrag ist ein interdisziplinäres Werk in zwei Bänden der „Gruppe für soziales Denken der Kirche – Gerardo Farrel" (Crisis y reconstrucción. Aportes desde el Pensamiento Social de la Iglesia, 2 Bde., Buenos Aires 2003), zu welcher der Autor zählt.

Der erste Teil behandelt die Merkmale der Krise, ihre wahrscheinlichen Ursachen und die düsteren apokalyptischen Prognosen, die sich glücklicherweise nicht bestätigt haben. Dies soll in einem zweiten Teil begründet werden mit den positiven Reaktionen, welche die Herausforderungen der Krise besonders in der argentinischen Zivilbevölkerung hervorgerufen haben. Schließlich sollen mit besonderem Blick auf die Kirche Lateinamerikas einige der Herausforderungen der ersten beiden Teile untersucht werden, die sich für die Soziallehre und die Sozialpastoral der Kirche in Argentinien ergeben und die – mutatis mutandis – praktisch auf ganz Lateinamerika übertragen werden können.

Die argentinische Krise

1. *Einige Merkmale*

Die Argentinische Bischofskonferenz sprach von einer „beispiellosen Krise", die ein völlig neues Vorgehen erfordere, und sie sprach von einer „Endstation", weil die „Identität und die Integration der Nation" auf dem Spiel stünden, und zwar so, daß ein ganzes Lebensmodell an ein Ende gekommen sei. Die Krise wurde auch als „systemisch" bezeichnet, weil sie alle Subsysteme der Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft (Legitimität, Akkumulation, soziale und territoriale Integration, nationale Identität) tiefgreifend tangiere, bis hin zum Bruch praktisch aller sozialen Verträge. Dazu kam die gleichzeitige Bedrohung der inneren und äußeren Souve-

ränität sowohl durch die Generalabrechnung der Gesellschaft mit den Regierenden, die sich im Ruf: „Haut alle ab!", begleitet vom Trommeln auf Kochtöpfen, Ausdruck verschaffte, als auch durch den „default", die Erklärung des Staatsbankrotts, und den unmittelbar drohenden Bruch mit den internationalen Organisationen: das „Verschwinden aus der Welt".

Von daher faßte der „Argentinische Dialog", für den die Kirche den geistigen und moralischen Rahmen bot, die Situation folgendermaßen zusammen:

„Die beispiellose argentinische Krise, welche die öffentliche und private Legitimität untergraben hat, ist so schwerwiegend, daß das Zusammenleben und die Demokratie ernsthaft bedroht sind. Bestandteile dieser Krise sind eine vierjährige Rezession, eine nie dagewesene Arbeitslosigkeit, ein unaufhaltsamer Anstieg der Armut, des Elends und des sozialen Ausschlusses, chronische Probleme der öffentlichen Finanzen, ein weitreichender Zusammenbruch der Rechtssicherheit und der völlige Verlust des Sinns für das öffentliche Leben und das Gemeinwohl."

2. *Diagnose der Ursachen*

Angesichts der Vielfältigkeit dessen, was unter dem sozialen Bereich verstanden wird, ergibt sich ein „Konflikt der Interpretationen" dieser Krise, die sich aber nicht gegenseitig ausschließen müssen. Ohne andere Faktoren zu leugnen, setzten einige den Akzent auf die „moralische Korruption" der Mächtigen, die sogar institutionelle Ausmaße angenommen hat; andere sehen den Hauptgrund in der „nicht konsequenten Umsetzung des neoliberalen Modells"; schließlich betonen wieder andere – wie die erwähnte Farrell-Gruppe –, ohne die Gültigkeit der ersten Interpretation und das Zusammenwirken anderer Faktoren langfristig außer acht zu lassen, als auslösend für die Ende 2001 voll ausgebrochene Krise die dominierende Rolle des neoliberalen Wirtschaftsmodells, wie es vom Washington-Konsens vorangetrieben wurde, sowie die nicht rechtzeitige, schrittweise Aufgabe der Konvertibilität, der 1:1-Bindung des argentinischen Peso an den US-Dollar.

Denn die Politik der völligen Deregulierung des Marktes ohne ausreichende soziale Sicherungen für die Schwächsten mit der Folge der Schließung kleiner und mittlerer Unternehmen hat zu einer wachsenden strukturellen Arbeitslosigkeit und damit immer mehr zum sozialen Ausschluß der Mehrheit der Bevölkerung und zur Schließung von Industriebetrieben geführt. So hat die Wirtschaft die Politik dominiert, die in nicht wenigen Fällen von den wirtschaftlich Mächtigen instrumentalisiert wurde. Der Finanzsektor wurde dem Produktivkapital und der Arbeit übergeordnet, die Konzentration des Kapitals nahm nie dagewesene Ausmaße an und führte zum Phänomen der „neuen Armen", d.h. zur Verarmung der Mittelschicht (Lehrer, Rentner, kleine und mittlere Beamte und Unternehmer usw.) in einem Land mit einer zuvor starken und wachsenden sozialen Mobilität, in dem die Mittelschicht 40 Prozent ausmachte.

Die Privatisierung der staatlichen Betriebe wurde ohne eine angemessene Kontrolle und ohne ein vorausgehendes vernünftiges Konzept zur Sicherung der sozia-

len Balance und des Gemeinwohls vorangetrieben. Die Währungskonvertibilität, die eine wirksame Antwort auf die Hyperinflation der 70er Jahre gewesen war, wurde stur und um jeden Preis beibehalten, trotz der Abwertung in Brasilien, durch die Argentinien die Wettbewerbsfähigkeit im Export und die Anreize zur Produktion verlor. Die Auslandsverschuldung wurde wegen der Anhäufung immens hoher Zinsen und und wegen der Einstufung Argentiniens als „Risikoland" untragbar. Dazu kamen allgemeine Korruption, Kapitalflucht und Steuerflucht. Stimmungsmäßig machte sich eine große Mutlosigkeit breit, die eine starke Auswanderung auslöste, insbesondere unter den Kindern und Enkeln europäischer Einwanderer, die um die Anerkennung ihrer europäischen Staatsbürgerschaft unter Berufung auf ihre Vorfahren kämpften.

3. *Nicht in Erfüllung gegangene apokalyptische Prognosen*

Dieses Zusammenwirken verschiedener Umstände und der Ausbruch der Krise mit dem Rücktritt von zwei Präsidenten, die Erklärung des „default", das Festhalten des Geldes kleiner und mittlerer Anleger im sogenannten „corralito" und „corralón", Gewaltausbrüche in den Städten, der Ansehensverlust der Politiker, der sich in dem schon erwähnten Ruf: „Haut alle ab!" Ausdruck verschaffte und anderes mehr gaben Anlaß zu Untergangsprophezeiungen, die sowohl aus dem Inland als auch aus dem Ausland und nicht zuletzt von den Technokraten des Internationalen Währungsfonds kamen. Vorausgesagt wurden eine galoppierende Hyperinflation, Chaos, allgemeine soziale Gewalt und die Isolierung Argentiniens, um Ansteckungen der Nachbarländer zu vermeiden. Darüberhinaus wurde ausdrücklich mit „exemplarischen Sanktionen" gedroht, um die Nationen zu warnen, die ebenfalls versucht waren, die Zahlungsunfähigkeit ihrer Schulden zu erklären, um so wie bankrotte Unternehmen behandelt zu werden. Warum erfüllten sich diese apokalyptischen Prognosen nicht? – Zum einen aufgrund eines Fehlers in der Diagnose der Krise, und zum anderen wegen der positiven Reaktion, die sie in der argentinischen Gesellschaft ausgelöst hat.

Sowohl der Internationale Währungsfonds als auch das argentinische Establishment hatten die Krise falsch gedeutet und angenommen, daß sie ausschließlich auf Argentinien beschränkt bleiben könnte. Ein Fehler lag auch in der Annahme, der Ausweg bestehe alternativlos in der Anwendung neuer struktureller Anpassungsmaßnahmen, in der Nichtintervention des Staates in die Wechselkurspolitik und in der Emission von Zwangs-Staatsschuldscheinen zur Lösung der Bankenfrage – mit anderen Worten in Maßnahmen, die zu einem noch größeren Ausschluß geführt hätten.

Bezüglich der angeblichen Beschränkung auf Argentinien ist zutreffend, daß die Krise nicht nur die Nachbarländer angesteckt, sondern die strukturellen Probleme der Wirtschaft jener Länder noch verschärft hat, die von denselben charakteristischen Merkmalen geprägt waren: große Abhängigkeit von ausländischem Kapital,

hohe Zinssätze, Steuerdefizite sowie zunehmende Armut und Ausgrenzung. So konnte man nach dem Zusammenbruch beobachten, daß es sich nicht nur um eine nationale Krise handelte, die in die ausschließliche Verantwortung Argentiniens fiel, sondern daß diese offensichtlich ein regionales Ausmaß hatte und von den internationalen Kreditorganisationen mitzuverantworten war, die diesen Kurs gutgeheißen hatten; es ging nicht einfach nur um das korrupte Fehlverhalten der Führungseliten, denn auch Uruguay, das über bessere Transparenzstandards in seiner politischen Klasse verfügte, begann unter ähnlichen Problemen zu leiden. Mit anderen Worten: Ein Land, das die Sicherheit und die Glaubwürdigkeit seines Finanzsystems zu einem Bestandteil der nationalen Identität gemacht hatte, brauchte jetzt schnelle Hilfe von außen, um zu überleben. Das gleiche ist mit Brasilien geschehen, das am Rand eines noch größeren „default" als Argentinien stand, ganz zu schweigen von den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen anderer, verwundbarerer Länder des südamerikanischen gemeinsamen Marktes MERCOSUR wie Paraguay oder Bolivien, oder weiter entfernter wie Venezuela, Ecuador oder Kolumbien.

Allen diesen Länder ist es gemeinsam, daß sie an starker Verschuldung, sozialer Ausgrenzung und hoher Korruption leiden, und daß es sich um Gesellschaften handelt, von denen sich die Mehrheit der Bevölkerung nichts verspricht. Die radikale Durchführung von politischen Reformen und der strukturellen Anpassungsmaßnahmen gemäß dem Washington-Konsens haben in praktisch allen Ländern Lateinamerikas zu einer schwierigen sozialen, politischen und ökonomischen Situation und großteils zu einer kulturellen Identitätskrise geführt. In unterschiedlichem Ausmaß wurden praktisch in der ganzen Region die Erwartungen wirtschaftlichen Wachstums enttäuscht, die Defizite bei Steuern und in den laufenden Konten der Banken sind in die Höhe geschnellt, das Bruttoinlandsprodukt selbst oder sein Wachstum waren rückläufig, die Inlands- und Auslandsschulden nahmen extrem zu, der Staat wurde geschwächt und verlor seine effektive Initiativkraft, so wie die Logik der Finanzen die Logik der Produktion verdrängte.

Entgegen den orthodoxen Diagnosen und Rezepten konnte Argentinien den Wert des Dollar durch den Einsatz der Reserven der Zentralbank unter Kontrolle und die Inflation in Schranken zu halten. Dank der Abwertung des Peso begann man wieder zu exportieren und die Importe zu substituieren. Das Einbehalten der Exporterlöse diente so zum Ausgleich des Haushaltsdefizits und zur Finanzierung der Sozialpolitik. Andererseits gelang es Wirtschaftsminister Roberto Lavagna im Unterschied zu seinen Vorgängern durch eine intelligente und verantwortungsvolle Verhandlungsführung – ohne mit dem Internationalen Währungsfonds zu brechen, aber auch nicht in blinder Gefolgschaft – der Wirtschaft eine nachhaltigere Orientierung zu geben.

Anzeichen und Anfänge des Wiederaufbaus

1. *Antworten der Zivilgesellschaft auf die Krise*

Angesichts der Krise des Staates und des Marktes, der ständig steigenden Arbeitslosigkeit, Armut und sogar des Hungers schöpfte das argentinische Volk Kraft aus seinen geistigen, kulturellen und moralischen Quellen. Vier Faktoren waren dafür entscheidend:

Erstens die umfassende und organisierte Solidarität der Zivilgesellschaft, sowohl seitens religiöser Organisationen, vor allem der Caritas, als auch seitens nichtreligiöser Gruppen wie Nichtregierungsorganisationen, Freiwilligengruppen usw. Hier wurden umfassende Solidaritätsnetzwerke geschaffen, die nicht nur einen Rahmen für eine Eindämmung der Krise vorgaben, sondern die sich auch in der Absicht gebildet hatten, neue Wege zur Lösung der sozialen Frage zu finden, die der Komplexität der heutigen Welt und der Vielzahl der Akteure besser entspricht. Denn diese Organisationen handelten nicht rein im Sinne des Assistentialismus, sondern als neue öffentliche Akteure auf der gemeinsamen Suche nach dem Gemeinwohl.

Zweitens die Kreativität an der Basis der Bevölkerung, die sich vor allem bei den aus strukturellen Gründen Ausgegrenzten zeigte, aber auch in der verarmten Mittelklasse. So kam es zu ganz neuen Erfahrungen: Tauschclubs, wo viele wieder Arbeit durch den Tausch ihrer Produkte fanden; Kartonsammler für das Recycling, womit sich ganze Familien über Wasser hielten; Mikrokredite nach dem Modell der Grameen-Banken des bengalischen Ökonomen Muhammad Yunus; gemeinsame Nutzgärten, die brachliegende, manchmal gepachtete Grundstücke nutzen; durch Arbeiter zurückgewonnene geschlossene Betriebe, die sich die Importsubstitutionen zunutze machten. Ebenso wurden bereits vorhandene Erfahrungen neu belebt: Suppenküchen für Kinder – vor allem an staatlichen Schulen –, für hilflose Alte, für die Familien der Kartonsammler, insbesondere ihrer Kinder.

Drittens entschied sich die argentinische Gesellschaft mehrheitlich für den Dialog und gegen die Gewalt; das zeigte sich im sogenannten Argentinischen Dialog.

Viertens wurde schließlich der Wunsch nach größerer Bürgerbeteiligung laut: angefangen vom unorganisierten Protest durch Trommeln auf Kochtöpfe über die Versammlungen in den Stadtvierteln – trotz ihres früheren Mißerfolgs – bis hin zur aktiven Beteiligung an den Präsidentschaftswahlen, wodurch die hohe Stimmenthaltung oder die Protestwahl mit weißen oder ungültigen Stimmzetteln überwunden wurde, die in der Endphase der Regierung von Fernando de la Rúa noch gang und gäbe war.

2. *Die Rolle der katholischen Kirche und anderer religiöser Institutionen*

Neben dem aktiven Engagement der Caritas, der Pfarreien und Kirchen in den Solidaritätsnetzwerken ist hier positiv eine deutliche Zunahme des Kirchenbesuchs und der Teilnahme an Gottesdiensten verschiedener Konfessionen zu erwähnen

(Zeitungen sprachen von einer Zunahme um 70 Prozent). Die Menschen schöpften Kraft aus den Quellen des Glaubens: sowohl um für ihr Überleben und für ihre Familien zu kämpfen, als auch für die Solidarität mit den noch Bedürftigeren. Bezeichnend dafür ist in letzter Zeit in Gran Buenos Aires die schnelle Verbreitung und Zunahme der Verehrung der Muttergottes als „Maria Knotenlöserin", die einen starken Symbolcharakter hat und deren Bildnis sich in der Jesuitenkirche St. Peter am Perlach in Augsburg befindet.

Außerdem waren die Erklärungen und mehr noch das völlig neue Handeln der Argentinischen Bischofskonferenz von Bedeutung. Schon seit November 2000, als man die Krise kommen sah, veränderte die Bischofskonferenz – die sich immer schon der sozialen Frage angenommen hatte – ihren Stil, ihren Ton und ihre Sprache; sie nahm konkret und spezifisch Stellung zu der Krise, ihren Ursachen, ihren moralischen und institutionellen Komponenten, zu der enormen sozialen Verschuldung und zu den positiven Reaktionen der Zivilgesellschaft. Dabei handelt es sich um eine Reihe von zwölf Dokumenten der ordentlichen Vollversammlungen (und einer außerordentlichen) und der ständigen Kommission des argentinischen Episkopats, die ein Dossier kontextualisierter und inkulturierter christlicher Soziallehre bilden. Der Leitfaden wird in den Titelformulierungen von drei Dokumenten deutlich. In den zwei umgestellten Titeln „Wir wollen eine Nation sein" (Queremos ser Nación) und „Die Nation, die wir wollen" (La Nación que queremos) zeigt sich die Suche nach einem Grundkonsens durch einen dialogischen Prozeß. Denn es ging darum, auf der Grundlage eines *gemeinsamen Wollens*, ausgedrückt im „wir wollen" zu einem Minimalkonsens darüber zu kommen, *welche Nation wir wollen*. Unmittelbar nach dem zuletzt erwähnten Dokument und vor den Wahlen im März 2003 erschien eine Erklärung der Bischofskonferenz mit dem Titel: „Den Willen, Nation zu sein, neu erschaffen" (Recrear la voluntad de ser nación). Denn der Wiederaufbau muß grundlegend vom gemeinsamen und gemeinschaftlichen Wollen des Gemeinwohls ausgehen. So haben unsere Bischöfe der Nation einen unschätzbaren staatsbürgerlichen und pastoralen Dienst in einer Zeit der Verunsicherung über ihre eigene Identität erwiesen.

Die Bischofskonferenz hat außerdem das geistige und moralische Klima für den Argentinischen Dialog geschaffen, der in einer ersten Etappe unter der Übergangsregierung die Führungseliten zusammenrief: aus Politik, Gewerkschaften, Unternehmen, dem Finanzsektor und Nichtregierungsorganisationen so wie aus sozialen Bewegungen wie beispielsweise der „piqueteros", d. h. Arbeitsloser, die aus Protest die Straßen blockierten. Technisch wurde dieser Dialog von der UNO unterstützt; in einer zweiten Etappe wurde von der katholischen Kirche, vertreten vom Laienrat der Bischofskonferenz, von anderen religiösen Konfessionen und verschiedenen Nichtregierungsorganisationen die gesamte argentinische Bevölkerung zur Teilnahme eingeladen. Zum Verständnis der Tragweite dieses völlig neuen Vorgehens in einer außergewöhnlichen Situation muß man sich vor Augen halten, daß damals

sämtliche staatliche Institutionen ihr Ansehen vollständig verloren hatten und daß den Umfragen nach die Institution mit dem höchsten Ansehen eben die katholische Kirche war.

Allein die Tatsache dieses begonnenen Dialogs hatte als erste wichtige Auswirkung, daß Druck von der damals hochexplosiven Situation genommen wurde; darüberhinaus wurde deutlich, daß die Mehrheit der Bürger eine klare Option für Dialog und Frieden und gegen Gewalt traf. Weiter ging aus diesem Dialog der Vorschlag einer (durch die Einbehaltung der Exporterlöse finanzierten) Beihilfe für arbeitslose Familienhäupter hervor, die trotz einiger Mängel durch ihren Umfang und ihre schnelle Umsetzung neue Perspektiven eröffnete. In Verbindung mit einem Versorgungsprogramm des Gesundheitsministeriums für generische (also nachgeahmte und dadurch verbilligte) Medikamente trugen beide Pläne spürbar dazu bei, wieder Strategien zur Sicherung der Grundversorgung zu entwickeln und die Tendenzen zur Gewaltanwendung einzudämmen. Eine andere Frucht des Argentinischen Dialogs waren die Runden Tische zu zentralen Themen, die ihre Ergebnisse den Staatsorganen vorlegten. In diesen Vorschlägen zeigt sich das „geistige Kapital" der argentinischen Gesellschaft. Auch wenn sie von der Übergangsregierung nicht umgesetzt wurden, stellen sie immer noch einen wichtigen Beitrag für die derzeitige Regierung und die Zivilgesellschaft dar.

3. *Der „schmale Pfad" des Wiederaufbaus*

Nachdem es gelungen war, die apokalyptischen Vorhersagen zu entkräften und die ökonomische Talsohle der Krise zu erreichen, von wo aus es wieder Schritt für Schritt aufwärts ging, entwickelte sich ein anderer, hoffnungsvoller Prozeß: die Übergabe der politischen Macht von der Übergangsregierung an eine neue, direkt vom Volk mit großer Beteiligung gewählte Regierung. Schon diese Tatsache allein verlieh der Regierung eine größere Legitimität, um eine neue Etappe zu beginnen.

Auch wenn es bei der Präsidentschaftswahl nicht zur Stichwahl kam, weil sich ein Kandidat wegen der für ihn höchst ungünstigen Meinungsumfragen zurückzog, hat die neue Regierung insgesamt mit ihren ersten Schritten einen enormen Konsens erzielt, den sie hoffentlich auch zu nutzen weiß. Außerdem, so scheint es, ist man dabei, die fundamentalistische Ideologie der „Allmacht des Marktes" und die unkritische Einbindung Argentiniens in eine skandalös unsymmetrische Globalisierung zu überwinden, ohne deswegen auf die Marktwirtschaft und die regionale und internationale Integration zu verzichten.

Einerseits fragen sich Vertreter des Finanzsektors, der Unternehmen und des sogenannten Establishments, wie solide das derzeitige Machtgefüge ist und verhalten sich nicht selten abwartend; andererseits hat die Bevölkerung insgesamt eine viel optimistischere Sicht gewonnen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Agenda zu komplex, als daß sie innerhalb weniger Monate gemeistert werden könnte: die Wiederaufnahme der Verhandlungen mit dem Internationalen Währungsfonds, deren

Erfolg offen ist, die Neustrukturierung der Schulden mit den Inhabern von Staatsschuldscheinen, die Neugestaltung des Tarifsystems und die Verhandlungen mit den privatisierten Unternehmen für die öffentlichen Dienste, die Reform des politischen Systems und der Justiz, die Wiederbelebung des MERCOSUR durch transparente und intensivere Handelsbeziehungen mit Brasilien und die Vertiefung dieses regionalen Bündnisses unter Einschluß des monetären, politischen und kulturellen Sektors. Insgesamt scheint dies der Anfang eines wirklichen Wiederaufbaus zu sein, und zwar nicht mehr nur, um das Schlimmste zu verhüten, sondern um eine Antwort zu finden auf die ungeheuren geschuldeten sozialen Verpflichtungen (60 Prozent der Bevölkerung sind arm oder verarmt) und die schreckliche Ungleichheit in der Verteilung des Reichtums in einem Land, das einst durch eine breite Mittelschicht geprägt war.

Herausforderung für das soziale Denken und die Sozialpastoral der Kirche

War die Kirche auf dem Gipfel der Krise wegen ihrer hohen sozialen Glaubwürdigkeit zu einem völlig neuen und stellvertretenden Wirken herausgefordert, so stellt sich jetzt die Frage, welche Rolle ihr in der gegenwärtigen Etappe des Wiederaufbaus allgemein zukommt und was die spezielle Aufgabe der organisierten Laien ist.

Hier ist in Rechnung zu stellen, daß seit der letzten Sozialenzyklika „Centesimus Annus" schon 13 Jahre und seit der letzten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo elf Jahre vergangen sind. Diese Jahre sind von einem tiefgreifenden Wandel gekennzeichnet, der sich in den folgenden Punkten zusammenfassen läßt: erstens die Globalisierung und der Machtverlust der Nationalstaaten; zweitens die neue soziale Frage, die zu Ausgrenzung und gesellschaftlicher Spaltung, aber auch zu alternativen Antworten der Zivilgesellschaft geführt hat; drittens das Entstehen einer neuen personalen und sozialen Subjektivität sowohl in der lokalen als auch in der globalen Kultur. All dies hatte Auswirkungen auf die argentinische Krise und wirkt sich auch auf den angestrebten Wiederaufbau der Nation innerhalb der internationalen Gemeinschaft aus.

1. *Globalisierung, Region und Nationalstaaten*

Der Prozeß der Globalisierung, der Mitte der 70er Jahre begonnen hat und sich in erster Linie im nicht verzögerten Handelsaustausch auf Weltebene manifestiert, ist das Ergebnis der dritten technologischen Revolution, der Dominanz der Finanzwirtschaft und der konservativen Modelle zur Lösung der Krise des Wohlfahrtsstaates. Dies hat zu einer Schwächung der Nationalstaaten geführt, die Regeln, Institutionen und Umständen unterworfen wurden, die faktisch von der Globalisierung des Finanzsektors erzeugt wurden. Dabei handelt es sich um eine

Transformation der Machtstrukturen, welche die Möglichkeiten schwächt, makroökonomische Entwicklungen zu kontrollieren, und die zu einem Autonomieverlust der Individuen und der Institutionen führt. Denn während die regulierenden Institutionen der Politik eindeutig lokal sind, liegt die Macht auf der globalen Ebene.

Eine Antwort darauf war die Integration von Staaten, um Ebenen zu schaffen, die es ermöglichen, dem Souveränitätsverlust auf der nationalen Ebene entgegenzuwirken, und zwar so, daß die Region sich als die neue „polis" des 21. Jahrhunderts erweist: Das herausragendste Beispiel dafür ist die Europäische Union.

Wie bereits erwähnt, hat die Argentinische Bischofskonferenz prophetisch reagiert, als sie dem von der Auflösung bedrohten argentinischen Volk bei der Wiedergewinnung des Willens geholfen hat, eine Nation zu sein. Dafür hat sie auf ein anderes entscheidendes Dokument aus dem Jahr 1981 unter der Überschrift „Kirche und nationale Gemeinschaft" zurückgegriffen, mit dem damals ein wichtiger Beitrag zugunsten der Grundentscheidung für die Demokratie und des friedlichen Übergangs von der Militärregierung zur Demokratie geleistet wurde. Angesichts der erwähnten Globalisierung und der neuen Instanz durch die Bildung des MERCOSUR genügt hingegen heute die darin vorgeschlagene Perspektive nicht mehr, sondern es ist notwendig, den „Willen Nation zu sein" von der neuen Situation aus neu zu formulieren. Denn wahrscheinlich geht es darum, Nation innerhalb einer Gemeinschaft von Nationen zu sein (schließlich sprachen schon die lateinamerikanischen Gründungsväter von Lateinamerika als der „Patria Grande", dem Großen Vaterland). Allerdings finden sich in den neuesten Dokumenten der Argentinischen Bischofskonferenz Ansätze, die Nation in diesem Zusammenhang neu zu verstehen.

Dazu kommt, daß seitens der Vereinigten Staaten eine Ausdehnung der derzeitigen Nordamerikanischen Freihandelszone (NAFTA) mit Kanada und Mexiko auf den gesamten amerikanischen Kontinent als gesamtamerikanische Freihandelszone (ALCA) vorangetrieben wird, deren Umsetzung für 2005 angestrebt ist. Dabei geht es um verschiedene Alternativen zwischen ALCA oder MERCOSUR bzw. die Verwirklichung des ALCA durch den MERCOSUR. In der Frage nach dem Wie dieser Ausgestaltung geht es nicht nur um technische, ökonomische und politische Probleme, sondern um ethische Grundentscheidungen in sozialer, politischer und kultureller Hinsicht sowie um das ethische Moment in technischen Entscheidungen und um den Vorschlag einer globalen historischen Vision bzw. eines Projekts mit insgesamt weitreichenden sozialen Konsequenzen. Neuerdings beginnt die Argentinische Bischofskonferenz eine Auseinandersetzung mit diesen dringenden Fragen.

Das christliche soziale Denken und die Sozialpastoral müssen sich mit diesen Problemen auseinandersetzen, eine Unterscheidung der Geister vornehmen und dementsprechend ihr Handeln ausrichten. Denn die Integration einer Nation in eine Gemeinschaft von Nationen und in die Weltgemeinschaft ist auch eine morali-

sche Frage, weil dabei das Menschliche, die Gerechtigkeit und die Gleichheit in der Verteilung der politischen, ökonomischen, sozialen, juristischen und kulturellen Macht auf dem Spiel stehen.

2. *Ungezügelter Kapitalismus, „einziges Denken" und neue soziale Frage*

Die Krise des Wohlfahrtsstaates keynsianischer Prägung sowie seiner nationalpopulistischen und der Entwicklungsideologie entsprechenden lateinamerikanischen Formen war für die Entstehung einer neuen sozialen Frage bestimmend. Diese ist nicht – wie die klassische soziale Frage – vom Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit und von den entsprechenden Ideologien des Liberalismus und Sozialismus gekennzeichnet, sondern von der Entstehung einer dualen und auf allen Ebenen wirtschaftlich, sozial, politisch und kulturell fragmentierten Gesellschaft infolge des Phänomens der Ausgrenzung; diese ist ihrerseits eine Folge der strukturellen Arbeitslosigkeit. Ihr Gegenstück ist die neue Variante eines ungezügelten Kapitalismus, der jede Regelung des Marktes – auch des Finanzmarktes – durch den Staat und/oder die Zivilgesellschaft sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene ablehnt. So erklärt sich der sich selbst regulierende Markt zum Zentrum und zum Maßstab des gesamten sozialen Lebens.

Dabei handelt es sich um das, was Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Centesimus annus" die „Vergötzung des Marktes" (CA 40), „eine radikale kapitalistische Ideologie" (CA 42) und an anderer Stelle „Neoliberalismus" genannt hat. Der Papst hebt diesen klar von der Marktwirtschaft ab, die auch auf der globalen Ebene sozial sein kann und muß.

Einige beziehen sich auf diese Ideologie mit dem Ausdruck „einzig mögliches Denken", weil sie mit dem Anspruch auftritt, die einzige und ausschließliche Antwort auf die Problematik der Entwicklung zu sein, wobei von ethischen, sozialen und kulturellen Aspekten einer globalen Welt abgesehen wird. So wird die menschliche Arbeit als Ware und die Armut als etwas „natürliches" angesehen; die Politik wird der Wirtschaft untergeordnet, und nicht umgekehrt; die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter gerät in Vergessenheit; die Finanzen gewinnen die Oberhand über die reale Wirtschaft, wo sie doch dem Geist der Enzyklika „Laborem exercens" entsprechend im Dienst der Produktion und der Arbeit stehen sollten. Dies hatte zur Folge, daß viele arme Nationen zu Schuldnern auf Lebenszeit wurden.

Andererseits entstand als Reaktion auf die Hegemonie des Marktes und die sich daraus ergebende Krise des Staates ein anderes Phänomen, das die neue soziale Frage im positiven Sinn charakterisiert: die Bildung der Zivilgesellschaft und neuer sozialer Akteure für das Gemeinwohl, die öffentlich, aber nicht staatlich sind und deren Interessen nicht nur privater oder partieller Natur, sondern universalisierbar sind. Es war schon die Rede von den sozialen Netzwerken, den Freiwilligenorganisationen, den Nichtregierungsorganisationen und den neuen sozialen Bewegungen; hinzufügen kann man die Organisationen und Manifestationen für die zivilen, po-

litischen und sozialen Menschenrechte, für die Gerechtigkeit und gegen die Straflosigkeit der Militärs, für die Arbeit, für die Grünflächen, für eine alternative Form von Globalisierung usw. All dies muß auch das soziale christliche Denken berücksichtigen, das durch die Soziallehre der Kirche inspiriert ist.

In Argentinien hat die Kirche (sowohl die Bischofskonferenz als auch die Laienorganisationen und die Sozialpastoral im allgemeinen) mit ihrer prophetischen Anklage und ihrem solidarischen Handeln Stellung bezogen zugunsten der Ausgegrenzten, der Arbeitslosen und Unterbeschäftigten und gegen die Fragmentierung der Gesellschaft. Dennoch zeigt sich im Denken der katholischen Kirche ein Reflexionsdefizit bezüglich der strukturellen Ursachen der neuen sozialen Frage; hier reichen die Kategorien und Methoden der klassischen Soziallehre für eine Antwort nicht aus. Manchmal neigt die Diagnose dazu, sich auf die Moral zu beschränken – so wichtig sie auch sein mag – vor allem in bezug auf die Regierenden mit der zusätzlichen Gefahr, die Politik selbst ungewollt um ihr Ansehen zu bringen. Darüber hinaus griff die moraltheologische Reflexion oft zu kurz gegenüber den neuen sozialen Sünden wie Kapitalflucht, Steuerflucht, ungleiche Konzentration und Verteilung des Reichtums und auch gegenüber den strukturellen Ursachen der so oft angeprangerten Korruption. Ebenso werden die neuen ethisch-sozialen Probleme nicht genügend artikuliert; dazu zählt die bereits erwähnte, offensichtlich so folgenreiche Option ALCA-MERCOSUR oder die Diskussion über die Privatisierung der globalen öffentlichen Güter: Wasser, Umwelt, Technologie, medizinische Patente usw.

So begegnet das kontextualisierte und inkulturierte christlich-soziale Denken im Dialog mit den Sozialwissenschaften der Herausforderung, die neuen Beziehungen zwischen Staat, Markt und Zivilgesellschaft im Rahmen der Globalisierung und der neuen sozialen Frage zu überdenken; das gilt auch für die Beziehung der Kirche (Hierarchie, theologisch-pastorale Reflexion, Laien) zu den neuen sozialen Bewegungen und Akteuren, so wie sich im 19. und 20. Jahrhundert die Frage ihrer Beziehung – der Unterscheidung, möglicher Begleitung, Orientierung – zu der Arbeiterbewegung und den Gewerkschaften stellte, wobei diese auch heute nicht vergessen werden dürfen.

3. *Die neue persönliche und soziale Subjektivität und die kulturellen Veränderungen*

Wir erleben einen tiefgreifenden kulturellen Wandel, der gekennzeichnet ist vom schnellen Übergang zur postindustriellen und postmodernen Gesellschaft, zur Informations- und Wissensgesellschaft; daraus ergeben sich neue Herausforderungen für das soziale Denken und die Sozialpastoral der Kirche.

Merkmale dieses Epochenwandels sind unter anderem der ethische und religiöse Pluralismus, die wachsende Partizipation der Frau sowie das Entstehen einer neuen personalen und sozialen Subjektivität, die weniger an Institutionen gebunden ist. Ein weiteres Merkmal ist die wachsende Bedeutung des Dialogs sowohl in spiritu-

eller als auch in praktischer Hinsicht, was in einigen Fällen zu Konflikten mit staatlichen und kirchlichen Institutionen führt, die nicht hinreichend offen und partizipativ sind. Bei all dem gilt es zu bedenken und zu unterscheiden, was von der neuen Kultur in der Gesellschaft und in der Kirche übernommen werden kann, und was nicht.

Zur klassischen Spannung in der Kirchengeschichte zwischen Charisma und Institution tritt heute die Spannung zwischen der Subjektivität der Gesellschaft und der Institution hinzu; diese Spannung betrifft aber nicht die institutionelle Kirche schlechthin, sondern nur einige ihrer unzureichend erneuerten Strukturen. Schon Papst Paul VI. hat von der Inkulturation auch sekundärer Strukturen der Kirche gesprochen (die mithin nicht göttlichen Ursprungs sind). Zum Beispiel läßt sich fragen: Haben die Laien die ihnen lehrmäßig zuerkannte Rolle im Leben der Kirche, vor allem in der sozialen Frage und der damit verbundenen Pastoral? Wird in diesen Fragen und in der Kirche insgesamt der Frau die ihr entsprechende Rolle zuerkannt, vor allem auch dort, wo Entscheidungen getroffen werden? Kann die neue strukturelle Organisation der Zivilgesellschaft in flexiblen Netzen auch neue Formen der Autoritätsausübung und der Teilhabe in der Kirche als Communio inspirieren?

Auch wenn eine Bedingung für die Inkulturation eine Unterscheidung der Geister im Licht des Evangeliums ist, ohne dabei die eigenen Überzeugungen vor der Welt zu verraten, so stellt sich doch die Frage, ob die Sprache hinreichend inkulturiert und verständlich ist, mit der die zur Kultur gegenläufigen Inhalte der kirchlichen Lehre wie etwa in brennenden Fragen der Sozial- oder Sexualmoral vorgetragen werden.

Wie teilt sich die Kirche in einer Kommunikationsgesellschaft mit? Nutzt sie in ausreichendem Maß die Kommunikationswissenschaften und die Kommunikationsmedien? Hinterfragt sie die Medien genügend in bezug auf deren soziale Verantwortung?

Andererseits folgt die Methode der kirchlichen Soziallehre Papst Johannes XXIII. entsprechend dem Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln. Von daher verwendet die Kirche auch in Lateinamerika und in Argentinien die Sozialwissenschaften für die Erforschung der Situation mit dem Ziel, sie im Licht des Wortes Gottes und des entsprechenden Menschenbildes zu interpretieren und zu beurteilen. Aber wenn es dann ans Handeln geht, wird dieses nicht selten dem guten Willen und der Initiative der einzelnen überlassen, ohne die praktischen Humanwissenschaften anzuwenden – sowohl derjenigen, die der kommunikativen Rationalität als auch derjenigen, die der strategischen Rationalität entsprechend vorgehen. Das Ziel, um das es dabei geht, ist der Konsens in der Gesellschaft (und auch der Kirche), um zu einer gelungenen Kommunikation und Strategien wirksamen Handelns zu finden. Vielleicht war dies einer der Faktoren, warum die zweite Etappe des argentinischen Dialogs, der das ganze argentinische Volk „bis zum letzten Winkel des Landes" er-

reichen wollte, bisher seine Ziele verfehlt hat. Diese praktischen Wissenschaften sind ein Teil des derzeitigen bewußtseinsmäßigen und kulturellen Entwicklungsstandes. Würden sie angewendet, so wäre dies für die argentinische Gesellschaft ein Beispiel der „Strategien des Menschlichen", die nicht auf eine bloß instrumentelle Rationalität von Mittel und Zweck reduziert werden können, sondern diese Zweckrationalität durch die Rationalität der Ethik und der Kommunikation von innen prägen und verwandeln.

Resümee

Mit diesen Herausforderungen, die sich aus der zugespitzten Krise und ihren Lösungsansätzen ergeben, bietet sich in dieser Etappe des Wiederaufbaus dem argentinischen Volk heute eine neue historische Chance, ihrem Willen, Nation zu sein, Ausdruck zu verleihen. Es geht um einen Wendepunkt unserer Geschichte, an dem die neoliberale Ära zu Ende geht und wahrscheinlich eine neue anfängt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Erneuerung des christlich-sozialen Denkens und seiner Verbindung mit der Sozialpastoral, um auf den Ruf Gottes in den Zeichen der Zeit zu antworten. Dieser Prozeß birgt Risiken, aber auch Chancen: Zu den Risiken zählt die Festlegung auf eine konservative Position, die sich nicht hinreichend auf die neuen Tatsachen und Möglichkeiten einläßt. Zu den Chancen zählt der Beitrag zu einer neuen Ausrichtung der Gesellschaft, welche eine Zukunft für alle und vor allem für die Ausgegrenzten eröffnet. So, wie die Kirche in entscheidenden Momenten der Geschichte des argentinischen Volks wie jüngst bei dem Übergang zur Demokratie zur Stelle war, so muß sie es auch bei diesem Neuanfang sein, nicht zuletzt mit ihrer Soziallehre und Sozialpastoral.

Bernhard Grom SJ

Spirituelle Sprechversuche der Gegenwartslyrik

In eindrucksvollen Texten, die nach 1990 veröffentlicht wurden, als sich die deutschsprachige Lyrik einer neuen Vielfalt von Formen und Inhalten öffnete, haben Ernst Jandl, Michael Krüger, Dirk von Petersdorff und Dorothea Grünzweig auch spirituelle Themen aufgegriffen[1]. Hat Jürgen Habermas als einflußreichster deutscher Philosoph der 70er und 80er Jahre ein „nachmetaphysisches Denken" gefordert, so setzten sich diese Dichter souverän über solche Postulate hinweg. Besonders deutlich wird dies auch bei Ulrich Johannes Beil und Armin Senser, die unter anderem Philosophie studiert haben und als „metaphysical poets" in der Tradition eines John Donne und anderer betrachtet werden können.

Ulrich Johannes Beil: „... die Metaphysik eines Duftes"

Ulrich Johannes Beil, geboren 1957, der neben Germanistik auch Philosophie und Theologie studiert hat, erwähnt bezeichnenderweise, wenn auch nur in Andeutungen, die stoischen Philosophen Seneca, Epiktet und Marc Aurel als Anreger. In seinem Gedicht „Kein Wunder" schildert er, wie – wenn er seiner Muse folgt – die Menschen und die Dinge unterbrechen, „was wir für ihr Dasein halten". Beispielsweise denkt er dann bei dem Wort „Herz" nicht mehr an eine Pumpe, sondern an Schokolade, die sich Verliebte schenken; das Laub einer Allee wirkt überraschend blau und metallisch, und das Denken, das dies alles analysieren möchte, erscheint selbst als Teil des Wunders, das er bei diesen Unterbrechungen wahrnimmt. In den beiden folgenden Auszügen bekennt er, zunächst in Form eines Zitats, daß wir die Welt als „ununterbrochene Nachricht" erleben können – und wenn wir dann wieder zur Tagesordnung übergehen, „in ihrer Metapher leben", das heißt, sie in ihrer vordergründigen Sinnlichkeit wie auch mit ihrer unsichtbaren Bedeutung wahrnehmen[2].

> Sieh diese Rose: wie sie lautlos sich auflöst
> in die Metaphysik eines Duftes, der, alles mit allem mischend,
> nicht zurückzuübersetzen ist in die Ordnung
> der Blüte und der Schrift. Sieh diesen Körper –
> wie er Gedicht, das Gedicht, wie es Rede wird,
> und die Rede Gedanke. Das Wehende höre,
> die ununterbrochene Nachricht ...
> ...

Das Licht liegt flach und gelb
in unseren Zimmern. Wir gehen zur Tagesordnung über,
schütteln dem afrikanischen Referenten
die Hand. Er wirkt sympathisch.
Das Geräusch der Ereignisse bleibt gleichmäßig,
diskret, solange Kommunikation herrscht,
das Spiel ohne Grenzen. Die Welt ist im Bild.
Wir leben in ihrer Metapher.

Im Langgedicht „Distanzen" berichtet Beil Erlebnisse, zu denen ihn seine Muse während einer Fahrt im ICE animiert. Darunter ist auch dies, daß er beim Suchen seines Zukunftsbildes an eine höhere Instanz denkt. Im Zugfenster sieht er sein Porträt, „ortlos, unerreichbar wie die Zeit selbst, / so transparent, daß die Landschaft hindurchrast ...". Eine Mitreisende verabschiedet sich und verschwindet „hinter dem Spiegel der Abteiltür". Das fachwerkähnliche Häuserbild der Ortschaft, der sich der Zug nähert, empfindet der Erzähler wie eine Aufforderung, „die Verstrebungen deines bisherigen Lebens neu (zu) montieren", um sich selbst als jemand zu erfahren, „mit dem man rechnen kann". Bei diesem kritischen Blick auf sich selbst und dem Versuch, Verläßlichkeit als Fernziel zu bejahen, denkt er unwillkürlich an den Blick eines anderen. Sein Zukunftsbild erscheint nun neben dem Spiegelbild, das einer Büste gleicht, die vor den vorüberziehenden Stadt- und Landschaftsbildern, den Veduten, in den Spiegel eines Overhead-Projektors starrt. Er beobachtet in dem „kleinen Kasten" des Abteils die Welt – wie er vielleicht von einem beobachtet wird, „den sie früher Gott / genannt hätten" und der im Kasten der Welt genauso beobachtet wird. Von wem – den Menschen oder sich selbst? Das wird nicht gesagt[3].

Dem gegenüber, der ankommt, halten die Häuser zusammen,
eindringlich wie das klösterliche Fachwerk,
das nach strengen Regeln arbeitet, sich kreuzt.

Hier heißt es Farbe bekennen.
Die Verstrebungen deines bisherigen Lebens neu montieren,
um dir, aus beträchtlicher Distanz, selbst als jemand
zu erscheinen, mit dem man rechnen kann.
Und diese Gestalt in der Ferne bist du.

Dort, neben der Büste vor den Veduten,
die in den Spiegel eines Overhead-Projektors starrt –
während du die Welt in einem kleinen Kasten beobachtest,
wie auch du vielleicht in deinem Kasten
von einem beobachtet wirst, den sie früher Gott
genannt hätten und dem es (in seinem Kasten)
vielleicht genauso geht.

Armin Senser: „Ewig erwacht, alles, denn es ist der Jüngste Tag"

Auch *Armin Senser*, 1964 in der Schweiz geboren und nach seinem Germanistik- und Philosophiestudium in Berlin lebend, scheut sich nicht, vom deutschsprachigen Mainstream der 70er und 80er Jahre abzuweichen. Er, der seine Vorbilder in Wystan Hugh Auden, Ossip Mandelstam und Joseph Brodsky findet, bekennt trotzig: „Mag Metaphysik. Glaub an Osterhasen (ein / wenig Geheimnis braucht der Mensch)."[4] Damit kehrt er aber keineswegs zu einem naiven, vorkantianischen Realismus zurück, weiß er doch: „Die Leitung zum Göttlichen liefert / kein scharfes Bild, zu viele Kanäle, eine überspannte / Atmosphäre verhindern eine Direktübertragung." So schreibt er gegen die „Leere" in Herz und Kopf, denkt nach über die Vergänglichkeit des Lebens („alle Orte sind doch Särge für die Zeit") und erklärt, daß wir das Ewige, aus dem alle Zeit stammt, im Augenblick erahnen können. Diese Erkenntnis nennt er in einem Langgedicht, das seinem ersten Lyrikband den Titel gab, „Großes Erwachen". Harald Hartung sieht darin „mehr als ein Gesellen-, fast schon ein Meisterstück"[5]. Es beginnt mit der Feststellung: „Ich erwache. Alles ringsum ist erwacht." Und nun schildert der Text, wie die Gegenstände um ihn herum, aber auch das Universum und die verschiedenen Menschengruppen „erwacht" sind, das heißt vom lyrischen Ich mit neuen Augen gesehen werden: als Vorboten und Teil ewiger Erfüllung[6]. Er endet:

> Von Elementarteilchen bis
> zu den Augen ist alles offen. Verschlossen
> ist nichts, nichts verborgen, nichts
> verloren. Alles ist gefunden, erwacht.
>
> Und Gott ist erwacht. Jedes Prinzip. Und Theorien.
> Nichts ist tot. Weder Stein, Baum noch
> Einfall, Empfindung oder Verdauung
> schlafen. Auch Namenloses schläft nicht.
>
> Alles ist da, erwacht, du und ich. Er, sie und
> es. Um uns herum, um Dinge und Menschen,
> steht das Erwachen, greifbar, sicht- und fühlbar
> nah. Vom großen Erwachen erfaßt auch
> das Warten, daß der Augenblick ewig schien.
> Ewig erwacht, alles, denn es ist der Jüngste Tag.

In seinem zweiten Gedichtband „Jahrhundert der Ruhe" widmet sich Senser weniger philosophischen Themen, sondern spricht von Einsamkeit, unbefriedigenden schnellen sexuellen Kontakten, unmöglicher Liebe, großen Dichtern und Reiseerlebnissen. Zu letzteren gehören auch Gedanken anläßlich des Besuchs der Michaelskirche in Ljubljana. Sie wurde zwischen 1936 und 1939 am Rand der Stadt erbaut, aus Stein und Holz, wie eine Arche mit Turm und ist über eine markante, hohe Treppe zu betreten.

Die Überschrift des Gedichts lautet, als wäre sie einem englischen Reiseführer entnommen: „St. Michael on the Marsh" – eine Anspielung auf das frühere Sumpfgebiet der Umgebung. Die beiden ersten Strophen berichten von einer ernüchternden Begegnung mit diesem Bauwerk. Die Hitze lähmt die ganze Stadt, außer den Barockbauten in ihr. Die Autos, die sich in den engen Straßen nur schleichend fortbewegen können, sprechen von einer „neuen Abhängigkeit" – nicht von Habsburg-Österreich, sondern vom technischen Fortschritt. Doch die erhöht gebaute Kirche wirkt auf den Erzähler nicht weniger hemmend: ein „Bild vom Schrecklichen", das ihn nicht einlädt, sondern verschmäht[7]:

> Die Hitze hat die Hauptstadt des jungen Landes
> im Herzen des alten Reiches seit langem schon
> eingenommen, so daß heute einzig der Barock
> nicht zur Ruhe kommt. Und Autos, die sich
> mit weniger Straße zufrieden geben, tragen
> nur schleichend die Botschaft hinaus von einer
> neuen Abhängigkeit. Wo alles verstopft
> ist, ist jeder Fortschritt ein Ausweg.
>
> Und gilt das auch für die Kunst, zuckt zusammen,
> wer allein auf dem schmalen Weg zur Kirche geht –
> um hier im Sumpf, wo man vorsorglich eine
> Etage höher baut, ein frisches Bild vom Schrecklichen
> zu bekommen. Was auch prompt gelingt, ist
> Architektur doch pure Sinnlichkeit, die einen,
> ohne Worte zu verlieren, gelassen verschmäht.
> Schönheit erkennt man nur an ihrem Werk.

Ironisch spricht der Erzähler von Schönheit. Doch nun lenken die urwüchsigen Materialien Kies und Naturstein seinen Blick zum Himmel, diesem nicht von Menschen geschaffenen Sinnbild einer höheren Wirklichkeit. Die Aufmerksamkeit kehrt aus der Ignoranz, die mißlungene Sakralkunst verbreitet, zum „Licht der Weisheit" zurück, zur inneren Einsicht, zur „Stille" und unverstellten „Leere". Und solche „Andacht", meint der Sprecher, errichtet erst die wahre Kirche – so daß die Religion der Kunst ihren Sinn gibt und ihr den Platz bereitet.

Doch der Bau der Andacht braucht seine Zeit; er erfolgt nicht „in drei Tagen". Er entsteht durch das Suchen nach einem rettenden Grund, ist also wie eine Arche, der die besuchte Kirche ja ähnelt. Wer jedoch das durch Andacht gebildete Rettungsschiff verläßt, ist nicht mehr auf Zukunftshoffnungen und Utopien angewiesen, sondern lebt in einer Erfüllung, die dem jetzigen Leben Würde gewährt. Oder wie Senser stabreimend schreibt: er „hofft nicht, / sondern ist sein gelobtes Land, für dies Leben, das, / solange es währt, Würde gewährt". Wer sich für diesen Andachtsbau entscheidet, findet sich selbst, „hat einen Namen". Er erfährt jetzt schon ein solches Glück, daß er nicht erst an die ewige Seligkeit nach dem Tod oder an erreichte Vollkommenheit denken muß, um zufrieden sein zu können:

Und liegt es am Kies und den Natursteinen, daß
der Blick sich schnell zum Himmel wendet,
und aus der Dunkelheit der Ignoranz zum Lichte
der Weisheit zurückkehrt, wenn die Sonne
hinter dem Glockenturm für einen Schritt
verschwindet, dann liegt es an der Stille, an der Leere,
daß die Religion der Kunst Platz macht, als ob
Andacht die Kirche erst errichten würde.

Nicht in drei Tagen. Aber aus Holz, als wäre die
Arche auf Grund gelaufen. Und wer dieses Schiff
verläßt und die Treppe hinuntersteigt, hofft nicht,
sondern ist sein gelobtes Land, für dies Leben, das,
solange es währt, Würde gewährt. Und was sich
entscheidet, hat einen Namen. Und eine Stimme, die
flüstert, warum sollte ich Seligkeit erlangen,
warum ewig sein, warum schon völlig rein.

Worin genau bestehen Himmel und Andacht? Dies zu bestimmen, überläßt Senser dem Leser. Doch stellt er beide Begriffe durch den Bezug zur besuchten Kirche und die biblischen Bilder der Arche sowie des gelobten Landes in einen eindeutig christlichen Kontext. Daß Andacht „Würde" gewährt, klingt wie eine Widerlegung des emanzipatorischen Atheismus von Jean-Paul Sartre und anderer, die meinten, die Annahme eines Schöpfers und ethischen Gesetzgebers hebe die menschliche Freiheit auf. Und wenn Senser betont, daß die Andacht jetzt schon Erfüllung gewährt, entspricht dies einem Grundzug des Johannesevangeliums, das die Endzeit bereits angebrochen sieht.

Christian Lehnert: „Wie Nägel in den Gliedern Gottes"

Der 1969 in Dresden geborene *Christian Lehnert* äußert sich in seinen Texten weniger als Metaphysiker denn als suchender Visionär. Suchend nicht, weil er von einem göttlichen Sinngrund nicht überzeugt wäre, sondern weil er diesen nicht angemessen in Worte fassen kann. In einem Interview sagte Lehnert:

„Die Suche nach Sinn ist für mich die entscheidende Bewegung beim Schreiben und doch eine gewissermaßen aussichtslose Bewegung. In meinen Augen sind Gedicht und Gebet darin miteinander verwandt. Verwandt in dem Sinne, daß ich im Gedicht mit Bildern, mit Metaphern in einen Raum eindringe, von dem ich nichts weiß, der aber für mich so wichtig ist, daß ich nicht anders kann, als in ihn vorzudringen ... Dasselbe geschieht im Gebet. Und es geschieht in jeder positiven Religion ... Die Mythen, die Symbole, die Dogmen der Kirche lassen sich lesen wie ein großes Gedicht."[8]

Lehnert hat Religionswissenschaft, Orientalistik und Theologie studiert. Seine Gedichte wirken oft wie assoziierte Traumbilder und bleiben häufig dunkel. Der geistige Rahmen, in dem sich sein Suchen nach dem möglichst treffenden Wort,

Klang und Bild bewegt, ist der biblische Glaube an die Schöpfung und an Jesus Christus. So stellt er sich beispielsweise in dem Gedicht „bruchzonen" vor, wie das Leben aus dem Meer hervorgeht und entkräftet hinabsinkt „in das Gedächtnis eines vagen ich bin, der ich bin"[9]. Oder bei einer Reise an den galizischen Wallfahrtsort San Andrés de Teixido fühlt er sich am Meeresufer mit seinen Felsformationen, Flechten und Möwen an den Uranfang der Natur erinnert und hört im Meeresrauschen die hebräischen Konsonanten des biblischen Schöpfungsberichts: b-r-sch-t, „Am Anfang"[10]:

> In den schwarzen Felsspiegel zu blicken: … waagrecht,
> senkrecht trafen sich Spuren, verschwammen
> in aufgeweichter Erde. Zu Erde, zu Asche … die Formel,
> der Name war ein Weg. Ihm folgten langsam Schritte,
> sie erinnerten,
> was die Pflasterung, verwuchert von Bartflechten, Nesseln
> am Steilhang, seit Anbeginn erinnerte: Rauschen,
>
> b-r-sch-t, in unbestimmter Ferne über dem Meer,
> aus dem sich die Schreie stürzender Möwen lösten.
>
> Der Kreis um die Mitte, den Stein, dessen Höhlung
> die Quelle barg, war eine ältere Gewohnheit
> als der Mensch … teerige, unbenannte Flockungen.

Im Sonettenkranz „Lichteinfall" deutet Lehnert an, was er im erwähnten Interview umschreibt als „Sehnsucht nach Geborgenheit, Teil in einem großen sinnvollen Text zu sein, den alle Dinge sprechen". Der Erzähler schildert, wie er eine geheimnisvolle Lohe sieht und sich fragt, ob es sich um einen Kern handelt, von dem er als Teilchen abgeschmolzen ist, oder um einen verschlossenen Innenraum. Er begibt sich auf die Suche und beschreibt über 13 Sonette hin eine Abfolge von schwer zu deutenden traumartigen Visionen. Schließlich sieht er in einer Landschaft aus hartgefrorenem Schnee und Kies ein Myzel, ein Pilzgeflecht – wie schwarzes Licht von Schimmelpilzen (Sporen) und wie ein Ohr, das sich in Sandsteinrisse hinabneigt. In dem Myzel wird als Fadengeflecht, als Litze, A und O, der erste und letzte Buchstabe des griechischen Alphabets, die in der letzten Schrift der Bibel für den ewigen Gott stehen, sichtbar und erscheint als Fluchtpunkt und Tiefenskizze. Bildet dieser Fluchtpunkt eine Wand, die ihm die weitere Sicht versperrt? Zunächst erlebt er ihn als Raum, der ein Gebet ist. In ihm ertönt kein einzelnes, menschliches Gebet, vielmehr spricht er mit seinem Umriß: „Ich bin, bin nicht, ich bin" – ähnlich wie sich Jahwe dem Mose und den Israeliten kundtat. Der Bereich vor ihm erweist sich nun doch nicht als offener Raum, sondern als Wand aus Gips. Die möchte er schürfend öffnen. Die Geräusche, die er dabei erzeugt und hört, sind wie eine Last von außen, wo sich ein Geräuschfluß staut: „Wie Nägel in den Gliedern Gottes." Wie das Geräusch bei der Annagelung Jesu ans Kreuz. Dies also ist das Geheimnis

des Weltinneren, das er erkunden will. Dies sind die „Streben" dieser Höhlung und das „Ur-Herz", das er dort vermutet: das Ja Gottes, das sich für uns hat kreuzigen lassen[11].

Doch dann im toten Winkel? Und verzweigt
als Anfang, schwarzes Licht der Sporen, Ohr,
das sich hinab in Sandsteinrisse neigt,

wächst ein Myzel, in eins das A, die Litze,
mit dem zersetzten O … am offnen Tor
wird es zum Fluchtpunkt, Tiefe einer Skizze.

XIV
Wird es zum Fluchtpunkt, Tiefe einer Skizze?
Zur Wand? Nur langsam atmen: Luft ist eins
und kann entweichen … aus der kleinsten Ritze.
Der Raum ist ein Gebet, ist darin keins

und spricht doch seinen Umriß in die Nacht:
„Ich bin, bin nicht, ich bin …" Und du erkennst:
es ist kein Raum, es ist die Wand – gedacht
als Gußform, Gips, den schürfend du zertrennst.

Dir pocht es in den Ohren. deine Laute,
die du hervorschlägst, Klirren oder Tiefe,
sie sind die Last von außen, der gestaute

Geräuschfluß (… Hämmern, dieses Nehmen-Geben,
durch das dein Pulsschlag, sich erinnernd, liefe …),
wie Nägel in den Gliedern Gottes, Streben.

Walter Thümler: „… uns zu sehen, wie Gott uns sieht"

In einer ganz anderen Sprachform drückt sich *Walter Thümler* aus, der, 1955 geboren, nach einem Theologie- und Germanistikstudium als Übersetzer und Schriftsteller in Berlin lebt. Im Stil der „arte povera" hat er mit einfachsten Mitteln und sprachlicher Verknappung epigrammartige Kurzgedichte verfaßt, die als Denkanstöße wirken sollen. Beispielsweise lautet die Überschrift zum folgenden Text einfach: 2. Mose 3, 2. Der Leser muß erst einmal die Bibelstelle suchen, wo er dann liest: „Dort erschien ihm (dem Mose) der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus dem Dornbusch emporschlug." Nun sagt das Gedicht: Eine solche „Tür, die nach außen hin aufgeht", in die Weite des Transzendenten, könnte auch ein brennendes „Blatt" mit einer erhellenden, entflammenden Aussage sein. Man soll das bescheidene „arme Licht" einer solchen Erleuchtung nicht löschen, denn in ihm bricht sich vergehende Zeit, die Thümler klein schreibt, aus der groß geschriebenen ewigen ZEIT.

Ein Zusammenhang, der nur für Menschen mit der Aufmerksamkeit des Mose verstehbar, „lesbar" ist[12]:

2. Mose 3,2

: Tür Die nach
außen hin aufgeht (Ein
brennendes Blatt) Lösch nicht
das arme Licht während
sich Zeit aus der ZEIT
bricht Nur lesbar
– dem Mose

Mit der gleichen Bestimmtheit geht auch Thümlers Kurzgedicht mit der Überschrift o. T., also „ohne Titel", von einer christlichen Grundüberzeugung aus. Es behauptet, die Verzweiflung sei unter Umständen nur einen „Wimpernschlag weit" entfernt. Ebenso aber auch das Wunder des (wieder groß geschriebenen, das heißt übermenschlichen) ERBARMENS. Dieses bestehe darin, daß wir, die wir uns vielleicht schuldig sprechen und verachten wollen, mit den erbarmungsvollen Augen Gottes sehen dürfen[13]:

o. T.

nur einen Wimpernschlag weit:
die Verzweiflung

zu preisen bleibt
das Wunder
ERBARMEN
uns zu sehen
wie Gott
uns sieht

Ralf Rothmann: „Gebet in Ruinen"

Ralf Rothmann, geboren 1953, formuliert, wenn er vom Glauben spricht, weder Epigramme noch metaphysische Gleichnisse, sondern eher – wie der Titel seines zweiten Gedichtbands es ausdrückt – ein „Gebet in Ruinen". Es sind die Trümmer eines Lebens, das zerrissen ist zwischen der Sehnsucht nach utopischem Glück und der Ernüchterung durch Arbeitsalltag und enttäuschte Liebe, und das sich in die Sackgassen der Sexgier und des Sichbetrinkens verirrt. Wenn Rothmann von solcher Not spricht, stimmt er nicht in den intellektuellen Grundsatz-Pessimismus ein, der beispielsweise Paul Wühr sagen läßt, Leben sei für einen denkenden Menschen eine Zumutung. Dazu ist Rothmann, der im Ruhrgebiet aufwuchs, nach der Volksschulzeit eine Maurerlehre machte und sich mit Gelegenheitsjobs als Taxifahrer,

Drucker, Krankenpfleger und Koch durchschlug, zu nah am Leben. Was er in seinen Gedichten schreibt, wirkt ebenso echt, wie seine Romane über das Leben im Ruhrgebiet und in Berlin.

Im Rückblick auf zertrümmerte Lebensentwürfe wagt er, der nach eigener Aussage katholisch erzogen wurde, das „Gebet in Ruinen". Endeten die Rückblicke auf vergeudetes Leben in seinem ersten Gedichtband „Kratzer und andere Gedichte" noch düster mit einem Gebet um den eigenen Tod[14], und stehen auch in seinem zweiten lyrischen Werk noch Zeilen wie: „Durch wieviel Rattenlöcher kriechen, / um zum Engel zu gelangen, / der mich versöhnt mit Licht und Glück", so ist dort die Perspektive doch hoffnungsvoller und ermöglicht sogar den „Psalm Meier", der mit den Zeilen beginnt: „Lobe ihn, meine Seele, preise ihn mit aller Kraft, / mit der Faust in der Tasche und dem / Totenschein in der Faust." Dazwischen blickt das lyrische Subjekt in dem Gedicht „Engel des Abgrunds" kritisch auf einen Lebensabschnitt zurück, in dem es meinte: „Glück ist eine Frage der Politur", des schönen Scheins. Wo es viel Kraft vergeudete, um sich – trunksüchtig – „durch den Flaschenhals zu zwängen". Vom Alter her betrachtet, ohne Zähne im Mund, kann es sich darüber nicht mehr wie früher mit einem leichten „Zu spät" – ein Thema, dem ein weiteres Gedicht gewidmet ist – hinwegsetzen. Der Sprecher bittet: „Vergib mir." Vielleicht meint er damit sich selbst, wie im „Psalm Meier": „Vergib dir deine früheren Wege, / dein billiges, dreckiges Schaumstoff-Leben." Vielleicht denkt er aber auch an eine frühere Partnerin. Nun entfaltet er als Erkenntnis, die ihm erst spät kam, in sechs Zeilen eine spirituelle Sicht der körperlichen Liebe. Sie wurzelt in dem Glauben, daß Gott seine Zuwendung auch durch erotische Beziehungen mitteilen will, was diesen den Sinn eines Ja zu seiner Schöpfung verleiht und sie über eine bloß egoistische Gier erhebt. Die Altersvision endet damit, daß er wie ein Toter auf seinem Grab steht, nach Glück und Orientierung, „nach Sternbildern" sucht, und wenigstens in den Schneeflocken einige „Splitter des Lichts" empfängt[15].

Engel des Abgrunds

In den weißen Augen einer Winterstunde,
fahl vor Angst und ohne Mantel: Ich ging aufrecht,
doch der Stolz klirrte wie Lufteis unter den Sohlen.
Ausgehöhlt von meinem Unglauben, war ich hoffnungsvoll
gegen Honorar und halb verrückt vor Sehnsucht nach
Wahrhaftigkeit, einem einzigen Wort, das mich in die
Sterne reißt. Aber ich dachte ernsthaft, Glück ist eine
Frage der Politur, und vergeudete viel Kraft damit,
mich durch den Flaschenhals zu zwängen. Nun ist es
vorbei. Nun habe ich keine Zähne mehr im Mund,
um glaubhaft zu lachen über mein ewiges Zu spät.
Vergib mir. Ich wußte nicht, wie einfach alles ist.
Ich wußte nicht, daß Gott uns meint und wir
ihn erhören, wenn wir uns lieben, die Schrift

erfüllen und Zeichen setzen mit unseren Körpern.
Ich wußte nicht, daß er uns anfleht mit jedem
Rosenblatt und ein einziges kleines Ja
das Weltall im Gleichgewicht hält. – Ein Toter längst
stehe ich auf meinem Grab und suche nach
Sternbildern in der Nacht. Doch es schneit.
Als fielen mir Splitter des Lichts ins Gesicht,
das mir einst liebend die Farbe gab.

Richard Exner: „Daß Gott das aushält"

Von den Lyrikern, die sich zu spirituellen Themen äußern, weist kaum einer ein so breites Spektrum an säkularen und geistlichen Motiven auf wie der 1929 geborene *Richard Exner*. In einem evangelischen Elternhaus in Darmstadt aufgewachsen und während seiner jahrzehntelangen Lehrtätigkeit in Kalifornien zu einem Freund der Benediktiner in Valyermo geworden, hat er sich seit Mitte der 80er Jahre immer öfter mit religiösen Inhalten beschäftigt. Diese Texte beschreiben, wie er dem „unaufhaltsam jagenden Gott" begegnet in der Liebe, in einer Winterlandschaft, am Weihnachtsfest, nach einer schweren Operation oder im Gedenken an die toten Kinder der Atomkatastrophe von Tschernobyl.

Das Gedicht „Bukarest" bezeugt Exners Sensibilität sowohl für die intensiv erlebte Gegenwart Gottes als auch für menschliches Leid. Nicht weit entfernt vom Palast des früheren Diktators Nicolae Ceausescu sieht der Erzähler, wie der Mönch Sofian Beichte hört. Beim Blick auf die fast erstickende Stadt möchte er das Kreuz schlagen, und denkt dabei an Christus, der ans Kreuz geschlagen wurde. Ihn spürt er neben sich und faßt wohl das Beichthören von Vater Sofian als Ausdruck von Jesu Erbarmen mit allen Menschen auf. Den Gekreuzigten empfindet er nun wie „fließendes Licht". Denkt aber gleichzeitig an die vielen Toten und ihre Mörder. Trauer und Gottesnähe gehen hier zusammen, und er wundert sich: „Daß Gott das aushält" – er, der am Unrecht der Menschen am meisten leidet[16].

BUKAREST

Keine fünfhundert Meter
vom Monsterpalast des
unseligen Nicolae Ceausescu
hört in der Kapelle des
kleinen Klosters Antim
ein sehr alter Mönch
Beichte bis spät in den Abend.

...
Auf dem Hügel gegenüber
leuchten in der Kirche

des Patriarchats
die Ikonen.
Dazwischen erstickt
im Sommer die Stadt im
Rauch ihres unablässigen
Verkehrs.

Das Kreuz schlagen
und ans Kreuz geschlagen
werden.

Ich spüre dich
neben mir und schaue
noch immer auf
das Gesicht des
Vaters Sofian.

An jenem Abend
sah ich zum erstenmal
in meinem Leben
fließendes Licht.

Und die vielen Toten?
Und das Blut an den Händen
der Lebenden?

Und einen Stein-
wurf entfernt dieses
Licht.

Daß Gott das aushält.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. diese Zs. 222 (2004) 127–137.
[2] U. J. Beil, Aufgelassene Archive. Gedichte (Köln 1998) 57–59. [3] Ebd. 33–38.
[4] A. Senser, Großes Erwachen. Gedichte (München 1999) 100.
[5] H. Hartung, Auf den Grund gegangen. Armin Sensers Gedichte vom großen Erwachen, in: FAZ, 31.8.1999, 30.
[6] Senser (A. 4) 103–107, 107.
[7] A. Senser, Jahrhundert der Ruhe. Gedichte (München 2003) 71f. In einer früheren Fassung in: „Akzente", 49/2002, 330 hieß der Titel: „Kirchen" und der Untertitel: „St. Michael on the Marsh (1936–1939), Ljubljana, Joze Plecnik". Damit waren Ort, Bauzeit und Architekt der Kirche benannt. A. Senser hat obenstehender Interpretation zugestimmt.
[8] R. Deckert, Gedächtnisraum Gedicht. Gespräch mit Christian Lehnert, in: neue deutsche literatur 51 (2003) Sept./Okt. 64–79. [9] Ch. Lehnert, Der gefesselte Sänger. Gedichte (Frankfurt 1997) 70.
[10] Ders., Finisterre. Gedichte (Wien 2002) 57. [11] Ders., Der Augen Aufgang. Gedichte (Frankfurt 2000) 101f.
[12] W. Thümler, Gedichte, in: Zwischen den Zeilen 10 (1997) 156.
[13] Ders., Über die lange Horizontale. Gedichte (Münster 1995) 16.
[14] R. Rothmann, Kratzer u. andere Gedichte (Frankfurt 1991) 77f. (1. Aufl. Berlin 1984).
[15] Ders., Gebet in Ruinen. Gedichte (Frankfurt 2000) 25.
[16] R. Exner, Die Zunge als Lohn. Gedichte 1991–1995 (Stuttgart 1996) 30f.

Umschau

Die Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung

Antwort an Albert Keller

Albert Keller hat in dieser Zeitschrift (Offene Fragen zur Schwangerenberatung, 221, 2003, 721 f.) Rom und die deutschen Bischöfe heftig angegriffen, weil sie in der Schwangerschaftskonfliktberatung der katholischen Kirche seit 2001 keine Beratungsscheine mehr aushändigen. Seine Kritik gipfelt in dem ungeheuerlichen Vorwurf, die kirchlichen Amtsträger würden in Kauf nehmen, „daß infolge ihrer Entscheidung mehr Kinder abgetrieben werden als ohne sie". Sie hätten deshalb die Abtreibungen zu verantworten. Gleichzeitig wird der Verein „Donum Vitae" dafür gelobt, den abtreibungswilligen Schwangeren die Hilfe zukommen zu lassen, die die Kirche nach Kellers Meinung verweigert. Deshalb sei dieser Verein gleichsam die wahre Kirche, in der der Geist weht, dem sich die Amtsträger versperren. Die Mündigkeit der Laien wird hier dreist der Feigheit und Amoralität der Amtsträger entgegengestellt, die um der „Kirchenräson" und um eines fragwürdigen Images willen den Tod von Tausenden von Kindern in Kauf nähmen. Jedem vernünftigen und gut katholisch denkenden Menschen, so unterstellt es Keller, müsse somit klar sein, daß man die Kirche nicht „ihren Amtsträgern überlassen sollte".

Außer den alten Beschuldigungen bringt Keller leider keine neuen Argumente. Die Debatte um den besten Weg des kirchlichen Zeugnisses, die von beiden Seiten mit guten Gründen geführt worden war, ist durch die Entscheidung des Papstes abgeschlossen. Obwohl ich an der Auseinandersetzung nicht als Bischof beteiligt war, muß der pauschale Vorwurf, die Bischöfe Deutschlands hätten sich am Tod von ungeborenen Kindern schuldig gemacht und würden durch den Gehorsam gegenüber dem Papst weiterhin täglich Blutschuld auf sich laden, in aller Deutlichkeit zurückgewiesen werden.

Wer sich katholisch nennt, muß sich zu eigen machen können, was das Konzil über den religiösen Gehorsam in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre gegenüber dem Lehramt der Kirche sagt (vgl. LG 25), ganz abgesehen von den Fragen der menschlichen und christlichen Umgangsformen, die auch bei strittigen Themen zu wahren sind.

In Kellers Kritik an der kirchlichen Ablehnung des Beratungsscheines in der Schwangerschaftskonfliktberatung mischen sich falsche sowie unbeweisbare Tatsachenbehauptungen und fragwürdige moraltheologische und ekklesiologische Ansätze. Die erste falsche Tatsachenbehauptung: die katholische Kirche sei aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung ausgestiegen. Die katholische Kirche ist *nicht* aus dem Beratungssystem ausgestiegen – auch nicht aus dem staatlichen, das ja nicht nur die nachweispflichtige Beratung nach § 5 des Schwangerschaftskonfliktgesetzes, sondern auch die allgemeine, nicht nachweispflichtige Schwangerenberatung nach § 2 des Schwangerschaftskonfliktgesetzes vorsieht, die ausdrücklich auch Beratungen in Konfliktfällen einschließt. Die Kirche berät also weiter – auch in Konfliktfällen! Sie hilft abtreibungswilligen Schwangeren, eine Zukunft mit ihrem Kind zu finden – durch menschliche Zuwendung, fachlichen Rat, seelsorgerlichen, psychologischen und juristischen Beistand und materielle Hilfen.

Die zweite falsche Tatsachenbehauptung: die deutsche Beratungsregelung sei im Vergleich mit den Praktiken der Abtreibung in anderen Ländern „das geringere Übel". Gewiß ist in einer Reihe von Ländern der Schutz des Lebensrechts ungeborener Kinder noch schlechter als in Deutschland, aber er ist in einer ganzen Reihe von Ländern auch wesentlich besser als in Deutschland.

Die dritte häufig und auch von Keller vorgebrachte, aber unbewiesene und unbeweisbare Tatsachenbehauptung: der Scheinberatung von Donum Vitae sei es allein in Bayern gelungen, in den vergangenen beiden Jahren über 3000 Frauen zu ermutigen, „doch noch ja zu ihrem Kind zu sa-

gen". Wie diese Zahl errechnet wird, bleibt Kellers Geheimnis. Es wird gewiß immer einzelne Fälle geben, in denen abtreibungswillige Schwangere in der Beratung zur Annahme ihres Kindes umgestimmt werden können – in der Scheinberatung wie in der Beratung ohne Schein. Aber niemand hat je eine Zahl zuverlässig nachweisen können. Aber selbst wenn die Zahl 3000 gerettete Kinder realistisch wäre, wirft dies bei den rund 10000 Konfliktberatungen von Donum Vitae im genannten Zeitraum in Bayern sofort die Frage auf: Wo bleiben die anderen 7000 Kinder?

Diese Fragen zwingen zur Auseinandersetzung mit dem moraltheologischen Ansatz Kellers. Die für ihn „allein entscheidende Überlegung" sei die Frage, auf welchem Weg „die meisten abtreibungsgefährdeten Kinder gerettet werden können". Diese Frage aber führt in die Falle der utilitaristischen oder konsequenzialistischen Moral, die davon ausgeht, daß es keine in sich schlechte Handlung gibt, daß vielmehr erst die Prüfung der Handlungsfolgen oder des „Nutzens" darüber entscheidet, ab die Handlung gut oder schlecht war. Die Handlungsmaxime, wonach der gute Zweck die Mittel rechtfertige, ist mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Dem Konsequenzialismus kann man nicht nur mit der Enzyklika Johannes Pauls II. „Veritatis Splendor" (1993, Nr. 79–83) und letztlich mit dem Apostel Paulus (Röm 3, 8) entgegenhalten, daß man nicht Böses tun darf, damit Gutes entsteht, sondern auch mit dem im lutherischen Bekenntnis erzogenen, sozialdemokratischen Rechtsphilosophen und Politiker Gustav Radbruch (1878–1949): „Glaube niemand, daß es ihm gelingen werde, durch Teilnahme am Bösen Schlimmeres zu verhüten. Dies Experiment ist oft genug gemacht worden und oft genug mißlungen, ist auch oft genug ein bloßer Vorwand feiger Nachgiebigkeit gewesen."

Was schließlich die ekklesiologische Position betrifft, so hat Keller gewiß recht, wenn er sagt, die Kirche sei weder Selbstzweck noch mit dem Kollegium der Bischöfe, das Keller abschätzig „Amtskirche" nennt, gleichzusetzen. Aber wenn er den katholischen Glauben bezüglich des Wesens und der Sendung der Kirche annimmt, dann könnte er sich nicht derart unqualifiziert über das Lehramt der Kirche äußern. Die Kirche hilft mit ihrer Beratung Schwangeren und deren Kindern. Sie lehnt indes ein System ab, das die Beratungsstellen, die zur Annahme des ungeborenen Lebens beraten sollen, in den Vollzug eines Gesetzes einbindet, das die Tötung unschuldiger Menschen zuläßt.

Johannes Paul II. hat sich in den 25 Jahren seines Pontifikates ebenso wie die deutschen Bischöfe seit 33 Jahren unermüdlich für den Lebensschutz der ungeborenen Kinder eingesetzt. Albert Keller sollte sich im Interesse des gemeinsamen Einsatzes für das Leben der Ungeborenen von seinen unglaublichen Anschuldigungen gegen die deutschen Bischöfe distanzieren.

† *Gerhard Ludwig Müller*
Bischof von Regensburg

Antwort an Bischof Gerhard Ludwig Müller

Wer den Beitrag von Bischof Gerhard Ludwig Müller liest, ohne das Editorial zu kennen, auf das er sich bezieht, wird, fürchte ich, einen völlig falschen Eindruck davon bekommen, als ob da vor allem eine Attacke gegen die deutschen Bischöfe vorgetragen werde. Die Bischöfe werden im ganzen Editorial überhaupt nicht genannt, nur ein einziges Mal ist von den kirchlichen Amtsträgern die Rede, zu denen die Bischöfe gewiß gehören. Aber das Interesse des Artikels gilt nicht ihnen, sondern den von Abtreibung bedrohten Kindern. Dabei gebührt den Bischöfen im Kampf gegen die Abtreibung ebenso aller Beistand, wie dem von kirchlichen Laien getragenen Verein „Donum vitae".

Befremdlich ist, daß die Bischöfe von Kardinal Joseph Ratzinger gedrängt werden, Schritte gegen eine kirchliche Unterstützung von Donum vitae zu unternehmen. Diesen Verein zu unterstützen ist freilich Absicht des beanstandeten Editorials. Keinesfalls aber sollte irgend jemand darin schuldig gesprochen werden. Falls bei jemandem dieser Eindruck entstanden ist, hoffe ich ihn mit den folgenden kurzen Ausführungen korrigieren zu können.

Das Editorial stellte – „gerade auch an die Kirche" – drei Fragen zur Abtreibung, auf die ich auch in dem Artikel von Bischof Müller keine Antwort finde. Stattdessen wirft er mir „falsche sowie unbeweisbare Tatsachenbehauptungen"

vor. Deren erste sieht er in dem Satz: „die katholische Kirche sei aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung ausgestiegen". Das sei falsch, weil das staatliche Beratungssystem „nicht nur die nachweispflichtige Beratung nach § 5 des Schwangerschaftskonfliktgesetzes" vorsehe. Die Tatsache, daß die Kirche keine Beratung gemäß diesem Paragraphen mehr vornimmt, bezeichnet nun aber der gegenwärtige Sprachgebrauch, der sich auch in zahlreichen kirchlichen Verlautbarungen bis hin zu Nachrichten in Radio Vatikan nachweisen läßt, als Ausstieg aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung. Es mag ein verständliches und nicht unbegründetes Anliegen von Bischof Müller sein, diesen Gebrauch zu ändern, obwohl das schwierig sein dürfte. Solange das aber nicht gelungen ist, wird eine Mehrheit wohl eher seine Feststellung, die Kirche sei nicht aus dem staatlichen Beratungssystem ausgestiegen, als „falsche Tatsachenbehauptung" betrachten, zumal er selbst später anmerkt, die Kirche lehne ein solches Beratungssystem ab.

Eine zweite „falsche Tatsachenbehauptung" sieht er in der Feststellung, die deutsche Beratungsregelung sei im Vergleich mit den Praktiken der Abtreibung in anderen Ländern das geringere Übel. Er hätte recht, wenn von allen anderen Ländern die Rede wäre, so aber entzieht er seinem Vorwurf selbst den Boden wenn er einräumt: „Gewiß ist in einer Reihe von Ländern der Schutz des Lebensrechts ungeborener Kinder noch schlechter als in Deutschland."

Als dritte Aussage greift er die Feststellung an, allein in Bayern sei es Donum vitae in den vergangenen zwei Jahren gelungen, über 3000 Frauen zum Austragen ihres Kindes zu bewegen; und er fügt hinzu: „Wie diese Zahl errechnet wird, bleibt Kellers Geheimnis." Dieses Geheimnis ist leicht zu lüften. In einem durchaus nicht geheimen Schreiben von Donum vitae in Bayern vom 8. September 2003 heißt es wörtlich: „Auf der sicheren Seite gerechnet leben inzwischen über 3000 Kinder in Bayern, weil die Frauen, ermutigt durch die vermittelten Hilfen, doch noch Ja zu ihrem Kind sagen konnten, obwohl sie in die Konfliktberatung nach § 219 StGB kamen, um den Beratungsschein zu erhalten." Falls Bischof Müller Gründe hat, an dieser Feststellung zu zweifeln oder über andere Zahlen verfügt, sollte er dies offen legen, sonst setzt er sich einem seiner Formulierung nachgebildeten Kommentar aus: „Warum er eine solche Erfolgsmeldung nicht begrüßt, bleibt sein Geheimnis."

Seinen Vorwurf eines moraltheologischen „Konsequenzialismus", wonach man Böses tun dürfe, damit Gutes entstehe, gründet er auf meine Aussage: „Die allein entscheidende Überlegung müßte doch sein, auf welchem der gangbaren Wege die meisten abtreibungsgefährdeten Kinder gerettet werden können." Allerdings unterschlägt er das für diese Frage ausschlaggebende Wort „gangbar". Gerade die „bösen" Wege zählen für mich nicht zu den gangbaren Wegen.

Sein Anliegen, die deutschen Bischöfe gegen „unglaubliche Anschuldigungen" in Schutz zu nehmen, billige ich rundweg. Nur habe ich solche nicht erhoben, wie eine genauere Lektüre meines Editorials zeigt. Auf die auch mich bedrängendste der drei Fragen, wer die infolge des kirchlichen Ausstiegs aus der „Scheinberatung" zusätzlich abgetriebenen Kinder auf sein Gewissen nehme, habe ich nämlich keineswegs geantwortet: „Die Bischöfe!", sondern gefordert, diese Frage müsse sich jeder mündige Christ selbst stellen. Und ich habe noch eigens hinzugefügt, der Christ könne sein Gewissen nicht delegieren, auch nicht „an übergeordnete Stellen"; das heißt doch auch, er dürfe seine Verantwortung nicht auf die Bischöfe abwälzen, um sich mit einer Schuldzuweisung an die aus seiner eigenen Verpflichtung im Kampf gegen die Abtreibung freizukaufen. Bischof Müller schreibt gegen Ende seines Beitrags dankenswerterweise vom „Interesse des gemeinsamen Einsatzes für das Leben der Ungeborenen". Dieses Interesse teile ich mit ihm und hoffe, daß nicht bei gewiß bleibenden Meinungsverschiedenheiten bedauerliche Zwistigkeiten zwischen Christen diesen gemeinsamen Einsatz erschweren.

Albert Keller SJ

BESPRECHUNGEN

Philosophie

GOLLER, Hans: *Das Rätsel von Körper und Geist.* Eine philosophische Deutung. Darmstadt: Primus 2003. 176 S. Br. 14,90.

Das dem Menschen am meisten Vertraute ist das eigene Erleben. Was es ist, weiß jeder unbezweifelbar von sich selbst her. Die Funktionsfähigkeit der Sinnesorgane vorausgesetzt, muß niemandem erklärt werden, was es heißt, etwas zu betasten, zu sehen, zu hören, zu riechen oder zu schmecken. Ebenso unmittelbar wissen wir um die körperlichen bzw. um die seelischen Zustände, in denen wir uns befinden. Dazu gehören Hunger und Durst, aber auch Zustände, wie: sich freuen, traurig oder gelangweilt oder erregt sein, etwas zu planen, zu handeln bzw. sich für etwas entscheiden. Dies alles ist durch entsprechendes Erleben begleitet.

Doch warum gibt es Erleben? Wie hängt unser Empfinden mit dem Körper, genauer mit dem Gehirn zusammen? Daß hier ein Zusammenhang besteht, ist unbezweifelbar. Aber was Neurowissenschaftler vom Gehirn berichten, sagt noch nichts darüber, wie es ist, etwas zu erleben. Bewußtsein als Wissen um das Selbst gibt es nur aus der Perspektive des erlebenden Subjekts, von außen kann es nicht beobachtet werden. Ist es möglich, Bewußtsein aus materiellen Bedingungen herzuleiten? Wie entstehen aus Gehirnprozessen Gedanken, Gefühle, Willensentschlüsse? Können materielle Prozesse Bewußtsein hervorbringen?

Hans Goller möchte den Leser diesbezüglich über den Stand der heutigen Forschung informieren. Es geht ihm aber nicht nur um Information. Indem er die verschiedenen Lösungsvorschläge darstellt, zeigt er überzeugend auf, daß eine Lösung des Rätsels der Subjekthaftigkeit des Erlebens noch längst nicht in Sicht ist.

Das erste Kapitel (9–32) führt in die Fragestellung ein. Im Alltag sind wir überzeugt, daß Körperliches und Seelisches unser Erleben prägen und einander beeinflussen. Wir verwenden zur Beschreibung beider Phänomene verschiedene Begriffe. Trotzdem erleben wir uns als eine Person, die ein Leben lang mit sich identisch bleibt. Die Hirnforschung versucht, unser Erleben und Verhalten als Ergebnis der Aktivität der Nervenzellen zu begreifen. Sie kann jedoch prinzipiell nicht mehr leisten, als mentale Phänomene mit Gehirnprozessen zu korrelieren. Deshalb hat bisher kein Mensch die leiseste Ahnung davon, wie aus Gehirnaktivität bewußtes Erleben entsteht. Bewußtes Erleben meint alle inneren Prozesse und Zustände, die nur der Selbstbeobachtung zugänglich sind. Es ist subjektiv, privat und unräumlich; es ist an die Erste-Person-Perspektive gebunden.

Kapitel II (33–71) behandelt die neurobiologischen Grundlagen des Erlebens und des Verhaltens. Beispiele illustrieren, wie sehr Denken, Fühlen, Wollen, Erinnern und Persönlichkeit von einem intakten Gehirn und einem gesunden Organismus abhängen. Doch gibt es nach heutigem Wissen keinen Punkt im Gehirn, an dem alle Informationen zusammenlaufen. Die Neurowissenschaften haben die Vorstellung von einer Zentralinstanz verworfen.

Kapitel III (72–89) stellt jene Deutungen des Körper-Geist-Verhältnisses dar, die den philosophiegeschichtlichen Hintergrund der gegenwärtigen Debatte bilden: die dualistischen Position von Platon und Descartes sowie die eher naturalistische Position von Aristoteles und Thomas von Aquin.

Die Kapitel IV bis VI erörtern die zeitgenössischen Deutungen des Körper-Geist-Verhältnisses. In Kapitel IV (90–109) geht es um die Wechselwirkungstheorie und um den psychophysischen Parallelismus. Kapitel V (110–124) stellt die materialistischen Deutungen dar; das sind die materialistische Identitätstheorie und der eliminative Materialismus. Schließlich wird in Kapitel VI (125–133) der zur Zeit populäre Funktionalismus behandelt, nach dem der Geist sich zum Körper so verhält wie Software und Hardware in einem Computer.

Kapitel VII (134–150) mit dem Titel „Grenzen des Verstehens" versucht eine Auswertung.

Betont wird die Einheit von Körper und Geist, die für uns im Alltag selbstverständlich ist. Es folgt die Feststellung: „Die gegenwärtigen Deutungen des Körper-Geist-Verhältnisses kennen die Selbstverständlichkeit der körperlich-geistigen Einheit unseres Bewußtseins nicht. Ihnen gelingt es nicht, dem Phänomenen Einheit und Ganzheit unseres Erlebens gerecht zu werden" (134). Die Wechselwirkungstheorie kommt unserem Alltagsverständnis am nächsten. Weil sie aber strikt zwischen Körperlichem und Geistigem trennt, erklärt sie nicht, wie Körper und Geist einander kausal beeinflussen. Der psychophysische Parallelismus trennt auch scharf Körper und Geist und leugnet jede gegenseitige Beeinflussung. Nach dem Epiphänomenalismus ist das bewußte Erleben eine einflußlose Begleiterscheinung der Gehirnvorgänge. Die materialistische Identitätstheorie reduziert Bewußtsein auf neuronale Prozesse und für den eliminativen Materialismus gibt es Erleben und Bewußtsein eigentlich gar nicht. Für den Funktionalismus sind mentale Vorgänge abstrakte funktionale Zustände, die materiell auf verschiedene Weise zu realisieren sind. Die Erlebnisqualität mentaler Zustände wird nicht berücksichtigt.

Das Bewußtsein ist und bleibt ein Rätsel. Das ist die wohltuend klare und argumentativ begründete Stellungnahme des Autors, der ein lesenswertes und angesichts der heutigen Wissenschaftsgläubigkeit bedeutendes Buch vorgelegt hat. *Béla Weissmahr SJ*

Interreligiöser Dialog

Gutheinz, Luis: *China im Aufbruch.* Kultur und Religionen Chinas und das Christentum. Frankfurt: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2001. 201 S. (Theologie Interkulturell. 10.) Br. 17,80.

Der österreichische Jesuit Luis Gutheinz (geb. 1933) ist seit 1974 Professor der Theologie an der Theologischen Fakultät der katholischen Furen-Universität in Taibei, Taiwan. Seit 1992 lehrt er auch an den Priesterseminaren in der Volksrepublik China. Er gehört zu den profiliertesten Theologen im chinesischen Raum. Seine Biographie bildet gewissermaßen auch den Hintergrund dieses Buchs, das eine Wiedergabe der Vorlesungen ist, die er als Gastprofessor für Theologie Interkulturell im Jahr 2000 am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt gehalten hat.

Den zehn Vorlesungen entsprechen die zehn „Schritte" bzw. Kapitel, aus denen sich das vorliegende Buch neben den Vorworten des Herausgebers und des Autors, einem Schlußwort, einer Bibliographie und einer Tabelle mit den Transkriptionen der chinesischen Zeichen zusammensetzt. Der Schwerpunkt liegt „auf der christlich-theologischen Auseinandersetzung mit der Kultur und der Religion des erwachenden Riesen China" (17). Gutheinz möchte „dem Geheimnis Chinas" näher kommen – mit dem Ziel, Leser zu befähigen, „mit der Wirklichkeit, die wir China nennen, als moderne Menschen am Beginn des 3. Jahrtausends zu leben" (18). Darüber hinaus möchte er die Angst vor der „gelben Gefahr" nehmen und das Bewußtsein „vom gelben Segen und von der gelben Herausforderung" stärken (ebd.).

In einem ersten Schritt stellt Gutheinz unter der Überschrift „Wie sieht China sich selbst?" (21–35) drei Bilder Chinas vor: China als „ein großes und starkes Land", als ein „Volk und Land voller Spannungen" und „auf der Suche nach seiner religiöser Seele". Neben statistischen Angaben werden allgemeine Aussagen über die aktuelle Lage Chinas und seine „religiöse Seele" gemacht. Im zweiten Schritt geht es um den „Westen in chinesischer Sicht" (37–53). Der Verfasser entwirft hier das facettenreiche chinesische Bild vom Westen als „Quell-Land" echter Wissenschaftlichkeit und Demokratie, als Kolonialmacht, als „Ursprungsland" des Christentums, als „Geburtsstätte" des Marxismus und Kommunismus und schließlich als Partner in einer vernetzten und globalisierten Welt. Im dritten Schritt erfolgt „ein Blick in die Geschichte Chinas und die Entwicklungen seit

der Gründung der Volksrepublik China 1949" (55–68). Im „Telegrammstil" (55) stellt der Verfasser hier einige Daten der chinesischen Geschichte vor, die ein „tieferes und kohärenteres Verständnis Chinas" (ebd.) ermöglichen sollen.

Im vierten und fünften Schritt geht es Gutheinz darum, dem Leser „die chinesische Kultur und Denkwelt näher zu bringen" und „etwas hinter die Kulissen ... zu schauen, um die Leitfäden und tragenden Muster dieser reichen und selbstbewußt in sich ruhenden Kultur und Denkwelt in ihrer Ganzheit, Kohärenz und auch spannungsgeladenen Vielfalt besser zu verstehen" (69). Er bespricht kurz die chinesische Kunst und Denkweise sowie die menschliche Gesellschaft als Abbild der kosmischen Ordnung (70–81), gefolgt von einer „gerafften" (88) Darstellung des Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus in ihrer Geschichte und gegenwärtigen Bedeutung (83–108).

„Der historische Umbruch Chinas in der globalisierten Welt von heute" ist das Thema des sechsten Schrittes (109–124). Dabei handelt es sich um einen Versuch, „die Begegnung der chinesischen Kultur, Denkwelt und Religion mit der heutigen Welt" in „Streiflichtern" darzustellen und „einen Blick hinter die Kulissen" (120ff.) zu werfen. Hier gilt dem Verfasser Taiwan als „Pilotprojekt" für die chinesische Welt (113). Dann wendet sich Gutheinz im siebten Schritt dem Christentum als einer Herausforderung und einem Segen für China (125–147) zu. Hier kommt die kirchlich-theologische Dimension seiner Vorlesungen zur Sprache.

Die christliche Perspektive entfaltet der Verfasser in drei Punkten: Zunächst in einigen Überlegungen zum Begriff Inkulturation (126–133), wobei er – durchaus originell – das Modell der das chinesische Denken dominierenden *yin*- und *yang*-Harmonie als ein „Schlüsselparadigma zum organischeren Verständnis des Inkulturationsprozesses" anbietet (128f.). Die Darstellung des Christentums als einer Herausforderung für China (134–142) besteht aus Anfragen an die synkretistische chinesische Volksreligion.

Es folgen dann Anfragen an den Konfuzianismus, den Daoismus und den Buddhismus. Vor dem Hintergrund dieser Anfragen stellt Gutheinz das Christentum als „ein(en) Segen für China" dar (142–147), exemplifiziert dies jedoch lediglich an zwei Beispielen: an der von der katholischen Lehre inspirierten buddhistischen Nonne Zhengyan (die „taiwanesische Mutter Teresa") und an dem kleinen Mädchen „Leuchtender Mond". Diese Beispiele lassen Gutheinz nicht zweifeln: „Das Christentum ist ein Segen für China" (147).

China selbst ist jedoch auch, so die Ausführungen des Verfassers im achten Kapitel, eine Herausforderung und ein Segen für das Christentum und die ganze Menschheit. Er formuliert hier „chinesische Anfragen an die bisherige christliche Theologie" (149–165) und betritt damit die „Werkstatt heutiger chinesischer Theologie" (150). Die Fragen an das Christentum stellt der Verfasser von Seiten der Volksreligion, des Konfuzianismus, des Daoismus und des Buddhismus. Obwohl die Erörterungen der einzelnen Teile dieses Kapitels knapp ausfallen, wird sichtbar, daß Gutheinz in diesen theologischen Fragestellungen zuhause ist; hier wird der Leser auch auf die entsprechende weiterführende Literatur hingewiesen.

Im neunten Schritt folgt die Beschreibung der christlichen Kirchen in China (167–186). Der Verfasser wirft einen kurzen und tabellarischen Blick in die Geschichte des Christentums in China, um vor diesem Hintergrund die gegenwärtige Situation und Probleme der christlichen Kirchen darzustellen. Hierin hebt er besonders die Spaltung der Kirche in eine offizielle und eine inoffizielle hervor. Auf die eigentlichen und sehr komplexen Probleme der Kirchen im heutigen China, insbesondere der katholischen Kirche, geht er nicht ein.

Seine Gedankengänge beschließt Gutheinz im zehnten Kapitel mit dem „Ausblick auf die Zukunft: Thesen und Impulse" (187–194). Er stellt hier drei Thesen auf, die dann knapp erörtert werden. Sie lauten: „Die Globalisierung bewirkt einen langsamen Paradigmenwechsel in China; China bewahrt seine Eigenart und Identität; und schließlich, das ‚Reich der Mitte' wird zu einem unter anderen Zentren" (187). Unter den Impulsen nennt der Verfasser insbesondere den interreligiösen und -kulturellen Dialog als dringend geboten.

Der Verfasser will „an das Rätsel China" heranführen und „den chinesischen Menschen dort abholen, wo er heute in seinem Blick auf sich selbst und im Blick auf den Westen steht und auf welchem Boden geschichtlicher Vergangenheit er sich gegründet weiß" (ebd.). Ob ihm dies gelungen ist, muß der Leser selbst entscheiden.

Roman Malek SVD

KHOURY, Adel Theodor: *Mit Muslimen in Frieden leben.* Friedenspotentiale des Islam. Würzburg: Echter 2002. 80 S. Br. 8,80.

Adel Theodor Khoury, katholischer Priester und emeritierter Religionswissenschaftler an der Universität Münster, hat seit Jahrzehnten das christlich islamische Gespräch wesentlich mitbestimmt. In dem vorliegenden Buch befaßt er sich mit der Frage, wie sich der Islam zum Thema Krieg und Frieden verhält und welches Friedenspotential der drittgrößten Weltreligion innewohnt. Die Untersuchung besticht durch ihre profunde und klare Darstellung. Der Autor bindet sich eng an jene islamischen Traditionslinien, die bis heute für alle Muslime bestimmend sind: den Koran, das geoffenbarte Wort Gottes und die Scharia, das religiöse Recht des Islam. In den sechs Kapitel des Buchs gelingt es ihm, die mit der Fragestellung verbundenen komplexen Umstände klar darzustellen, um dann Wege aufzuzeigen, wie ein friedliches Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen zukünftig gewährleisten werden kann.

Das erste Kapitel mit dem Titel „Geschichtlicher Hintergrund: die Anfänge" (7–22) gibt einen kurzen Einblick in die geschichtlichen Zusammenhänge des Propheten Muhammad. Auch wenn dabei „zwischen den historischen Fakten und den legendären Darstellungen" (7) oftmals nur schwer zu unterscheiden ist, gelingt es dem Autor dennoch, eine „einigermaßen gesicherte Kurzbiographie" zu geben. Die Kapitel zwei bis vier (23–70) vertiefen die zentrale Fragestellung anhand der Diskussion einzelner Koransuren, späterer Überlieferungen des Propheten und weiterer Auslegungen. Dabei werden auch kritische Anfragen wie der Aufruf zur Annahme des Islam oder die Pflicht zum Kampf gegen die Ungläubigen diskutiert.

Im fünften und sechsten Kapitel schlägt der Autor die Brücke zur Gegenwart, indem er die ideologischen und politischen Vorstellungen der Islamisten (der Fundamentalisten des Islam) entlarvt und kritisch beleuchtet: „Ihre politische Ideologie läßt den Sinn für die Geschichtlichkeit menschlicher Gesellschaften vermissen; sie pflegen ihre eigenen Vorstellungen absolut zu setzen und ihre Ziele manchmal mit militärischem Eifer zu verfolgen" (60). Solche Vorstellungen haben notgedrungen Auswirkungen auf die Integrationsbemühungen hierzulande und belasten die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen und deren gemeinsame religiöse Grundlagen weltweit.

Besonders wertvoll ist die perspektivische Ermutigung des Autors am Ende des Buchs. Für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen stellt er thesenartig einige Argumente für eine islamische Friedenstheorie zusammen, indem er die Aussagen zeitgenössischer muslimischer Denker diskutiert. Ansätze zu einer solchen Friedenstheorie finden sich nicht nur im Leben des Propheten Muhammad selbst, sondern auch in den ethischen Anforderungen im Koran und der Überlieferung. Dabei legt der Autor zu Recht ein besonderes Augenmerk auf die tolerante Haltung Muhammads während der mekkanischen Zeit (612–622) sowie auf das sogenannte Hudaybiya-Abkommen, ein Friedensabkommen zwischen Muhammad und den Mekkanern aus dem Jahr 628.

Das nützliche und empfehlenswerte Buch leistet selbst einen Beitrag zur Erfüllung des Wunsches, den Khoury am Ende zum Ausdruck bringt: „Es wäre ein großer Gewinn, ... wenn die westliche und die islamische Welt, ... es fertigbrächten, nicht nur nebeneinander, sondern miteinander friedlich und gedeihlich zusammenzuleben" (79).

Wilfried Dettling SJ

GOLEMAN, Daniel: *Dialog mit dem Dalai Lama.* Wie wir destruktive Emotionen überwinden können. München: Hanser 2003. 556 S. Gb. 24,90.

Theologie und Katechismus sprechen nicht über Gefühle, die Verkündigung kaum. Doch die biblischen Erzählungen drücken fort-

während Gefühle aus: von der Paradiesgeschichte bis zum Todesschrei Jesu. Gefühle spielen eine gewichtige Rolle im Leben der Menschen, der sozialen Gruppen, Ethnien, Nationen. Politisch ist man in jüngster Zeit auf destruktive Gefühle aufmerksam geworden: Haß, Gier, Wahn führen zu Gewalt. Psychologen wissen, daß wir andauernd von Gefühlen beeinflußt, gesteuert und mitgesteuert werden. Daß wir Gefühle haben, ist allen bewußt, aber das Bewußtsein von ihnen ist wenig entwickelt.

Die amerikanische Mind and Life-Stiftung versammelt seit 1987 westliche Wissenschaftler und Buddhisten zu Tagungen über die Zusammenhänge von Bewußtsein und Verhalten. Neurobiologen, Gehirnforscher, Philosophen und Psychologen nehmen von westlicher, von buddhistischer Seite der Dalai Lama mit gelehrten Lamas teil. Daniel Goleman dokumentiert die achte Mind and Life-Konferenz im Jahr 2000 in Dharamsala, dem Exilsitz des Dalai Lama.

Dabei ging es um die Fragen: Was können der Buddhismus und die modernen Wissenschaften zum Verstehen der Gefühle beitragen? Wie können Gefühle insgesamt mehr beachtet, destruktive Gefühle wahrgenommen werden? Goleman berichtet über die Gespräche und Atmosphäre der Tagung und schenkt den Diskussionen über Deutungsprobleme aus beiden Kulturen besondere Aufmerksamkeit. Im Westen wird vor allem die kognitive Intelligenz ausgebildet und die emotionale vernachlässigt. Im buddhistischen Bewußtsein sind dagegen Denken und Fühlen prinzipiell nicht getrennt. Was die Griechen „eudaimonia" (Wohlbefinden) nannten, sollte Ziel emotionaler Erziehung sein. Haß, Gier, Wahn heißen die drei destruktiven Hauptemotionen bei den Buddhisten. Haß provoziert Gewalt. Gier führt zur Ichbezogenheit, die den anderen mißachtet. Wahn basiert auf Unwissenheit, Voreingenommenheit, Achtlosigkeit, Desinteresse, Dünkel. Wahn ist auch die „Schamlosigkeit", gewissenlos zu handeln. Die fundamentale Natur des Geistes ist für Buddhisten leuchtend. Haß, Gier, Wahn trüben den Geist.

Gegenüber diesem spirituellen Blick interessieren sich die westlichen Wissenschaftler mehr für die moralische Seite destruktiver Emotionen. Destruktive Bewußtseinszustände sind sowohl geringe Selbstachtung wie übertriebenes Selbstvertrauen (Einbildung), Eifersucht und Neid, mangelndes Mitgefühl, Unfähigkeit zu tieferen menschlichen Beziehungen. Konstruktive Bewußtseinszustände sind Selbstachtung, Selbstwertgefühl, Mitgefühl, Wohlwollen, Gefühle der Integrität, Großmut, Bereitschaft für das Wahre, Gute, Rechte, für Liebe und Freundschaft. Trübende Emotionen schränken unsere Freiheit ein, erhellende befreien.

Golemans Bericht ist manchmal etwas weitschweifig. Doch die sich durchhaltende Aufmerksamkeit und das erklärte Interesse für Gefühle sind wohltuend für in Arbeit und Aktivität stehende Menschen.

Paul Konrad Kurz

Pastoraltheologie

Auf der Suche nach dem Leben begegnet dir Gott. Festschrift f. Karl Frielingsdorf. Hg. v. Agnes Lanfermann u. Heinrich Pompey. Mainz: Grünewald 2003. 285 S. Br. 19,80.

„DON'T WORRY" – so strahlt die Leuchtschrift auf der Kölner Jesuitenkirche Sankt Peter den Leser vom Buchdeckel an. Mit Spannung nimmt man die von der Bergpredigt beleuchtete Festschrift zur Hand, die „Weggefährten und SchülerInnen" Karl Frielingsdorf, dem Frankfurter Pastoralpsychologen und Pastoraltheologen, zum 70. Geburtstag gewidmet haben. 22 Beiträge bilden einen ebenso stattlichen wie bunten Strauß. Er kann hier natürlich nicht in allen Blumen und Blüten ausgefaltet werden, zumal es – wie bei Sammelwerken und Festgaben nicht unvertraut – durchaus Qualitätsunterschiede gibt, manches auch aus der Schublade für Gelegenheiten gezogen erscheint. Als roter Faden dient mir deshalb nicht die vielfach zum Ausdruck gebrachte Rezeption Frielingsdorfscher Ideen; ich greife vielmehr An-

sätze heraus, die auf dem Feld der Lebensarbeit des Geehrten, der Pastoralpsychologie, wegweisende und innovative Gedanken beisteuern.

Ein umfangreicher Artikel des Mitherausgebers *Heinrich Pompey* versucht eine Grundlegung pastoralpsychologischer Theorie und Praxis vom Begriff der Struktur-Analogie her. Indem die angezielte Ana-Logik psychologischer und theologischer „Wirk"-lichkeiten (sic) freilich zugleich als „Kompatibilität" wie als (statistische) „Korrelation" bezeichnet wird und überdies Pastoralpsychologie und karitative Diakonie der Kirche einfach parallelisiert werden, scheint mir der Ertrag für das Gespräch mit der Theologie durch ein Zuviel eher erschwert.

Zu den weiterführenden Betrachtungsweisen gehört die systemisch-konstruktivistische, die unter verschiedenen Blickpunkten entfaltet wird: Wie sich mit den „Augen des Glaubens" (P. Rousselot) Krankengeschichten in Lebensgeschichte verwandeln und Biographien konstruieren lassen, macht *Martin Ferel* plausibel (ohne auf evidente Zusammenhänge mit der modernen Psychoanalyse hinzuweisen). *Angelika* und *Joachim Eckart* beleuchten die Ehe unter dem systemischen Aspekt der „bezogenen Individuation" (H. Stierlin). *Margarete Hecker* zeigt, wie Familienrekonstruktion in Ost- und Westdeutschland systemisch und differenziert angegangen werden kann – behutsamer und ideologiefreier als bei Bert Hellinger.

Wie systemisch konzipierte Organisations- und Personal-Entwicklung für die Kirchenbildung sich als unabdingbar erweisen, legt *Martin Lörsch* unter dem Titel „Heimatsuche in mobiler Gesellschaft" einleuchtend dar. Während er sich für die kairologischen Aspekte auf abstrakte Konzepte wie „Kommunikationspastoral der Zwischenräume" (M. N. Ebertz) beschränkt (Was wäre eine nicht-kommunikative Pastoral?), verhindert die Kürze leider, die Operationalisierung der theologischen Kriterien (am Beispiel der Pastoralentwicklung in der Trierer Innenstadt) inhaltlich aufzuweisen.

„Lebensförderlichen Perspektiven" geht *Joachim Eckart* im Sinn der Schlüsselwortmethode Frielingsdorfs im Blick auf das kirchliche Leitungsamt nach. Auch bei der hier ins Auge gefaßten partnerschaftlichen „Ermöglichungspastoral", die auf Subjektkompetenz zur Selbst-Organisation des Lernens zielt, könnte man auf Vorläufer hinweisen, die nicht erst bei der modernen Berufsbildung (R. Arnold) einsetzen, sondern bei Sokrates anfangen und bei Winnicott entwicklungspsychologisch längst formuliert sind. Spannend ist jedoch die Verbindung mit der konziliaren Volk-Gottes-Struktur, die als „Fundamentalprinzip" für eine synodale „Gemeindeleitung in Gemeinschaft" (Bischof H. Mussinghoff) geeignet ist, die „unhaltbar gewordene monarchische" Gestalt zu überwinden.

Interessante Brücken schlagen verschiedene Ordensmitbrüder, indem sie „Ignatius als Dramaturg" lesen (*Christoph Kentrup*) oder das „Klassische Psychodrama im Rahmen der spirituellen Übungen nach Ignatius" (*Eckhard Frick*) aufgreifen und praktisch miteinander verbinden. Ein schönes Beispiel, wie Theologie im Gespräch mit psychologischen Zugängen zu biblischen Texten sich befruchten läßt, bietet *Erhard Kunz* (Essen vom Baum des Lebens).

Ein zweiter, stärker inhaltlicher roter Faden der Festschrift könnte lauten: „Pastoralpsychologie und Spiritualität". Das erscheint mir aber eher ein programmatisches Desiderat, als schon wirklich angegangen zu sein. Zum einen wird „Spiritualität" im Interview von *Agnes Lanfermann* und *Hermann Kügler* mit Karl Frielingsdorf (17–30) zu sehr im Sinn von „ecclesial correctness" als hochschul- und kirchenpolitischer Begriff ausgegeben, und auch die Rezeption der Psychoanalyse bleibt theologisch zu stark im Problemfeld Determinismus/Entscheidungsfreiheit befangen. Zum andern benennt *Klemens Schaupp* für die „Geistliche Begleitung psychisch kranker Menschen" faszinierende Aufgaben, um die Verbindung von Pastoralpsychologie und Spiritualität aufzuweisen; mit „Warten lernen in Geduld", „Gespür der Verbundenheit" und „sense of unitedness" klingen zahlreiche Verbindungen zur modernen Psychoanalyse und Pastoralpsychologie an, ohne daß sie benannt würden. Zugleich wirkt das Ziel solcher geistlicher Begleitung, zumindest auf den Außenstehenden, der nicht selber involviert ist, ein Stück „methodistisch", gerade wenn

mit Louis Beirnaert (1950) scharf zwischen Heiligung und moralischer Vollkommenheit unterschieden wird; nur letztere sei abhängig von seelischer Gesundheit. Ob man das heute noch so einfach aufteilen kann?

Die beeindruckende Bibliographie von K. Frielingsdorf und das Autorenverzeichnis beschließen den Band. – Wohin weist der rote Faden? Negativ: Auffallen muß die insgesamt geringe direkte Auseinandersetzung mit aktueller Pastoralpsychologie; streckenweise dokumentiert der Band ein Stück merkwürdiger Spaltung in der deutschen Pastoralpsychologie. Vielleicht spiegeln sich in der – für die „kirchen- und theologiepolitische" Sache der Pastoralpsychologie wenig förderlichen – Aufspaltung unterschiedliche Rezeptionsformen von Psychologie/Psychoanalyse wider (z. B. im Rahmen einer Ordensspiritualität wie die der Jesuiten), so daß von da her ein interessantes Forschungsdesiderat auftaucht. Positiv ist festzuhalten: Eine Fülle unterschiedlichster Praxisformen und Theoriegehalte werden im Umfeld des Lebenswerks des Jubilars sichtbar; sie zeugen vom Impulsreichtum und der Ausstrahlung eines vielseitigen Lehrers, Inspirators und „facilitators".

In der formalen Gestaltung des Buchs trifft man nicht nur auf zu viele Druckfehler, sondern auch auf Sachfehler im Text, die leicht hätten korrigiert werden können, z. B. die „Pfingstpredigt des Paulus" (167), die Aussage, von 1000 Ehen würden derzeit (nur?) zehn geschieden (125, A. 4) oder „containing (sensu Winnicott)" (209). Solche Fehlinformationen irritieren unnötig in einem Buch, das mit seinen vielfältigen Perspektiven auch für Nicht-Fachleute anregend sein kann und das ich Lesern, die sich für die Verbindung von Theologie, Seelsorge und Psychologie interessieren, sehr empfehle.

Heribert Wahl

ZU DIESEM HEFT

Im Dezember 2003 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz den Impulstext „Das Soziale neu denken". Norbert Blüm, Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung a. D., setzt sich im Licht der klassischen Prinzipien der katholischen Soziallehre kritisch mit dem Text auseinander.

Die Rolle der Frau war in der katholischen Kirche jahrhundertelang auf wenige dienende Aufgaben beschränkt. Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, fordert Gleichberechtigung für die Frauen auch in amtlichen Leitungsfunktionen und beruft sich dabei auf die Praxis Jesu.

Am 2. August 2003 jährte sich der 100. Geburtstag des Philosophen Johannes B. Lotz. Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, skizziert sein Leben und Werk.

Argentinien, einstmals das wirtschaftliche Musterland Lateinamerikas, mußte 2002 den Staatsbankrott erklären. Juan Carlos Scannone, Dekan der philosophischen Fakultät San Miguel in Buenos Aires, beschreibt den Beitrag der Kirche zur Lösung der argentinischen Krise.

Bernhard Grom führt im Anschluß an seinen Artikel im Februarheft die religiöse Spurensuche in der deutschsprachigen Gegenwartslyrik fort. Dabei untersucht er Gedichte von Ulrich Johannes Beil, Armin Senser, Christian Lehnert, Walter Thümler, Ralf Rothmann und Richard Exner.

Koreanisches Klonen und deutsche Biopolitik

Wenn Mikrophotos menschlicher Embryonen auf den Titelseiten der Tageszeitungen zu finden sind, dann läßt das eine biopolitische Sensation erwarten. Nicht so am 13. Februar 2004. Der gelungenen Frühstücksüberraschung folgte nach Tisch die schnelle Ernüchterung: Koreanischen Forschern sei es erstmals gelungen, menschliche Embryonen zu klonen – wurde das denn nicht schon längst getan? Nicht erst seit Severino Antinori, Panos Zavos und der Raelianer-Sekte, sondern von dem Tag an, als uns im Jahr 1998 Ian Wilmuths Klonschaf Dolly präsentiert wurde? Seither war doch die Rede vom identisch kopierbaren Menschen in aller Munde – als Horrorvision von der uniformen Arbeiter- und Soldatenkaste, von Großvaters Zwilling aus der Retorte, vom gedoubelten Ersatzteil-Torso in den Kühlkellern der Transplantationsbanken.

Und jetzt, sechs Jahre später, soll die Sensation in nicht mehr bestehen, als daß man 176 kerntransplantierte menschliche Eizellen eine Zeit lang am Leben erhalten konnte und aus einer der daraus gewonnenen 30 Blastozysten eine Stammzellinie erzeugt hat? Es geht hier nicht darum, den Autoren der „Science Express"-Publikation vom 12. Februar 2004 den Erfolg madig zu machen. Aber eines muß klargestellt werden: Es handelt sich hier um einen biotechnischen Erfolg, nicht um einen biopolitischen; um etwas, das auf Seite eins einer Fachzeitschrift gehört, aber bestenfalls eine kleine Notiz im Wissenschaftsteil der Tageszeitungen verdient.

Nichts Neues also an der Klonfront? O doch! Freilich nicht für die, die von jeher wußten, daß Klonversuche ein Werk des Teufels sind und therapeutisches Klonen (die Erzeugung körperidentischer Stammzellen) unbeirrt in einen Topf mit dem reproduktiven (dem Klonen eines ganzen Menschen) werfen. Wohl aber für diejenigen, die nachvollziehen können, welche Befriedigung es Forschern bereitet, im Kampf mit den experimentellen Widrigkeiten einmal mehr der Natur ein kleines Geheimnis abgetrotzt zu haben.

Wichtiger als das, was herausgekommen ist, ist hier allemal, *wie* es herausbekommen wurde. Hier haben die koreanischen Forscher einiges geleistet. Ermöglicht durch die große Zahl freiwillig zur Verfügung gestellter Eizellen (242 von 16 Spenderinnen), konnten planmäßige Versuchsreihen angelegt werden, um die Besonderheiten zu ermitteln, welche die bei Mäusen bereits erfolgreich durchgeführte Gewinnung geklonter Stammzellen auch beim Menschen praktikabel macht. Daß dabei „nur" eine einzige Stammzellinie übrigblieb, ist kein Grund zur Häme, wenn man bedenkt, daß die geringe Erfolgsrate bewußt in Kauf genommen wurde, um das Verfahren unter möglichst variierten Bedingungen auszutesten. Was dabei herausgekommen ist, ist ein solides, jedermann zugängliches

Protokoll – freilich nicht nur für das therapeutische Klonen, sondern auch für das reproduktive.

Ob es die Angst vor letzterem ist, warum auch manche Wissenschaftler das koreanische Ergebnis kleinreden? In einem Beitrag der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 13. Februar 2004 spricht DFG-Präsident Ernst-Ludwig Winnacker vom Irrweg des therapeutischen Klonens, weil die notwendige genetische Reprogrammierung des transplantierten Körperzellkerns nicht zu bewerkstelligen sei. Das aber haben die koreanischen Forscher wenigstens ansatzweise doch gerade geschafft! Sie trotzdem auf wenig greifbare Alternativen zu verweisen, wie Winnacker das tut, weil Eizellspenderinnen rar seien (das waren sie in Korea gerade nicht), weil Menschenversuche unzulässig seien (obwohl es sich hier nur um Testreihen mit Stammzellen handelt), weil man so auch reproduktiv klonen könne (was die koreanischen Forscher ausdrücklich ablehnen) – zeugt eher von biopolitischer Vorsicht als von wissenschaftlichem Freimut.

Daß solche Vorsicht die moralischen Hardliner der biopolitischen Szene wenig berührt, zeigt sich im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung vom 14./15. Februar 2004. Unter der Überschrift „Die koreanische Lüge" empfiehlt hier Wolfgang Wodarg der Biomedizin, endlich die Finger von den embryonalen Stammzellen im allgemeinen und dem therapeutischen Klonen im besonderen zu lassen und stattdessen Grundlagenforschung an den Zellvorgängen der Differenzierung und genetischen Programmierung zu betreiben. Was anderes haben die koreanischen Forscher getan? Das ließe sich „mit adulten Stammzellen und mit den bereits existierenden embryonalen Stammzellinien, die nach Deutschland importiert werden dürfen, problemlos ins Werk setzen". Man höre bzw. lese und staune! Wo, bitte, wären diese genehmigten embryonalen Stammzellinien, wenn es bei der Abstimmung zum deutschen Stammzellimport nach Wodargs Wunsch gegangen wäre?

Wenn man sich der Argumente derart unabhängig vom eigenen Standpunkt bedienen kann, dann fragt man sich, welche Rolle Argumente überhaupt für diesen Standpunkt spielen. Ist das vom Deutschen Bundestag mehrheitlich geforderte totale Klonverbot dann aus mehr gespeist als aus einer fundamentalistischen Abneigung gegenüber jeder Art biotechnischer Manipulation? Da kommen Zweifel auf, wieviel globale Durchsetzungskraft hinter einem solchen von rationaler Argumentation unberührten Dauer-Nein steckt. Ob eine nun wirklich gerechtfertigte Ablehnung des Klonens ganzer Menschen nicht die bessere Unterstützung erhält von Wissenschaftlern, die zwar mit dem therapeutischen Klonen experimentieren, aber gerade darum wissen, warum sie das reproduktive Klonen ablehnen? Die „koreanische Lüge" einer Unterscheidung von therapeutischem und reproduktivem Klonen enthält jedenfalls mehr praktische Relevanz – und vermutlich auch Wahrheit – als ihre Ablehnung. *Christian Kummer SJ*

Franz Kamphaus

Der Preis der Toleranz

Der Weltraumfahrer blickt auf die Erde – das Bild ist bekannt: Unser blauer Planet mitten im schwarzen All. Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte haben wir die ganze Erde vor Augen, nicht nur in Nachbildungen aus Pappmaché, nicht nur in unseren Träumen und Phantasien, sondern real: Der Blick auf den Globus! Das prägt unsere Weltsicht. Alle sprechen von „Globalisierung": globale Handelsbeziehungen, globale Politik, globale Kommunikation – eine Welt.

Mit dem Trend zur Globalisierung steigt die Pluralisierung. Beides sind Signaturen dieser Zeit. Sie widersprechen sich nicht, sondern gehören zusammen. Die Globalisierung vereinheitlicht nicht nur, die sozialen Verhältnisse werden vielgestaltiger. Wie rasch das geschieht, kann man in Großstädten wie Frankfurt oder Berlin erleben: Neben Kirchen stehen Moscheen (in Frankfurt über 30), neben der Fastenzeit praktizieren Menschen den Ramadan. Gasthäuser oder Gemüseläden wechseln ihre Besitzer und tragen plötzlich ausländische Namen. Über Nacht sehen ganze Stadtviertel exotisch aus. Global und plural – Einheit und Vielfalt kennzeichnen unsere Welt. Sie ist in Bewegung geraten; nicht wenige fürchten, aus den Fugen. Das verunsichert, ängstigt, birgt in jedem Fall Konfliktstoff in sich, sogar Sprengstoff.

Einheit und Vielfalt des Menschengeschlechts als Herausforderung zur Toleranz

Das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen ergibt sich nicht von selbst. Unbedarfte Multi-Kulti-Träume zerplatzen an der rauhen Realität. Die globale Perspektive des Universalismus sitzt uns nicht in Fleisch und Blut. Da sitzt etwas ganz anderes, wie Soziobiologen und Verhaltensforscher lehren. Das stammesgesellschaftliche Erbe eicht uns darauf, dem Anderen und mehr noch dem Fremden mit Mißtrauen oder gar mit Feindseligkeit zu begegnen. Wir gewinnen unsere individuelle und auch kollektive Identität zunächst auf dem Weg von Abgrenzung und Ausgrenzung. Der Universalismus eines weltweiten Gleichheitsprinzips – so der Biologe und Anthropologe Christian Vogel – ist uns gerade nicht angeboren, er bedeutet eine Kulturleistung höchsten Grades. Sie muß einer ständig widerstrebenden Natur des Menschen abgetrotzt werden. Hierbei hat die jüdisch-christliche Tradition bahnbrechend gewirkt. Sie hat das Verhältnis von Einheit und Vielfalt des Menschengeschlechts (Globalisierung und Pluralität) in unserer Kulturgeschichte nachhaltig geprägt.

In den alten Kulturen unseres Lebensraumes wird dieses Menschheitsthema religiös beantwortet: Die polytheistische Weltsicht geht von der Vielfalt der Völker und der verehrten Götter aus; die Einheit dagegen ist oft das nachträgliche Ergebnis religionsphilosophischer Deutung oder vertraglicher Regelung nach gewaltsamen Eroberungen. Anders die Konzeption des Monotheismus, wie er sich in der Bibel durchsetzte. Er versucht von vornherein, Einheit und Vielfalt zu verbinden, wie das Buch Genesis zeigt. Die Genealogien und die sogenannte Völkertafel stellen klar, daß alle von einem Urelternpaar abstammen, daß alle Söhne und Töchter des einen Gottes sind. Die biblischen Autoren kennen durchaus Völker, die schuldig werden und die dann die Geschichte bestraft. Aber gerade in der Völkertafel nutzen sie das ansonsten charakteristische Abstammungs- oder Stammbaumdenken nicht, um den Vorrang eines bestimmten Volkes, sondern um im Gegenteil die ursprüngliche Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Völker zu begründen. Die Grundaussage des Monotheismus lautet: ein Gott – eine Menschheit; sie lautet nicht: ein Gott – ein Reich – ein Kaiser, und schon gar nicht: ein Gott – ein Volk – ein Führer. „Gott" ist auf die ganze Menschheit bezogen – anders ist er kein Thema. Götter sind pluralisierbar und regionalisierbar, nicht aber Gott. Der ist nur *mein* Gott, wenn er auch *dein* Gott ist, er ist nur *unser* Gott, wenn er auch der Gott aller Menschen ist.

Die Geschwisterlichkeit aller Völker und Menschen wird in der ersten Schöpfungsgeschichte mit der Gottebenbildlichkeit verbunden. Das ist revolutionär. Es sind eben keine Tiere oder Statuen, die als wirkmächtige Repräsentationen Gottes in der Schöpfung gelten, auch keine Priester oder Könige. Der Mensch ist es, jeder Mensch, Adam und Eva, Mann und Frau. Mit Recht wird diese biblische Grundaussage als Fundament der Demokratisierung sozialer und politischer Beziehungen bezeichnet. Sie setzt radikaler an als das altgriechische Demokratiemodell. Das betrifft nämlich nur den kleinen Kreis freier und begüterter Männer. Die jüdisch-christliche Tradition duldet keine Ausnahmen, sie ist antielitär. Jeder Mensch ist Mensch; nicht der eine mehr, der andere weniger; nicht der eine wertvoll, der andere unwert. Daß gerade die Kranken, die Armen, die Verlierer in ihrer Würde unantastbar sind, das ist jüdisch-christliches Erbe. Wer gegenwärtig das Soziale neu zu denken beansprucht, muß sich zu allererst dieses Fundaments vergewissern.

Der biblische Universalismus hat die Überwindung von Stammesdenken, Rassismus, Nationalismus und Reichsideologie möglich gemacht. Er hat die Idee der Menschenrechte inspiriert, lange bevor sie in Gesetzen und Verfassungen ihren Ausdruck gefunden hat. Wachsamkeit ist angesagt, damit dieses Geschenk nicht auf dem Markt postmoderner Beliebigkeiten verschleudert wird. Dort wird polytheistisch das Lob der Vielfalt gesungen und behauptet, der universalistische Monotheismus bedeute Gewalt, sei im Prinzip intolerant und latent totalitär. Dabei ist er jedenfalls faktisch der Wegbereiter der abendländischen Toleranzgeschichte. Er hält die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt des Menschengeschlechts aus und stellt

sich der damit gegebenen Verantwortung der Menschen füreinander durch die Tugend der Toleranz.

„Tolerare" heißt „durchtragen"

Der lateinische Begriff „tolerantia" taucht erstmals in der stoischen Philosophie auf, vor allem bei Cicero, allerdings nicht in der uns geläufigen Bedeutung. Darauf hat der Frankfurter Philosoph Rainer Forst in seinem Buch „Toleranz im Konflikt" (Frankfurt 2003) jüngst aufmerksam gemacht. Wenn wir „Toleranz" hören, denken wir an soziale Beziehungen. Der stoische Begriff „tolerantia" betrifft das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, die Fähigkeit etwa, ein schweres Schicksal zu tragen. Daß die Bedeutung des Wortes sich in unserem Sinn verändert hat, ist den altlateinischen Bibelübersetzern, vor allem denen der Paulusbriefe, zu verdanken: „Nicht die römischen Klassiker, sondern die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Theologen haben aus ‚tolerantia' eine soziale Tugend, einen Leitbegriff zwischenmenschlichen Verhaltens und christlicher Gemeinschaftsbildung gemacht" (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, 447f.). „Die Liebe (er)trägt alles" (1 Kor 13, 7). „Einer trage des anderen Last" (Gal 6, 2). – Prototyp dieser Haltung ist der leidende Gerechte, der Gottesknecht des Deuterojesaja, den die Christen im Juden Jesus aus Nazaret verehren.

In der gegenwärtigen Diskussion über die Toleranz als politischer Kardinaltugend ist dieser nüchterne Ursprungssinn des Wortes in Erinnerung zu rufen. Von Toleranz zu sprechen, wenn man das Andere in seiner Vielfalt als Bereicherung erfährt, verharmlost das Wort. Schönes und Bereicherndes aufzunehmen bedarf nicht der Toleranz. Welche Frau würde sagen, sie toleriere ihren Mann? Eher schon, sie liebe ihren Mann, deswegen toleriere sie seine Schlamperei. Die Toleranz steht zwischen Ablehnung und uneingeschränkter Bejahung. Sie hält dazu an, etwas zu ertragen, was eigentlich unerträglich erscheint. Forst spricht von einer „Ablehnungskomponente". Ohne sie verliert der Begriff seinen Sinn. Toleranz bedeutet die Fähigkeit, eine andere Überzeugung oder ein anderes Verhalten – mitunter zähneknirschend – auszuhalten, durchzutragen, hinzunehmen.

Das hat eine wichtige Konsequenz: Zwar eröffnet Toleranz einen sozialen Raum, in dem Zusammenleben möglich ist. Aber dieser Raum ist begrenzt. Es ist ein Unding, grenzenlos tolerant zu sein. Eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, die keine Grenzen der Toleranz kennt und alles erlaubt, zerstört sich selbst. Das ist zwangsläufig so, weil unbegrenzte Toleranz auch ihren Feinden freie Hand lassen müßte. Paulus sagt zwar, die Liebe ertrage „alles". Wenn er aber die Wahrheit und Freiheit des Evangeliums bedroht sieht, also die Grundlage der Toleranz, dann kennt er kein Pardon.

Tolerant kann nur sein, wer einen Standpunkt hat. Die Toleranz rät nicht, daß wir

im Zeitgespräch, im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen Unterschiede kaschieren, sondern daß wir sie aushalten im Respekt voreinander. Sie verlangt Entschiedenheit, verbietet dabei aber jede Form innerer oder äußerer Pression und Gewalt. Simone Weil, eine jüdische Grenzgängerin zwischen den Religionen, sagt: „Der falsche Gott macht aus dem Leiden Gewalt. Der wahre Gott macht aus der Gewalt Leiden." Wer hätte das in seiner Geschichte mehr zu spüren bekommen als das jüdische Volk!

Die Last kirchlicher Intoleranz

Man kann sich als Christ, Katholik und Bischof drehen und wenden, wie man will: Am Ende kommt man doch nicht um das ehrliche Eingeständnis herum, daß auf der Geschichte des Christentums eine schwere Hypothek lastet. So berechtigt es ist, gegenüber vorschnellen Urteilen auf größere historische Genauigkeit und Gerechtigkeit zu drängen, am Kern der Schuld ändert das nichts: Der christliche Antijudaismus mit seinen abgründigen Folgen bleibt eine Schande. An dieser schweren Last hat die Kirche als ganze zu tragen, sie trifft nicht nur einzelne Gläubige. Es geht nicht an, daß wir die Kirche auf der Sonnenseite christlicher Toleranzgeschichte erstrahlen lassen und die langen Schatten nur einzelnen Christen anhängen.

Nicht zur Entschuldigung, sondern zur Schärfung unserer heutigen Verantwortung sei gleichwohl dieses zu bedenken gegeben: Die schrecklichsten Verbrechen sind nicht selten in bester Absicht verübt worden, sogar aus Liebe. Steckt nicht oft hinter theologischer Streitsucht und Rechthaberei zugleich eine Leidenschaft für die Wahrheit, hinter brutalem Zwang und roher Gewalt auch die Sorge um Wohl und Wehe und das Heil von Menschen? Heiliger Eifer – und die unseligen Folgen! Wir haben allen Grund, solche Perversionen zu verurteilen. Aber wir sollten nicht unterschätzen, wie nah uns selbst diese Versuchung ist, jeder und jedem persönlich und in der großen Politik. „Und willst Du nicht mein Bruder sein, dann schlag' ich Dir den Schädel ein" – dieses schreckliche Sprichwort bringt die Sache auf den Punkt: Einen Mitmenschen zu seinem Heil zwingen zu wollen, ist immer gefährlich und in der Regel zerstörerisch. Am Schlimmsten kommt es, wenn wirtschaftliche, politische oder militärische Macht zur Verfügung stehen und zu diesem Zweck eingesetzt werden. Das spricht entschieden für die Trennung von Religion und Staat. Sie tut der Religion gut; diese soll in ihrem Heilsauftrag auf nichts anderes vertrauen als auf Gottes Wort. Aber sie tut nicht nur der Religion gut. Das 20. Jahrhundert hat auf höllische Weise gezeigt, was geschieht, wenn der Staat sich anmaßt, seine Bürgerinnen und Bürger erlösen zu wollen.

Von kirchlicher Seite ist häufig argumentiert worden, es sei eine heilige Pflicht, die Menschen zu lieben und gerade deswegen Irrtum und Sünde zu bekämpfen. Das ist wahr. Aber zugleich beweist die Geschichte, daß der Kampf gegen Irrtum und

Sünde nur dann nicht zum Kampf gegen irrende und sündige Menschen wird, wenn die Unantastbarkeit der Würde jedes Menschen, selbst die des Verbrechers und sogar des Terroristen das absolute Richtmaß des Handelns bleibt, für Staat und Religion gleichermaßen. Selbst das geringste Zugeständnis an unsere Neigung, der Freiheit zu mißtrauen und um des Menschen willen Grundrechte – voran das Recht auf Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit – zu beschneiden, hat in aller Regel gefährliche Konsequenzen. „Irren ist menschlich": Darum müssen Menschen irren dürfen, auch in Sachen Religion. Es gibt schwerwiegende und folgenreiche, manchmal fatale Irrtümer. Sie stellen unsere Toleranz auf eine harte Probe. Gegen sie anzukämpfen, ist Sache des Arguments und der Aufklärung, nicht der Gewalt.

Darf man das als wahr Erkannte denen aufdrücken oder gar aufzwingen wollen, die sich weigern, sich überzeugen zu lassen? Die Frage hat es in sich. Sie ist nicht allein damit schon beantwortet, daß man die unsägliche Litanei kirchlicher Untaten von den Ketzerverfolgungen bis zu den Hexenverbrennungen, von der Zwangsmission bis zu den Kreuzzügen herauf und herunter betet. Schließlich vergißt man darüber, daß wir heute gesamtgesellschaftlich/politisch mit aller aufgeklärten Vernunft denselben Versuchungen erliegen können. Stehen wir nicht unter dem Leitbegriff „Humanitäre Intervention" vor dem gleichen politischen, rechtlichen und moralischen Problem, allemal dann, wenn das Völkerrecht übergangen wird? Haben diejenigen völlig unrecht, die in der mit Macht betriebenen Globalisierung die Versuchung zum Kulturimperialismus wittern? Selbst der Einsatz für die Menschenrechte kann zum Menschenrechtsimperialismus entarten, wenn menschen- und völkerrechtswidrige Mittel und Methoden eingesetzt werden.

Die Kirche hat ihre Erfahrung gemacht mit der Macht und Gewalt im Bund. Könnte sie nicht aus dieser Erfahrung heraus heute zum Anwalt der Freiheit werden, vorab der Gewaltfreiheit? Ein Kirchentraum! Die Paulskirche regt dazu an. Denn hier verbindet sich symbolisch die Freiheit – man höre und staune – mit einer Kirche. Dann muß sich doch auch umgekehrt die Kirche mit der Freiheit verbinden lassen, nicht abstrakt, sondern in der Erfahrung der Menschen. Nur so ist sie zukunftsfähig, weil sie nur so dem Evangelium treu bleibt.

Toleranz im Postmodernismus

Einer der schönsten Filme von Charly Chaplin trägt den Titel „Moderne Zeiten". Inzwischen ist Chaplin tot, und wir leben, so sagen die Deuter des Zeitgeistes, in postmodernen Zeiten. Genaueres darüber zu erfahren ist nicht ganz leicht. Eines scheint immerhin klar: Die Postmoderne unterscheidet sich von vormodernen und modernen Zeiten dadurch, daß ihre Repräsentanten jeden allgemein verbindlichen Wahrheitsanspruch ablehnen, gleich ob er religiös, moralisch, philosophisch oder politisch begründet wird. All das, heißt es, sei totalitäres Denken und damit intole-

rant. Umgekehrt findet der postmoderne Mensch alles erlaubt und irgendwie aufregend: „Anything goes". Der Soziologe Peter L. Berger hat diese Geisteshaltung aus seinen Erfahrungen in Amerika mit liebenswürdiger Bissigkeit so charakterisiert: „Die Kinder aufrechter, durch und durch protestantischer Durchschnittsbürger werden zu libertären Bohemiens, die alles tolerieren außer Intoleranz: ‚Ach, Sie sind Kannibale? Wie interessant! Ich glaube, wir würden allesamt viel gewinnen, wenn wir Ihren Standpunkt besser verstünden.'" Berger vermerkt, die Kinder dieser Bohemiens schlössen sich mit Vorliebe jeder Art von Fanatismus an, die ihnen begegne. Eine grenzenlose Toleranz mündet nicht nur politisch, sondern auch psychologisch in einen selbstzerstörerischen Widerspruch.

Der Umschlag grenzenloser Toleranz in fanatische Intoleranz geschieht nicht plötzlich und unvermittelt, er hat seinen Grund. Das Leben erlaubt keine absolute Beliebigkeit, so oder so erzwingt es Festlegungen. Der Postmodernismus ist der verzweifelte Versuch, stets alle Möglichkeiten offen zu halten, ohne sich wirklich zu entscheiden. Er ist bis in die Knochen flexibel (vgl. Richard Sennett, Der flexible Mensch). Man vertritt Positionen, wie jemand Staubsauger oder Handys vertritt und immer mal Produkt und Firma wechselt – ohne sein Herz daran zu hängen, geschweige denn sein Leben. Auf der Strecke bleibt dabei jene Entschiedenheit, mit der man nur so und nicht auch anders denkt und handelt. Das dient nicht der Toleranz, es macht sie überflüssig, weil alles gleich-gültig ist.

Niemand kann gleichzeitig schwimmen und fliegen. Es gibt keine „menschenfreundlichen Menschenfresser" (Octavio Paz), keine Täter ohne Opfer. Deswegen ist es unmöglich, zugleich dem Moloch zu dienen und Gott, dem „Freund des Lebens" (Weish 12, 6). „Anything goes" geht nicht. Fanatische Intoleranz läßt sich nicht durch grenzenlose Toleranz überwinden; die ist entweder blind oder zynisch, sie bahnt faktisch dem Fundamentalismus den Weg. Das Leben hat seinen eigenen Ernst, der läßt sich nicht ungestraft überspielen. Wenn alles geht, kommt es auf nichts mehr an. Wenn nichts mehr zählt, zählt am Ende nur noch, was sich auszahlt.

Ein letztes Mal also: Was macht Toleranz im Sinn dieses Wortes aus? Worin besteht ihr Preis? Unter „anständigen Leuten" gehört es sich nicht, immer nur die anderen die Zeche zahlen zu lassen, schon gar nicht gegen deren Willen. Darin freilich stimmen absolute Toleranz und Intoleranz überein, berühren sich auf seltsame Weise die Extreme: Immer sind es andere, meist Unschuldige, die zahlen, die bluten müssen. Auch Toleranz im Sinn dieses Wortes kostet ihren Preis, und zwar für den, der sie übt. Sie schmerzt, daran führt kein Weg vorbei. Noch einmal: „tolerare" heißt „durchtragen". In einer Gesellschaft, die kaum etwas mehr fürchtet als Leiden, verbirgt sich hinter dem Deckmantel grenzenloser Toleranz die Weigerung, die Last des Schmerzes durchzutragen. Nur der leidensfähige Mensch ist zur Toleranz fähig.

Das sagt sich leicht, und gerade Christen tun mitunter so, als liebten sie das Leiden über alles, als bestünde darin der Gipfel christlichen Glaubens. Gott bewahre!

Leiden müssen kann nur gut finden, wer krank ist. Wir fürchten das Leiden zu Recht. Darum braucht es einen guten Grund, den Schmerz der Toleranz auf sich zu nehmen. Sie muß diesen Preis wert sein, und sie ist es. Sie schafft mitten in einer unvollkommenen Welt einen Lebensraum, Luft zum Atmen. Da wir weder im Paradies leben noch im Himmel, tut Toleranz not. Denn mitten im Weizen – sagt das Gleichnis des Evangeliums – wächst Unkraut. Es bringt uns keinen Schritt weiter, das Unkraut im fundamentalistischen Übereifer vor der Zeit auszureißen, geschweige denn den Unterschied zwischen Unkraut und Weizen postmodernistisch zu leugnen.

Die bunte Vielfalt grenzenloser Toleranz macht Spaß, sagt der Postmodernismus. Wer sich an den Sinn des Wortes Toleranz hält und ihre Kosten (ihren Preis) auf sich nimmt („durchträgt"), mag leicht als Spaßverderber gelten. Zudem gerät er scheinbar in eine Zwickmühle: Er will tolerant sein und doch der Toleranz Grenzen setzen. Das alles verleiht in religiöser Hinsicht dem Polytheismus heute weithin einen fast unwiderstehlichen Charme. Zeitgleich mit seiner Friedenspreisrede 1998 in der Paulskirche schrieb Martin Walser in der Neuen Züricher Zeitung: „Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, daß unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können." Zugegeben, gemessen an diesem bunten polytheistischen Idyll wirkt der eifersüchtige Gott Israels, der für das Ganze steht und es zusammenhält, auf den ersten Blick erschreckend und fremd. Zugegeben auch, daß kein Monotheismus sich logisch mit „einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt" verträgt. Gott im Plural gibt es da nicht.

Um des einen Gottes und der einen Menschheit willen scheut der monotheistische Glaube keine Überzeugungskonflikte, die sich aus seinem Wahrheitsanspruch ergeben; er provoziert sie, wenn es darauf ankommt. Trotzdem nötigt er weder im Judentum, noch im Christentum noch im Islam dazu, Andersgläubige und ihre Religion auszugrenzen oder gar auszurotten. So denken neben den Gegnern und Feinden der Frommen nur die Frömmler aller Couleur und arbeiten sich darin gegenseitig in die Hände. Doch man muß nur den Glauben an Gott gemäß den drei abrahamitischen Religionen zu Ende denken, um zu begreifen, warum die Gerechten unter den Frommen es getrost eben diesem Gott überlassen, die Spreu vom Weizen zu trennen. Den übrigen sei ein visionärer Text des Propheten Micha in Kopf und Herz geschrieben – in unserem Stammbuch steht er: „Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker ... Ja, der Mund des Herrn hat gesprochen. Denn alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Gottes an; wir aber gehen unseren Weg im Namen des Herrn, unseres Gottes, für immer und ewig" (Mi 4, 1–5).

Auch der Monotheismus hat seine Träume. Ich wünschte mir von Herzen, Michas Vision würde heute die politische Phantasie im Nahen Osten beflügeln.

Denn gerade die monotheistischen Religionen wollen die Welt verändern auf die Einheit in Vielfalt hin. Sie vergessen über ihren Träumen nicht, in welcher Welt wir jetzt leben. In ihr hausen, um in Walsers Bild zu bleiben, in den Wiesen und Wäldern, Bächen und Quellen nicht nur Götter und Nymphen, sondern auch Kobolde, Dämonen und gefräßige Götzen. In dieser Welt überleben und dabei menschlich bleiben kann nur, wer zwischen den einen und den anderen Wesen zu unterscheiden weiß; nur so kann er den zerstörerischen Mächten widerstehen. Scheinbar ist der Falle, zwischen grenzenloser Toleranz und fundamentalistischer Intoleranz wählen zu müssen, nicht zu entrinnen. Der Glaubende läßt sich durch die verführerischen Lockrufe zur Linken wie zur Rechten nicht beirren. Er wappnet sich mit der bloßen (nackten) Toleranz und trägt deren Last durch. Und siehe da: In dem Moment, da er sich ein Herz faßt und mit „brennender Geduld" (Antonio Skarmeta) einer besseren Welt entgegen geht, die zu schaffen seine Kräfte übersteigt, da fällt auf seine schmerzhafte Sehnsucht, auf das Leid seiner unerfüllten Liebe ein Glanz, matt noch, aber dennoch wundersam. Das ist der Preis, den die Toleranz empfängt, ein Geschenk des Himmels. Es wiegt alle Kosten tausendfach auf.

Leicht überarbeitete Fassung der Rede zur Verleihung des Ignatz-Bubis-Preises in der Frankfurter Paulskirche am 12. Januar 2004.

Karl Gabriel – Hermann-Josef Große Kracht

Abschied vom deutschen Sozialmodell?

Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre

Das im Frühjahr 1997 unter dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ [1] veröffentlichte gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gilt als Meilenstein der ökumenischen Verständigung. Aufgrund seiner umfassend angelegten Analysen, seiner klaren normativen Maßstäbe und nicht zuletzt wegen seiner transparenten, auf einem langjährigen Konsultationsprozeß beruhenden Entstehungsgeschichte bildet dieser knapp 100 Druckseiten umfassende Text den bisherigen Höhepunkt in der Entwicklung der kirchlichen Soziallehre in Deutschland.

Inspiriert wurde das Wirtschafts- und Sozialwort nicht zuletzt durch den 1986 erschienenen Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“, der als die Initialzündung der aktuellen kirchlichen Auseinandersetzung mit wirtschafts- und sozialpolitischen Grundfragen gelten kann. Vor diesem Hintergrund soll es im folgenden um die Frage gehen, welche gesellschaftspolitische Bedeutung dem US-amerikanischen Sozialhirtenbrief zukommt und welche Resonanz das bundesdeutsche Wirtschafts- und Sozialwort in den aktuellen sozialpolitischen Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz gefunden hat. Dabei wird sich zeigen, daß nach 1997 ein manifester Konflikt um den Stellenwert der Kategorien von Solidarität und Eigenverantwortung entbrannt ist, der den im Sozialwort dokumentierten sozialpolitischen Wertekonsens der Kirchen ernsthaft bedroht.

„Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ im Kontext der neuen Sozialstaatspolemik

Mit ihrem Hirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ [2] hatten die katholischen Bischöfe der USA 1986 für weltweites Aufsehen gesorgt. Sie sprachen sich für eine „grundsätzliche ‚Option für die Armen‘“ (87) aus, klagten nachdrücklich die politische Bekämpfung der Armut ein und stellten damit ein frontales Gegenprogramm zu den seit 1980 eingeleiteten „reaganomics“ auf. Dabei geht es ihnen um einen partizipatorischen Gerechtigkeitsbegriff, der – im Sinn des Artikels 25 der

UN-Menschenrechtserklärung – auf umfassende ökonomische, kulturelle, politische und soziale „welfare rights", Rechte auf Wohlstand für alle zielt. Die Bischöfe forderten nicht weniger als „die Entwicklung eines neuen kulturellen Konsenses darüber, daß die grundlegenden wirtschaftlichen Bedingungen der Wohlfahrt wesentlich sind für die Menschenwürde und daß sie den Menschen von Rechts wegen zustehen" (83); dabei waren sie sich durchaus bewußt, daß sie sich damit gegenüber den freiheitlich-individualistischen Grundüberzeugungen des puritanisch-calvinistischen Amerika „geradezu gegenkulturell"[3] verhielten. Galten Armut und Not traditionell als persönliches Versagen und moralische Schwäche, während ehrlich erworbener Reichtum als Zeichen göttlicher Erwählung neidlos anerkannt und vor staatlichen Zugriffsambitionen geschützt wurde, so plädierten die Bischöfe für den Ausbau eines sozialpolitischen Interventionsstaates. Mit ihm solle das „unvollendete amerikanische Experiment" (296) der vor zwei Jahrhunderten gegründeten Demokratie vorangetrieben werden:

> „Die Gründer unserer Nation unternahmen mutige Schritte ... zur Sicherung der politischen Rechte und Freiheiten aller ... Wir sind davon überzeugt, daß heute ähnliche Maßnahmen nötig sind, um die Teilnahme am Wirtschaftsleben auszudehnen, um die Verteilung wirtschaftlicher Macht zu erweitern und wirtschaftliche Entscheidungen mehr an die Verantwortung für das Gemeinwohl zu binden" (297).

Seitdem gilt die katholische Kirche in den USA als eine der stärksten Verteidigerinnen der Prinzipien politischer Sozialstaatlichkeit. Sie erwarb sich nicht zuletzt durch ihre deutlichen – von Kennern der politischen Szenerie aber noch immer als zu leise qualifizierten[4] – Proteste gegen die rigorosen Sozialkürzungen im Rahmen der Welfare-Reform von 1996 innerhalb wie außerhalb des Landes viele Sympathien.

Die bischöfliche Forderung nach welfare rights steht konträr zu den elementaren Grundüberzeugen der US-amerikanischen Sozialpolitik, die seit je auf eine strenge Unterscheidung von „Rechten" (rights) und „Bedürfnissen" (needs) setzt und welfare nie zu einer gemeinsamen Sache des amerikanischen Volkes gemacht hat. Die seit den 60er Jahren aufgelegten Welfare-Programme zielen auf die Minderheiten der Armen, so daß sich im Verlauf der 70er Jahre in den unteren weißen Mittelschichten der Eindruck verfestigen konnte, die Nutznießer sozialpolitischer Hilfs- und Fördermaßnahmen seien nicht sie selbst und ihre Kinder, sondern nur die Kinder verarmter, schwarzer Innenstadtbewohner. Damit unterscheidet sich das amerikanische Modell fundamental von der europäischen Tradition, in der der sozialpolitische Steuerstaat nie nur für die Armen da war, sondern auch den Mittelschichten massive monetäre Vorteile bot, etwa bei der freien Einschreibung an Schulen und Hochschulen oder beim kostenlosen Frequentieren von Ärzten und Krankenhäusern. Dementsprechend können sich hier auch die Mittelschichten als Profiteure sozialstaatlicher Umverteilungsprogramme erfahren; und gerade diese mittelschichtsintegrative Struktur hat das europäische Sozialstaatsmodell zu einem

der erfolgreichsten politisch-institutionellen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts gemacht.

Dagegen dürfte der amerikanische Verzicht auf die Implementierung einer solchen Integrationsstruktur als eine der entscheidenden Ursachen für das permanente Scheitern aller Versuche gelten, auch in den Vereinigten Staaten so etwas wie „eine positive Vision des Staates und seiner sozialen Aufgaben zu entwerfen"[5]. Staatliche Wirtschafts- und Sozialpolitik setzt hier auf „small government", Steuersenkungen und die Logik individueller Zahlungen, um den Bürgern „mehr Geld in der Tasche" zu lassen, damit sie sich frei und eigenverantwortlich nicht nur mit den von ihnen präferierten Waren und Dienstleistungen, sondern auch mit den für die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft insgesamt so wichtigen Bildungs- und Gesundheitsgütern nach individuellen Präferenzen versorgen können (und müssen!). Damit bleibt ein solcher liberaler Wohlfahrtsstaat in seinem Kern durch den Interessenantagonismus der steuerzahlenden, ökonomisch etablierten Mittelschichts-Mehrheiten und den von Wohlfahrtsleistungen abhängigen marginalisierten Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet – und erstere werden sich in diesem Arrangement stets als benachteiligt empfinden und können sich so relativ leicht gegen letztere in Stellung bringen lassen.

Diesem Strukturantagonismus schloß sich eine in dieser Form neuartige Staatskritik an, die sich unter anderem aus den Theoriekontexten eines wirtschaftswissenschaftlichen Paradigmas speist, das die Ursachen sozialer Armut und ökonomischer Fehlentwicklungen nicht mehr keynesianisch im „Marktversagen", sondern in Phänomenen eines „Staatsversagens" (state failure) sucht. Eine monetaristische, angebotsorientierte Wirtschaftspolitik (supply side-fiscalism) und das Plädoyer der „Neuen Institutionenökonomik", den Staat nicht länger zum sozialpolitischen „Selbstbedienungsladen" der materiellen Interessen großer Wählerschichten zu machen, sondern strikt auf seine rechtsstaatlichen Kernaufgaben zu beschränken und so in den Dienst der freien Marktmechanismen zu stellen, kulminieren hier im Ruf nach „weniger Staat" und „mehr Markt". Da Politiker und Beamte nach institutionenökonomischer Handlungslogik ausschließlich ihren Interessen an Wiederwahl bzw. Budgetmaximierung folgen und von daher unter dem „falschen Anreiz" stehen, ihren Wählern eine sozialpolitische Wohltat nach der nächsten zu versprechen, sei weniger auf den Staat als auf die Selbstheilungskräfte des Marktes zu setzen.

Diese neue ökonomische Staats- und Demokratiekritik[6] bot zugleich gute Anknüpfungspunkte für die seit den späten 70er Jahren massiv einsetzende neokonservative Sozialstaatspolemik, die alle Welfare-Bemühungen für eine den traditionellen Tugenden Amerikas zutiefst widersprechende Fehlentwicklung hält. „Nichts widerspricht den amerikanischen Traditionen so sehr wie der moderne Wohlfahrtsstaat" (Newt Gingrich, 1995) – so lautet der zentrale Glaubenssatz dieser Ideologieoffensive, die bis heute die Mentalitätslage der US-amerikanischen

Sozialpolitik dominiert. Neokonservative Erfolgsbücher wie George Gilders „Wealth and Poverty" (1981) und Charles Murrays „Losing Ground" (1984) sorgten neben einflußreichen „think tanks" wie der Heritage Foundation und dem Cato Institute für erhebliche Verschiebungen im gesellschaftlichen Meinungsklima der USA, in dem sich nun sozialdarwinistische Grundüberzeugungen mit Traditionen eines puritanisch-calvinistischen Arbeitethos und aktuellen gleichgewichtsökonomischen Theorieelementen der monetaristischen „Chicago boys" zu einer vehement auftretenden Sozialstaatsfeindlichkeit amalgamierten. Damit wird am Ende des 20. Jahrhunderts wieder unvermittelt an den individualistischen Gründungsmythos vom Selfmademan angeknüpft, der sich jederzeit durch individuelle Leistung und harte Arbeit zu einem mindestens bescheidenen Wohlstand hocharbeiten könne.

Die Ursachen von Armut und Not konnten so – wie im vorindustriellen Amerika – wieder zu einer Angelegenheit privaten Versagens erklärt werden; und alle Fragen nach sozialem Ausgleich und gerechter Verteilung des gemeinsam erarbeiteten Wohlstands der USA, die schon in den 30er Jahren von der „Share our wealth"-Bewegung gestellt wurden, ließen sich so wieder ausblenden – als ob die Individuen in der arbeitsteilig ausdifferenzierten Gegenwartsgesellschaft noch immer als freie Farmer, Händler und Handwerker „auf eigene Rechnung und eigenes Risiko" produzierten. Daß sie stattdessen längst in einen hochkomplexen, für den einzelnen nicht mehr individuell steuerbaren Gesamtzusammenhang gesellschaftlicher Arbeit und kollektiver Wertschöpfung integriert sind, in dem alle zu ihrem individuellen Wohlergehen nolens volens voneinander abhängig und aufeinander angewiesen sind, gerät dabei systematisch aus dem Blick.

Staatliche Sozialpolitik ist deshalb aus neokonservativer Sicht zu ersetzen durch eine Renaissance der Tugenden des traditionellen Amerika, durch private Philantrophie und eine ideologische Reaktivierung der alten Familienwerte. In dieser Lesart sind sozialstaatliche Hilfsprogramme per se kontraproduktiv, da sie strukturell falsche Anreize setzen; denn statt die Schwachen wirksam in neue Jobs zu bringen und ihnen so die Chance zu geben, durch harte Arbeit zu selbstverdientem Geld und materieller Unabhängigkeit zu gelangen, würden sie zu passiven und behäbigen Wohlfahrtsempfängern erzogen, die jeglichen Arbeitsanreiz verlören und so dem Steuerzahler dauerhaft zur Last fielen und dessen Solidaritätsbereitschaft zermürbten.

Als kollektives Schreckbild wurde dafür in der politischen Rhetorik das – von seriösen sozialwissenschaftlichen Studien allerdings mehrfach widerlegte – Motiv der schwarzen „welfare mom" aufgebaut: Schwarze Frauen aus der Unterschicht würden aufgrund der „falschen Anreizstrukturen" des staatlichen Hilfsprogramms für bedürftige Kinder alleinerziehender Mütter (ACDF) in ihrer ökonomischen Vorteils-Nachteilskalkulation geradezu dazu verleitet, immer wieder schwanger zu werden, um so in möglichst hohem Maß von staatlichen Welfare-Schecks zu profi-

tieren. Deshalb müßten solche Anreize in der Sozialpolitik rigoros abgebaut werden, damit sich die betroffenen Menschen – wenn auch unter vielleicht extrem schweren Lebensbedingungen – wieder an harte Arbeit, Selbstverantwortung und die Mühen eines ungesicherten, dafür aber auch würdevollen und selbständigen Lebens gewöhnen und nicht vergessen, daß man im „land of the free" seinen Lebensunterhalt unabhängig von fremder Hilfe auf dem Arbeitsmarkt verdient; denn schließlich will man seinen selbstverdienten Reichtum ja später auch für sich behalten und nicht zwangsweise teilen müssen. Da deshalb jeder, der nicht krank oder behindert ist, als arbeitsfähig gilt, müsse Sozialpolitik durch Arbeitsmarktpolitik, *welfare* durch *workfare* ersetzt werden; und nur diejenigen, die ohne eigene Schuld arbeitsunfähig geworden sind, hätten als „schuldlose Arme" (deserving poor) einen berechtigten Anspruch auf Hilfe. Insofern steht der rudimentäre US-amerikanische Wohlfahrtsstaat, wie er in den 60er Jahren in Ansätzen aufgebaut wurde, seit den 80er Jahren massiv unter Beschuß.

Vor diesem Hintergrund ist es nun interessant zu sehen, wie sich das aktuelle Schrifttum der deutschen katholischen Bischöfe zu diesen ideologie- und sozialpolitisch kontroversen Debattenlagen verhält und ob die klaren sozialstaatsfreundlichen Positionen, mit denen sich das Wirtschafts- und Sozialwort hinter das Sozialmodell der „alten" Bundesrepublik gestellt hatte, nach 1997 fortgeführt und beibehalten oder eher modifiziert oder gar revoziert worden sind. Denn schließlich sieht sich dieses Sozialmodell in der neuen „Berliner Republik" zusehends unter Legitimationsdruck gesetzt, nicht zuletzt durch bewußte ideologiepolitische Meinungskampagnen, die den Wertekonsens des über lange Jahrzehnte sehr erfolgreichen Sozialstaatsarrangements der alten Bundesrepublik fundamental aufzukündigen versuchen. Zu nennen wäre hier etwa die „Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft", die dem Vernehmen nach über einen vor allem von den Arbeitgeberverbänden der Metallindustrie finanzierten Etat in der Größenordnung von 20 Millionen Euro jährlich verfügt und – mit Sprüchen wie: „Sozial ist, wer Wettbewerb zuläßt" oder: „Sozial ist, wenn Leistung sich lohnt" – für „neues Denken in Deutschland" und „Bewegung in den Köpfen" sorgen will.

„Mehr Beteiligungsgerechtigkeit": ein erster Revisionsversuch

Das erste einschlägige Dokument nach dem Wirtschafts- und Sozialwort erschien im Oktober 1998. Es handelt sich um einen zwölfseitigen Text unter dem Titel „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik", der von der „Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen" (Kommission VI) der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt wurde[7].

Ungewöhnlich ist die Tatsache, daß dieser Text, über dessen Vorgeschichte wenig

bekannt ist, lediglich als „Memorandum einer Expertengruppe" fungiert, deren Mitglieder von der Kommission VI berufen wurden und namentlich als Unterzeichner auftreten. Es handelt sich also nicht um eine offizielle Stellungnahme der deutschen Bischöfe bzw. ihrer zuständigen Kommission, sondern lediglich um einen Text kirchennaher bzw. als kirchennah eingeschätzter Privatpersonen. Das Papier formuliert „Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik", deren zentrale Leitmaxime die Formel von der „Beteiligungsgerechtigkeit" ist:

> „Um tatsächlich zu mehr Arbeit und damit zu mehr Beteiligungsgerechtigkeit zu gelangen, bedarf es einer deutlichen Verstärkung der wirtschaftlichen Dynamik durch Innovation und Strukturwandel" (6).

Während das Sozialwort die Beteiligungsgerechtigkeit jedoch im umfassenderen Rahmen der sozialen Gerechtigkeit thematisiert und als Ergänzung zu den klassischen Gerechtigkeiten der „iustitia legalis", der „iustitia distributiva" und der „iustitia commutativa" betrachtet (vgl. SW 108–114), entpuppt sich die Beteiligungsgerechtigkeit der „Neun Gebote" als eine doppelte Verstümmelung: Zum einen wird sie enggeführt auf „Teilnahmechancen auf dem Arbeitsmarkt" (S. 5), während das Sozialwort die Beteiligungsgerechtigkeit, in Anlehnung an den US-amerikanischen Hirtenbrief, wesentlich breiter faßt als Zugang zu politischen Beteiligungsrechten, zu angemessenen Bildungschancen und zu solchen „Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten, die ein menschenwürdiges, mit der Bevölkerungsmehrheit vergleichbares Leben und eine effektive Mitarbeit am Gemeinwohl ermöglichen" (SW 113).

Man fragt sich irritiert, ob den Autoren der Neun Gebote am Ende die schlichte Tatsache, Zugang zu (irgend-)einem Job zu haben, schon ausreichen sollte, um das Kriterium der Beteiligungsgerechtigkeit als erfüllt zu betrachten. Qualitative Mindestanforderungen in Sachen Arbeitsschutz, Lohnhöhe und soziale Sicherung kommen in ihrem Text jedenfalls nicht zur Sprache. Zum anderen dient die hohe normative Wertschätzung der Beteiligungsgerechtigkeit in den Neun Geboten erkennbar der Delegitimierung der Verteilungsgerechtigkeit. Hatte das Sozialwort noch an das sozialstaatliche „Prinzip einer begrenzten Korrektur der Einkommensverteilung" (SW 22) erinnert, eine öffentliche Reichtumsdebatte eingefordert und vom Staat „entschiedene Anstrengungen zur Bekämpfung von Steuerhinterziehung und Steuerflucht" (SW 25) verlangt, so wird nun auf den Kernbegriff der „sozialen Gerechtigkeit" vollständig verzichtet; und auch die Sozialpflichtigkeit des Eigentums findet keinerlei Erwähnung.

An die Stelle der sozialkatholischen Ideen von Solidarität und Gerechtigkeit setzen die Neun Gebote vielmehr den Primat der Eigenverantwortung: Zunächst einmal sei „von jedem ... gefordert, im Rahmen seiner Möglichkeiten Eigenverantwortung zu übernehmen – nur dann ist Solidarität ... möglich. ... Die Fähigkeit zur Mitverantwortung für andere wird ... überfordert, wenn sich der Kreis der Anspruchsberechtigten zu sehr ausdehnt", so daß zunächst und vor allem „Eigenver-

antwortung als Voraussetzung gesellschaftlicher Solidarität von allen gefordert werden" (S. 7) müsse. Hier wird also die Argumentationslinie der neokonservativen Wohlfahrtsstaatspolemik übernommen, und zwar exakt mit der normativen Stoßrichtung, daß man besserverdienenden Staatsbürgern Solidarlasten für die Schwachen legitimerweise nur dann und in dem Maß aufbürden dürfe, wie zuvor der „Kreis der Anspruchsberechtigten" auf diejenigen verringert wird, die zur Eigenverantwortung wirklich unfähig sind. Man fragt sich, ob dann am Ende nicht nur noch die „deserving poor" übrigbleiben, die auch durch noch so rigorose Workfare- statt Welfare-Programme nicht in die – entsprechend zu „deregulierenden" – Arbeitsmärkte zu integrieren sind.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß dieses „Experten-Memorandum" ausschließlich von dem Interesse getragen ist, einen Gegenakzent zum Wirtschafts- und Sozialwort zu setzen, Anschluß an die gängigen Argumentationsmuster der marktwirtschaftlich-neokonservativen Sozialstaatskritik zu finden und den Primat der sozialkatholischen Prinzipien von Solidarität und Gerechtigkeit durch das liberale Leitbild der Eigenverantwortung zu ersetzen. Es fand denn auch nicht nur in der säkularen, sondern auch in der innerkirchlichen Öffentlichkeit so wenig Resonanz, daß es heute weithin in Vergessenheit geraten ist.

„Verantwortung und Weitsicht": eine Bestätigung

Die erste gemeinsame sozialpolitische Stellungnahme der beiden deutschen Großkirchen nach dem Wirtschafts- und Sozialwort erschien im Juni 2000. Es handelt sich um eine 15seitige Erklärung zur Diskussion um die Alterssicherung in Deutschland unter dem Titel „Verantwortung und Weitsicht"[8]. Sie plädiert „für eine gerechte Lastenverteilung zwischen den Generationen, für mehr Solidarität und subsidiäre Eigenverantwortung, für eine eigenständige Sicherung für jede Frau und jeden Mann, für Maßnahmen gegen Altersarmut und langfristig für eine Versicherungspflicht für alle Erwerbstätigen" (S. 2).

Auch in diesem Text, der, wie in kirchlichen Texten dieser Art üblich, ohne Autorenangabe erschienen ist, scheint das Motiv der Eigenverantwortung auf den ersten Blick einen herausgehobenen Stellenwert einzunehmen. Gleich in den ersten Abschnitten heißt es – unter dem Leitbegriff der „selbstverantworteten Vorsorge" –, daß „jeder einzelne grundsätzlich dafür verantwortlich (ist), eigene Leistungen im Rahmen der Vorsorge für die Sicherung seines Alters zu erbringen". Denn „mit dem eigenen Beitrag werden Familie, Gemeinwesen und Solidargemeinschaft entlastet. Das Bewußtsein für die Eigenverantwortung als Ausdruck solidarischer Verbundenheit muß deshalb zunehmen" (S. 4). Diese Passagen scheinen vom Wortlaut her durchaus den Vorrang einer freiwillig-privaten („eigenverantwortlichen") Altersvorsorge vor (zwangs-)solidarisch-kollektiven Formen der Alterssicherung in

den Blick zu nehmen und für einen – vom Sozialwort noch deutlich zurückgewiesenen (vgl. SW 14–18, 178, 190) – „Systemwechsel" zu plädieren.

Dennoch spricht sich dieses Dokument an keiner Stelle für einen Abschied vom Prinzip der umlagefinanzierten solidarischen Alterssicherung aus. Der Schlüsselbegriff der Eigenverantwortung spielt im weiteren Verlauf des Dokuments, nachdem man ihm zu Beginn eine – im Gesamt des Textes etwas erratisch anmutende – Reverenz erwiesen hatte, kaum noch eine Rolle. Vielmehr spricht sich die „Erklärung" für die Beibehaltung einer „obligatorischen und solidarischen Sozialversicherung" aus, da nur von dieser „eine angemessene Kernsicherung für die große Mehrheit der Bevölkerung ... erwartet werden" könne. Individuelle Vorsorge und familiäre Selbsthilfe könnten dagegen „nur eine ergänzende, wenn auch immer wichtiger werdende Funktion" (S. 9) übernehmen.

Deshalb komme es entscheidend darauf an, die Einnahmeseite des umlagefinanzierten Systems der gesetzlichen Rentenversicherung nicht zuletzt durch eine Ausdehnung der Versicherungspflicht vom Kreis der abhängig Beschäftigten auf alle Erwerbstätigen auszuweiten. Im ausdrücklichen Rekurs auf das Wirtschafts- und Sozialwort fordert das Papier dabei insbesondere eine „armutsfeste" Einrichtung der Systeme der sozialen Sicherung, wobei auch die Frage „des Ausgleichs zwischen den leistungsfähigeren und den sozial Schwachen" (S. 13) nicht ausgeblendet werden dürfe. Gegenläufig zum Konzept einer steuerfinanzierten „Grundrente" – sie „verfehlt den Grundsatz der Vorleistungsgerechtigkeit. Ihre Finanzierung ist labil, denn es besteht die Gefahr, daß ihre Höhe von der jeweiligen Kassenlage der öffentlichen Haushalte abhängig gemacht wird" (S. 12) – plädiert das Papier für die Idee eines „Auffüllens der Beiträge":

> „In den Fällen, in denen Menschen mit sehr geringem Einkommen, schicksalhaft unterbrochenen Versicherungsbiographien, Arbeitslose und Kindererziehende zeitweise keine Beiträge in ausreichender Höhe einzahlen können, hilft der Staatshaushalt durch das Auffüllen der Beiträge" (S. 12).

Die Absicht der Neun Gebote, den Vorrang der Solidarität durch den Primat der Eigenverantwortung zu ersetzen, haben sich die Autoren dieses gemeinsamen Textes also nicht zu eigen gemacht. In Sachen Alterssicherung befindet sich der aktuelle Stand der kirchlichen Sozialverkündigung vielmehr nach wie vor auf der Linie des „Gemeinsamen Wortes" von 1997.

„Solidarität braucht Eigenverantwortung": zwischen Bestätigung und Revision

Das erste „offizielle" sozialpolitische Dokument der Deutschen Bischofkonferenz nach dem Wirtschafts- und Sozialwort erschien dann im Mai 2003 unter der Titel „Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem"[9]. Es handelt sich um ein gemeinsames Dokument der „Kom-

mission für gesellschaftliche und soziale Fragen" und der „Kommission für caritative Fragen"; und schon der programmatische Titel erweckt den Eindruck, daß es auch hier weniger um „eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" als um die neue Leitmaxime der „Eigenverantwortung" geht. Im Titel ist sie jedenfalls semantisch vorgeordnet, während Solidarität als abhängige Variable der Eigenverantwortung fungiert und nicht – wie in der katholischen Soziallehre üblich – umgekehrt.

Man fühlt sich insofern sofort an die erstmals im „1. Gebot" des Experten-Memorandums von 1998 artikulierte individualistisch-liberale Interpretation erinnert, die Solidarität lediglich als eine freiwillige, aber gefährdete individuelle Bereitschaft zum hilfreichen Engagement für andere begreift, deren Ausmaß und Intensität abhängt von den zuvor unter Beweis gestellten Eigenverantwortungsbereitschaften der potentiellen Hilfsempfänger. Die Frage: „Was kann und muß die Solidarität aller tragen und was können und müssen die Menschen selbst tragen?", die Kardinal Karl Lehmann im Vorwort dieses Textes aufwirft und durch die Maxime „Sicherung der Solidarität durch mehr Eigenverantwortung" beantwortet, scheint den „roten Faden" dieser 27seitigen Stellungnahme zu bilden, die auf jede direkte Bezugnahme zum Sozialwort verzichtet.

Allerdings ist zu konstatieren, daß diese Stellungnahme zum Gesundheitssystem keineswegs, wie der Titel erwarten läßt, auf die Linie eines Vorrangs individueller Eigenverantwortung vor solidarischer Sicherung zu bringen ist. Vielmehr heißt es, daß die eigentliche „Stärke unseres Gesundheitssystems ... die solidarische Absicherung der Krankheit einzelner durch alle Versicherten" (S. 8) sei. Gegenläufig zu den Vorschlägen, die Aufgaben der Gesundheitssicherung von der Gesetzlichen Krankenversicherung auf private Versicherungsgesellschaften zu übertragen, betont der Text ausdrücklich:

> „Markt und Wettbewerb können und dürfen die Solidarität im Gesundheitswesen nicht ersetzen, sie gehören aber zu den Instrumenten, die Eigenverantwortung in der Solidarität zu stärken."

Diese Formel von der „Eigenverantwortung in der Solidarität" – eine Leitmaxime, die die Akzente schon deutlich anders setzt als der Titel dieses Papiers – zielt dabei auf „das Gebot der Fairneß, das Gesundheitssystem nicht zum eigenen Vorteil auszunutzen und sich nicht auf Kosten der Solidargemeinschaft Vorteile zu verschaffen" (S. 9). Konkretisiert wird dieses Fairneß-Gebot zudem nicht primär hinsichtlich einer höheren Selbstbeteiligung der Patienten an den Gesundheitskosten – dies wird vielmehr ausdrücklich als „verengtes Verständnis von Eigenverantwortung" zurückgewiesen (vgl. S. 16) –, sondern im Hinblick auf alle am Gesundheitssystem Beteiligten. Wie es auf der Patientenseite unsolidarisch sei, „wenn Medikamente und Arztbesuche über Gebühr in Anspruch genommen werden, oder wenn nicht die eigene Lebensführung zur Gesundheitsförderung verändert wird", so sei „auf der Seite der Leistungserbringer etwa die Verordnung und Abrechung nicht medizinisch erforderlicher Leistungen und die Verweigerung besserer

Kooperation" ebenfalls „unsolidarisch gegenüber der Versichertengemeinschaft". Denn schließlich liege „eine wesentliche Ursache für die unsolidarische und ineffiziente Leistungserbringung ... in den Entlohnungssystemen, die Ärzte für die Ausweitung von Leistungen und nicht für gute Qualität honoriert (sic!)" (S. 19f.).

Der vielfach anzutreffenden Forderung, den Leistungskatalog der Gesetzlichen Krankenversicherung auf eine unverzichtbare Basissicherung für alle herunterzufahren und mit der Zeit immer mehr Risiken privat abzusichern, schließt sich dieses Dokument also nicht an. Und mit Bezug auf die Frage der Mittelaufbringung, die bisher „vornehmlich auf den Arbeitseinkommen der abhängig Beschäftigten" (S. 24) beruht, plädiert die Stellungnahme für ein solidarisches Finanzierungssystem, das sich „wie das bisherige Finanzierungssystem an der Leistungsfähigkeit der Versicherten orientiert" (S. 25). Der gegenwärtig prominente Vorschlag einer vom Einkommen unabhängigen Kopfpauschale wird dabei explizit zurückgewiesen.

Insofern ist festzuhalten, daß der 1998 von den Neun Geboten eingeleitete Versuch der Werteverschiebung von „Solidarität" zu „Eigenverantwortung" von diesem bischöflichen Grundsatzpapier zur Gesundheitspolitik nicht mitgetragen wird, auch wenn der problematische, dem Inhalt des Textes nicht entsprechende Titel dieses Dokuments zunächst einen anderen Eindruck erweckt.

„Das Soziale neu denken": ein zweiter Revisionsversuch

Das jüngste Dokument zur Wirtschafts- und Sozialpolitik erschien im Dezember 2003. Es handelt sich um einen 28seitigen „Impulstext" der „Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen" unter dem Titel „Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik" [10]. Schon in der Überschrift artikuliert sich das programmatische Ansinnen, in sozialpolitischen Fragen ein „neues Denken" zu etablieren; und in der Tat wird mit dem Grundtenor dieses Textes innerhalb der katholischen Soziallehre „Neuland" betreten. Zwar beansprucht dieses Impulspapier, „eine wenigstens partielle Fortschreibung" des Sozialworts zu leisten; im Text wird das „Leitbild der gerechten und solidarischen Gesellschaft" von 1997 (SW 91) aber nicht mehr aufgegriffen. Stattdessen dominieren – wie schon im 98er Experten-Memorandum von 1998 – die gängigen Topoi der aktuellen Sozialstaatskritik, die weithin distanzlos übernommen werden.

Insgesamt erweckt der Text den Eindruck, als wolle die Deutsche Bischofskonferenz, nachdem der Begriff „Reformstau" schon 1997 zum Wort des Jahres gekürt worden ist, nun auch nicht länger nachstehen und in den zur Zeit bei den gesellschaftlichen Meinungseliten allenthalben zum guten Ton gehörenden Abgesang auf das „alte" Sozialstaatsarrangement einstimmen. Die Süddeutsche Zeitung jedenfalls wertete den Text als ein „Dokument der Unsicherheit" und sah sich an Kurt

Tucholskys Motiv der „Wir auch"-Priester erinnert, „die allen möglichen Schabernack treiben, damit die Welt sieht, daß auch katholische Pfarrer von dieser Welt sind"[11]. Auch sonst dominierten in der ohnehin spärlichen publizistischen Resonanz auf dieses Impulspapier die kritischen Töne. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung etwa reagierte kaum[12], die Frankfurter Rundschau sprach von „mutlosen Bischöfen" und einem „armseligen Text"[13], und die Berliner Tageszeitung resümierte die Botschaft dieses Papiers unter der Überschrift „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott"[14]. Auch die Politik reagierte eher skeptisch. Vorbehaltlose Zustimmung kam nur von der kirchenpolitischen Sprecherin der FDP-Bundestagsfraktion Marita Sehn und vom Vorsitzenden der CSU-Grundsatzkommission Alois Glück, der den Impulstext als „das bedeutendste sozialpolitische Grundsatzpapier der letzten Jahrzehnte" bezeichnete.

Gleich zu Beginn wird unter der Überschrift „Der Sozialstaat im Reformstau" bedauert, daß die sozialpolitische Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu einer Gesellschaft geführt habe, „in der gesellschaftliche Ressourcen der Solidarität und Eigenverantwortung zusehends geschwächt werden" (S. 8). Die sozialen Sicherungssysteme hätten sich „von einer Absicherung gegen Notlagen zu einem undurchschaubaren Dickicht von Transferleistungen entwickelt", statt sich auf die Aufgaben „der Abwehr von Not und Armut" zu beschränken. Dadurch sei „für viele das Soziale zu einem Anspruch (geworden), um eine immer komfortablere Normalität herzustellen". Die Folge sei ein „Anspruchsdenken ..., das vom Staat unter Mißachtung des Prinzips der Subsidiarität zu viel erwartet".

Darüber hinaus sei aber auch grundsätzlich – ganz im Einklang mit den Wahrnehmungsmustern der neokonservativen Sozialstaatskritik – zu fragen, ob der heutige Sozialstaat nicht „selbst dazu beiträgt, die Bereitschaft zur Solidarität zu untergraben" (S. 9): Er habe zu einer Struktur geführt, „in der sich viele zunehmend auf das soziale Sicherungssystem verlassen und immer weniger auf andere Solidaritäten" (S. 10), etwa im Rahmen der Familien, der Nachbarschaften und des bürgerschaftlichen Engagements. Hier liegt der Kommission besonders die Familie am Herzen, denn die durch „die bisherige Ausgestaltung des Sozialstaats" bedingte „Erosion alter Solidaritätsformen" führe dazu, „daß die Solidarität in der Familie durch die heutigen sozialstaatlichen Umverteilungsmuster eher geschwächt" werde. Deshalb sei die Familie „zu stärken und die Bereitschaft für neue Formen solidarischer Sicherung zu aktivieren" (S. 11). Und schließlich konstatiert der Impulstext noch:

> „Die mit abhängiger Beschäftigung verbundene relativ hohe soziale Sicherheit trägt auch dazu bei, daß Selbständigkeit an Attraktivität verliert, während gleichzeitig die hohen Lohnnebenkosten die Schwarzarbeit ausweiten" (S. 10).

Bei dieser Beschreibung des Sozialstaats im Reformstau fragt man sich, ob eine erfolgreiche Politik sozialpolitischer Reformen aus Sicht der Kommission am Ende

etwa aus einer Sozialpolitik bestehen müßte, die auf Staatsabbau und deutliche Leistungskürzungen setzt („das undurchschaubare Dickicht der Transferleistungen lichten"), aus einer Arbeitsmarktpolitik, die sichere sozialversicherungspflichtige Arbeitsplätze durch prekäre Beschäftigungsverhältnisse ersetzen will („Attraktivität der Selbständigkeit statt hoher sozialer Sicherheit") und schließlich aus einer Familienpolitik, die – zur Entlastung der finanziell überforderten Sozialversicherungssysteme – das Heil in einer Rückkehr zu den persönlichen Sorge- und Sicherungsleistungen der Großfamilien aus der Zeit vorindustrieller Lebenswelten sucht. Und auch wenn dies sicherlich nicht den Intentionen der Autoren entspricht, so liefert der Text doch kaum Hinweise, die einer solchen Interpretation mit der nötigen Klarheit entgegenstünden.

Konkret wird gefordert, „die Grenze zwischen einem solidarisch abgesicherten klaren Gewährleistungsrahmen für alle und dem Bereich der Eigenverantwortung neu zu ziehen" und dementsprechend „die Lebenslagen und -risiken enger zu definieren", wobei offenbar nur noch an das Existenzminimum im Sinn einer „für ein menschenwürdiges Leben ausreichenden, rechtlich garantierten Grundsicherung" (S. 17) gedacht ist. Alles, was darüber hinausgeht, kann demnach offensichtlich aus den solidarisch finanzierten sozialstaatlichen Sicherungssystemen herausgenommen werden. Diese rigorose Option für individuelle Freiheit und Eigenverantwortung verbindet sich mit einem Plädoyer für „Nachwuchsförderung als vorrangige Aufgabe einer integralen Sozialpolitik" (S. 22). Wie erwähnt, geht es den Autoren nämlich vor allem um eine Stärkung der Familie, die nicht nur „die wichtigste soziale Gemeinschaft des Dialogs, des Unterhalts, des gegenseitigen Beistands und des Zusammenlebens" sei, sondern auch „den ersten und weitreichendsten sozialen Schutz (bietet), ohne dessen soziale Bindekraft die Gesellschaft überfordert wäre" (S. 23). Auch dies klingt so, als solle am Ende wirklich wieder die (Groß-)Familie „einspringen", wenn der einzelne seine soziale Sicherung nicht mehr „eigenverantwortlich" gewährleisten kann. Ob dadurch die ohnehin schon stark belastete Lebensform der Familie wirklich attraktiver werden kann, dürfte allerdings fraglich sein.

Während der Text also die Erwartungen an die sozialpolitische Leistungsfähigkeit der Familie erhöht – und auch sonst dazu neigt, die ohnehin gängigen und in der aktuellen Debattenlandschaft emotional erheblich aufgeladenen Konfliktlinien von „jung gegen alt", „Arbeitssuchende gegen Arbeitsplatzbesitzer" und „Eltern gegen Kinderlose" bedenkenlos zu reproduzieren –, bleiben sämtliche Fragen der sozialen Gerechtigkeit ausgeklammert. Aber auch die Hinweise von 1997 auf die Notwendigkeit eines nicht nur ökonomischen, sondern auch ökologischen Strukturwandels (vgl. SW 224–232) werden nicht wieder aufgegriffen. Zur Sozialpflichtigkeit des Eigentums findet sich – wie erstmals in den Neun Geboten – erneut kein Wort; die immer größer werdende Schere zwischen „privatem Reichtum und öffentlicher Armut" (John Kenneth Galbraith) kommt ebenso wenig zur Sprache wie das

Problem der zunehmend ungleichmäßigen sozial- und steuerpolitischen Belastung des Faktors Arbeit zugunsten des Faktors Kapital. Stattdessen wird – in einer Zeit zunehmender Kinderarmut und wachsender sozialer Ungleichheiten – die „Verengung der Sozialpolitik auf Verteilungspolitik" (S. 13) beklagt und das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit als „heute ... nicht mehr vorrangig" (S. 16) verabschiedet. Und die 1997 durchaus mit Erfolg erhobene Forderung nach einer öffentlichen Reichtumsdebatte und einer regelmäßigen Armuts- und Reichtumsberichterstattung der Bundesregierung (SW 219) wird ersetzt durch den Ruf nach einem von unabhängigen Sachverständigen zu erstellenden „Sozialstaats-TÜV" (S. 25ff.). Dieser solle dazu beitragen, „Transparenz und eine umfassende Perspektive auf die anstehenden Probleme zu schaffen" (S. 26), dürfe aber nicht Gefahr laufen, „das regierungsnahe und interessengeprägte Beiratswesen" (S. 27) weiter auszubauen.

In diesem Zusammenhang wird erstmals in der jüngeren kirchlichen Lehrtradition auch der Länderfinanzausgleich frontal angegriffen: durch ihn würden „vielfach falsche, reformfeindliche Anreize gesetzt", so daß es „an ausreichendem reformförderlichen Pluralismus auf der Länderebene" (S. 15) fehle. Auch hier fragt sich, ob die Bischöfe wirklich die ohnehin schon vorhandene Tendenz noch befördern wollen, die zur Zeit im ökonomischen Strukturwandel erfolgreicheren Bundesländer aus der Ländersolidarität freizusetzen und die ärmeren Länder mit ihren strukturschwachen Regionen ihrem ökonomischen Schicksal zu überlassen, obwohl dies vorhersehbar nur dazu führen kann, daß es zu noch stärkerem Veröden strukturschwacher Gebiete, zu noch größerer Binnenwanderung, zu noch mehr zerrütteten Familien- und Lebensgemeinschaften und zu einem noch höheren Druck arbeitssuchender Menschen auf die wenigen Boom-Regionen der Republik führen wird.

Das „neue soziale Denken" in Sachen Sozialstaatlichkeit korrespondiert darüber hinaus mit einer für bundesrepublikanische Kirchentexte überraschenden Renaissance längst überwunden geglaubter Attitüden von „Demokratie- und Parlamentsverdrossenheit". So wird kritisiert, „daß sich die Politik nahezu ständig im Wahlkampf befindet, was einer sachorientierten Politik nicht förderlich ist" (S. 15), da in der Politik „das soziale Zuteilen ein äußerst wirksames Mittel im Wettbewerb um den Wähler ist" (S. 13). Während unorganisierte Interessen wie die von Kindern und Familien, von Arbeitslosen und Obdachlosen vernachlässigt würden, führe die Dominanz von Partikularinteressen, die „über einflußreiche Verbände und ihre Vertreter an die Politik herangetragen" (S. 12) würden, zu einem unzulässigen Vorrang von Einzelinteressen auf Kosten des Gemeinwohls.

Dementsprechend gilt das „stark korporatistisch" (S. 12) geprägte politische System der Bundesrepublik – von dem nicht zuletzt die Kirchen seit jeher in besonderem Maß profitieren! – nun auch der bischöflichen Kommission als eine der größten Barrieren für langfristig angelegte Reformen. Die – gegenläufig zur grassierenden Rede von der „verkrusteten", „blockierten" und „reformunfähigen" Re-

publik – empirisch keineswegs vorentschiedene Frage, ob die in den 50er Jahren gerade von den Kirchen wesentlich mitgeprägte spezifische Mixtur aus „rheinischem Kapitalismus", „konservativer Wohlfahrtsstaatlichkeit", „Sozialpartnerschaft" und „konsens- bzw. konkordanzdemokratischer Entscheidungsfindung" nicht nach wie vor tragfähige, durchaus dynamische Innovationspotentiale bereithält und so einen stabilen und konflikterprobten Rahmen für langfristige strukturelle Wandlungsprozesse bietet[15], wird dagegen gar nicht erst zur Diskussion gestellt.

Unter dem Stichwort „Korporatismus und Dominanz der Partikularinteressen" ist das Kommissionspapier vielmehr von einer pauschalen Effizienz- und Erfolgsskepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit des etablierten parlamentarisch-demokratischen Systems geprägt. Der Tenor dieser Skepsis erinnert stark an die Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster US-amerikanischer Ansätze einer „ökonomischen Demokratietheorie", die bekanntlich – von Anthony Downs bis James M. Buchanan – an systematischen Tendenzen eines „Staatsversagens" (state failure) in der Demokratie ansetzt und vor diesem Hintergrund nicht zuletzt die privilegierte „Politikberatungskompetenz" von Ökonomen akzentuiert. Um „ausreichende Zukunftsorientierung des politischen Entscheidens" zu gewährleisten, sei der Mangel „an Institutionen, die den Blick auf das Ganze und auf eine nachhaltige, zukunftsorientierte Politik richten" (S. 15) zu überwinden.

Daß im demokratisch-liberalen Verfassungsstaat genau dies die zentrale Aufgabe der gewählten Parlamente zu sein hat, die darin von den Organen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung sowie von zivilgesellschaftlichen Akteuren kritisch unterstützt und begleitet werden müssen, gerät dem Impulstext nicht in den Blick. Stattdessen drängt sich der Eindruck auf, die Autoren dieses Textes könnten sich am Ende nach übergeordneten, dem Parteiengezänk, den Interessengruppen und den politischen Alltagskonflikten enthobenen Autoritäten sehnen, die in der Lage sind, „fundierte, langfristig orientierte Standpunkte jenseits der Partikularinteressen und Ressortperspektiven" (S. 15) festzulegen und durchzusetzen, ohne zu bedenken, daß sie damit in hochproblematische Wahrnehmungsmuster des Politischen zurückfallen. Und auch hier liefert der Text keine Anhaltspunkte, die einer solchen Interpretation deutlich widersprechen würden.

Als Fazit läßt sich festhalten, daß das Impulspapier durchgängig von dem Anliegen dominiert wird, den 1998 mit den Neun Geboten gestarteten, bislang aber nicht erfolgreichen Versuch einer Delegitimierung des Wirtschafts- und Sozialworts von 1997 erneut in Angriff zu nehmen. Die Leitkategorie der Eigenverantwortung mit ihrem Grundprinzip: „Jeder ist für die Gestaltung seines Lebens zunächst selbst verantwortlich" (S. 20) wird nicht deutlich genug geschützt gegenüber einer individualistischen „Do it yourself and do it alone"-Autonomie, die sich nur in extremer Not und Hilflosigkeit mit der Bitte um Unterstützung an die Gemeinschaft wenden darf.

Die „essentials" der sozialkatholischen Tradition werden darüber hinaus entweder ignoriert (wie etwa in Sachen Sozialpflichtigkeit des Eigentums) oder interpretatorisch enggeführt bzw. verzerrt: Das Subsidiaritätsprinzip kommt nur noch in einer einseitig liberalen Lesart zur Sprache, wenn es heißt: „Subsidiarität bedeutet die Förderung von Eigenverantwortung statt Fremdverantwortung, von Selbstständigkeit statt Abhängigkeit" (S. 19). Daß die sozialkatholische Tradition mit ihrer Rede von der Subsidiarität Selbstständigkeit und Abhängigkeit aber gerade nicht gegeneinander in Stellung bringen, sondern ihren dialektischen Verweisungszusammenhang betonen will, d.h. die wechselseitige Bezogenheit von „Hilfsgebot und Kompetenzanmaßungsverbot", von „Fördern und Fordern", von „Hilfe zur Selbsthilfe" statt „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott – und erst am Ende notfalls auch noch die Gemeinschaft", bleibt hier vollständig ausgeblendet.

Auch das Solidaritätsprinzip wird, wie bereits angedeutet, in einem doppelten Sinn enggeführt: zum einen auf die individuelle Tugend der Hilfsbereitschaft gegenüber Schwächeren, die man legitimerweise nur in dem Maß beanspruchen dürfte, wie die Hilfsbedürftigen zuvor eifrige und nachdrückliche Beweise ihrer Eigenverantwortungsbereitschaft dokumentiert haben; und zum anderen auf die „staatsferne", über Individuen, Familien und bürgergesellschaftliches Engagement laufende „gesellschaftliche Solidarität" der privaten Netzwerke, die zugleich – konträr zur katholischen Soziallehre – gegen die staatlich-bürokratisch vermittelte „Solidarität" der sozialstaatlichen Sicherungssysteme ausgespielt wird. Auch dies ist ein hinlänglich bekanntes Argumentationsmuster, das in der neokonservativen Sozialstaatskritik immer wieder anzutreffen ist. Verschwiegen wird dabei allerdings jeder Hinweis darauf, daß die Formel der „Solidarität" in der katholischen Lehrtradition seit jeher das – für rein individualistisch-liberale Gesellschaftskonzeptionen so störende – Bewußtsein zum Ausdruck bringt, daß im gesellschaftlichen Leben alle Individuen nolens volens „in einem Boot sitzen" und dementsprechend – gerade unter den Bedingungen hochgradig arbeitsteiliger Industrie- und Wissensgesellschaften – eine gemeinsame Verantwortung für die Geschicke ihrer Gesellschaft tragen. Oswald von Nell-Breuning hatte dies einst auf die treffenden Formeln der „Tatsache der Gemeinverstrickung" und des „Grundgesetzes der gegenseitigen Verantwortung" gebracht[16].

In dem Maß, wie der Impulstext seine Leitmaxime der Eigenverantwortung nicht im Sinn der „Eigenverantwortung in der Solidarität", sondern als isolierte „Do it alone"-Autonomie interpretiert, unterschreitet er soziologisch das Komplexitätsniveau moderner Gesellschaften und ruft – analog zur US-amerikanischen Sozialstaatspolemik – einen historisch obsoleten und von der sozialkatholischen Tradition stets abgelehnten Mythos des ökonomisch unabhängigen und aller Solidarbindungen enthobenen Selfmademan an. Vor diesem Hintergrund drängt sich der Eindruck auf, daß damit einer Amerikanisierung sowohl der katholischen Soziallehre als auch des deutschen Sozialstaates der Weg gebahnt werden soll. Zwar

wird das bundesdeutsche sozialstaatliche Leistungsniveau sicherlich noch auf lange Zeit weitaus höher angesiedelt sein als das des rudimentären welfare state der USA; dennoch ist zu erwarten, daß das deutsche Sozialmodell in seinen soziokulturellen Grundfesten ins Wanken gerät, wenn man einseitig auf die liberalen Reformprojekte „weniger Staat", „den Leuten mehr Geld zur Eigenverantwortung in der Tasche lassen" und „aus Steuermitteln helfen, aber nur den wirklich Bedürftigen" setzt.

Dann nämlich wird der Weg frei, die in der Bevölkerung nach wie vor sehr hohen Sympathiewerte für den Sozialstaat auf mittlere Frist entscheidend zu schwächen. Denn wer staatliche Leistungen in bildungs-, gesundheits- und sozialpolitischen Belangen zurückführen und möglichst weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens allein dem Markt und den privaten Präferenzen der Individuen überlassen will, reduziert damit nicht nur die Möglichkeiten und Handlungsfelder einer demokratisch-öffentlichen „Selbstregierungspraxis", mit der die Bürger das neuzeitliche Demokratieprojekt vorantreiben und sich politisch erfolgreich und kontinuierlich „in ihre eigenen Angelegenheiten" einmischen können; er könnte auch sehenden Auges dazu beitragen, daß sich in den steuerzahlenden Mittelschichten nicht nur wachsende Demokratie- und Politikverdrossenheit, sondern auch ein zunehmender Unwille gegenüber steuerfinanzierten Sozialprogrammen für die Armen breit macht.

Ein Sozialstaat jedenfalls, der seine mittelschichtsintegrative Grundstruktur abbaut, befindet sich auf einem abschüssigen Weg, auf dem ein von breiter gesellschaftlicher Unterstützung getragenes Sozialstaatsarrangement, das historisch zu den wertvollsten Hervorbringungen der politischen Institutionengeschichte des 20. Jahrhunderts gehört, verloren gehen wird. Und am Ende könnte dann vielleicht nicht nur für die USA, sondern auch für die Bundesrepublik zu konstatieren sein, daß es nicht mehr gelingen wird, „eine positive Vision des Staates und seiner sozialen Aufgaben zu entwerfen" [17].

ANMERKUNGEN

[1] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 9 (Bonn u. Hannover 1997). Im Text zitiert als SW mit den entsprechenden Nummern.

[2] Vgl. als dt. Übersetzung: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von F. Hengsbach (Freiburg 1987).

[3] F. Adloff, Im Dienste der Armen. Katholische Kirche u. amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert (Frankfurt 2003) 13.

[4] Vgl. dazu ebd. 264ff.

[5] G. Schild, Zwischen Freiheit des Einzelnen u. Wohlfahrtsstaat. Amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert (Paderborn 2003) 400.

[6] Vgl. dazu einführend u.a. S. Behrends, Neue Politische Ökonomie (München 2001) bes. 27ff.

[7] Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Mehr Beteiligungsgerechtigkeit (Bonn 1998). Seitenangaben im Text in Klammern.

[8] Verantwortung und Weitsicht. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Reform der Alterssicherung in Deutschland (Bonn u. Hannover 2000). Seitenangaben im Text in Klammern.

[9] Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen u. Kommission für caritative Fragen, Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem (Bonn 2003). Seitenangaben in Klammern im Text.

[10] Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Bonn 2003). Seitenangaben in Klammern im Text. Vgl. dazu N. Blüm, Katholische Soziallehre quo vadis?, in dieser Zs. 222 (2004) 147–156.

[11] M. Drobinski, Segen für Sozialabbau, in: SZ, 13.12.2003.

[12] Einen längeren Kommentar sucht man hier vergeblich. Es finden sich lediglich zwei knappe und thematisch nur am Rande einschlägige Glossen auf den hinteren Seiten von Daniel Deckers (FAZ, 13.12.2003) und Otto Kallscheuer (Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 14.12.2003).

[13] K. Sperber, Abschied von der Soziallehre, in: FR, 13.12.2003.

[14] taz, 13.12.2003.

[15] Vgl. dazu aus der aktuellen Literatur St. Lessenich, Dynamischer Immobilismus. Kontinuität u. Wandel im deutschen Sozialmodell (Frankfurt 2003).

[16] O. v. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität u. Subsidiarität (1968, Freiburg 1990) 22 u. 11; zur Begriffsgeschichte und zu den Vorläufertraditionen des „katholischen Solidarismus" vgl. die Hinweise in: H.-J. Große Kracht, Solidarität: „... die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit" (H. Pesch). Unvollständige Spurensuche zu einem Leitbegriff der europäischen Moderne, in: Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik. Beiträge aus dem „Institut für Christliche Sozialwissenschaften" (FS K. Gabriel, Münster 2003) 23–45.

[17] Schild (A. 5) 400.

Joachim Wiemeyer

Sozialethische Impulse für eine Steuerreform

In der Bundesrepublik hat sich in den letzten Jahren ein immer undurchschaubareres Steuersystem entwickelt, das durch eine Vielzahl von Steuern, immer ausführlichere Steuergesetze, Verwaltungsanweisungen usw. gekennzeichnet ist. Diese Steuervorschriften werden fortlaufend geändert, durch neue Verwaltungsvorschriften ergänzt, von Finanzgerichten interpretiert und zum Teil durch das Bundesverfassungsgericht aufgehoben (Vermögenssteuer) oder dort angefochten. Wegen der Vielzahl von Verfassungsklagen werden viele Steuerbescheide nur unter Vorbehalt ausgefertigt. In der seriösen wissenschaftlichen Literatur wird diese Entwicklung nur noch als „Steuerchaos“ [1] bezeichnet und dem Steuergesetzgeber ein fundamentaler Vertrauensverlust bescheinigt. Dieser findet seine praktischen Konsequenzen in schnell wachsender Schwarzarbeit, vermehrter Geldanlage oder sogar Wohnsitzverlagerung ins Ausland und anderen Formen der Nichtdeklaration von Einkommen, Vermögen oder Umsätzen, durch die sich immer mehr Bürger der Steuerpflicht entziehen. Außerdem scheuen Investoren langfristige Sachanlagen (arbeitsplatzschaffende Investitionen), weil ihnen die Steuerpolitik wenig berechenbar erscheint.

Von dieser Entwicklung der Besteuerung sind die Kirchen unmittelbar mitbetroffen, weil die Kirchensteuer einen Zuschlag von acht oder neun Prozent auf die Einkommenssteuer ausmacht und sie damit alle Irrungen und Wirrungen zumindest der Einkommenssteuer mitgehen. Trotzdem – oder gerade um die Kirchensteuer aus der öffentlichen Diskussion herauszuhalten – gibt es keine kirchlichen Stellungnahmen zum Steuersystem und seiner gerechten Ausgestaltung, obwohl die Kirchen vom Vertrauensverlust und den Ausweichreaktionen ebenfalls tangiert sind.

Die Steuererhebung ist wohl die wichtigste Beziehung der Bürger zum Staat, weil alle Bürger, zumindest als Konsumenten über die Umsatzsteuer, unmittelbar täglich betroffen sind. Das Fehlen kirchlicher Stellungnahmen, die allenfalls zu hören sind, wenn es um spezielle Fragen wie die steuerliche Behandlung von Ehe und Familie geht, ist auch darauf zurückzuführen, daß es sich beim Steuersystem – unabhängig vom gegenwärtigen „Steuerchaos“ – um eine äußerst komplexe Materie handelt. Aus sozialethischer Sicht bringt es wenig, die Gerechtigkeit von Einzelsteuern bzw. einzelnen steuerlichen Regelungen zu thematisieren. Vielmehr sind die Wirkungen des Steuersystems insgesamt zu betrachten. Problematisch für die sozialethische Analyse dabei ist, daß diejenigen, die laut jeweiligem Steuergesetz die Zahlungs-

pflichtigen sein sollen, nicht unbedingt ökonomisch tatsächlich die Träger der Steuerlast sind, weil manche Steuerpflichtige die Steuerlast zumindest teilweise überwälzen können (also z. B. Grund- und Hauseigentümer Grundsteuern an Mieter weiterwälzen)[2].

Für eine sozialethische Beurteilung eines Steuersystems kommt ein weiteres hinzu: Seine Regelungen können nicht unabhängig von anderen staatlichen Aktivitäten, vor allem den sozialstaatlichen, behandelt werden. So hat das durch die Sozialhilfe definierte Existenzminimum, die Höhe von Kindergeld, Regelungen der Finanzierung der Alterssicherung usw. ebenso steuerrechtliche Relevanz wie die Grundsatzfrage der Einkommensbesteuerung oder Steuerfreiheit von Sozialleistungen (Sozialhilfe, Arbeitslosengeld, Renten, Pflegegeld) usw. Diesen Zusammenhang zwischen alternativen Reformoptionen im Bereich der sozialen Sicherung und der Besteuerung hebt der Sachverständigenrat für die gesamtwirtschaftliche Entwicklung[3] hervor, wenn er betont, daß die Einführung von Gesundheitsprämien, bei denen niedrige Einkommensbezieher steuerfinanzierte Unterstützungsleistungen erhalten sollen, Konsequenzen für das Steuersystem haben, so daß die Vorstellungen des ehemaligen Verfassungsrichters Paul Kirchhof von einem Einheitssteuersatz von lediglich 25 Prozent für alle Einkommen mit dem Umverteilungsbedarf einer Gesundheitsprämie als unvereinbar erscheinen. Diese Interdependenzen erschweren außerordentlich eine sozialethische Beurteilung von steuerpolitischen Reformvorschlägen.

Wer Reflexionen über steuerliche Gerechtigkeit anstellt, muß weiterhin beachten, daß eine rein nationale Steuerpolitik heute nicht mehr möglich ist. Alle Steuerbestimmungen, die zum Beispiel die freie Mobilität von Waren, Kapital, Unternehmensniederlassung und Arbeit in Europa behindern, widersprechen dem EU-Recht. Umgekehrt fällt es aber in der Europäischen Union außerordentlich schwer, die in einem solchen freien Binnenmarkt notwendigen gemeinsamen Regeln für eine Mindestbesteuerung von Unternehmensgewinnen bzw. Dividenden und Zinsen zu vereinbaren. Über den EU-Raum hinaus können transnationale Konzerne, die häufig in 50 oder mehr Ländern Produktionsstätten haben, ihre Investitionsentscheidungen in den einzelnen Standorten auch von steuerlichen Standortbedingungen abhängig machen. Dazu kommt das Problem von rund 40 Steueroasen weltweit. Trotz dieser Komplexität der Thematik soll im folgenden der Versuch unternommen werden, einige grundsätzliche sozialethische Überlegungen zur Besteuerung anzustellen.

I. Sozialethische Grundlagen

Wissenschaftlich wurde in der Vergangenheit das Anliegen steuerlicher Gerechtigkeit von einer Teildisziplin der Volkswirtschaftslehre, der Finanzwissenschaft, in-

tensiv reflektiert. Ebenso wie die betriebswirtschaftliche Steuerlehre hat aber die neuere Finanzwissenschaft die ethische Reflexion weitgehend aufgegeben. Hingegen spielt in der Steuerrechtsliteratur die Gerechtigkeitsfrage eine wichtige Rolle, wie die unterschiedlichen Positionen von Klaus Tipke und Paul Kirchhof zeigen[4].

Steuern in der christlichen Tradition

Weder kann die sozialethische Reflexion damit ausgiebig auf Beiträge anderer Wissenschaften zurückgreifen, noch bietet die christliche Tradition hinreichende Anhaltspunkte, obwohl in den biblischen Schriften Steuern[5] durchaus ein Thema sind. Denn der Ort der Geburt Jesu in Bethlehem war ja durch eine Erfassung der Steuerpflichtigen veranlaßt, und auch die moraltheologische Tradition (z.B. Thomas von Aquin, S. th., II, II, 66) hat Fragen der individuellen Steuermoral behandelt. Diese Hinweise bieten für heutige Fragen der Besteuerung aus folgenden Gründen wenig Anhaltspunkte: Erstens reflektieren sie Steuern in der Regel im Horizont einer Fremdherrschaft (römische Fremdherrschaft in Palästina zur Zeit Jesu) bzw. einer autoritären Herrschaft, nicht in einem demokratischen Rechtsstaat. Zweitens entstammen sie einem ganz anderen sozioökonomischen Kontext als der heutigen global vernetzten Wirtschaft und drittens ist die wichtigste heutige Steuer („Königin der Steuern"), die Einkommenssteuer, erst Ende des 19. Jahrhunderts eingeführt worden. Es lagen also ganz andere Steuersysteme vor.

Obwohl die kirchliche Sozialverkündigung angesichts der Herausforderungen moderner Gesellschaften entstanden ist, tauchen in ihren Dokumenten Fragen der gerechten Besteuerung allenfalls am Rand auf („Rerum Novarum" 38; „Mater et Magistra" 132f.), weil nicht das Steuersystem als Ganzes betrachtet wird, sondern lediglich die individuelle Steuermoral. So verurteilt „Gaudium et Spes" die Steuerhinterziehung als Betrug (GS 30), ebenso der Katechismus der Katholischen Kirche (KatKK 2409). Im Sozialwort der beiden großen Kirchen in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" von 1997 wird zwar der Abbau von Steuervergünstigungen und die verstärkte Bekämpfung der Steuerhinterziehung gefordert. Die Aussagen gehen über allgemeine Bemerkungen nicht hinaus (SW 191).

Steuern in der modernen Demokratie

Heute sind Fragen der Besteuerung im Kontext der Marktwirtschaft und eines demokratischen Staates zu behandeln; sie betreffen fundamental das Staatsverständnis (nur Rechtsstaat oder auch Kultur- und Sozialstaat) und zentral die politische Ordnung. So haben sich an Steuerfragen schon die beiden für Demokratie und Menschenrechte zentralen Revolutionen der Neuzeit in Amerika 1776 und Frankreich

1789 entzündet. In der Gegenwart ist eine zentrale Frage der politischen Ordnung, ob die Bürger selbst simultan durch Volksabstimmungen über Staatsausgaben und die Staatseinnahmen entscheiden dürfen. In den Bundesländern und Kommunen in Deutschland, in denen Formen direkter Demokratie zulässig sind, sind aber Entscheidungen über Steuern und Staatsausgaben, Besoldungsfragen usw. in der Regel ausdrücklich ausgeschlossen (anders als in der Schweiz). Immerhin könnte die Steuermoral der Bürger dadurch erhöht werden, daß sie nur noch Steuern, die von ihnen selbst beschlossen werden, zahlen müßten, die ebenso nur für von ihnen direkt gebilligten Staatsaufgaben ausgegeben werden. Auf diese Wirkungen größerer Steuerehrlichkeit weisen zumindest die Erfahrungen in der Schweiz mit der direkten Demokratie hin[6]. In solchen Staaten gibt es auch ein anderes Verhältnis (nichtobrigkeitsstaatliches) von Steuerbehörde und Steuerzahler.

Weder eine repräsentative Demokratie, mit den starken Einflüssen von Lobby-Gruppen gerade im Steuerrecht, wo kleine, gut organisierte Gruppen (etwa Landwirte), für sich Sonderregelungen durchsetzen, noch eine direkte Demokratie, wo die konkreten materiellen Interessen der Bürger ihren Gerechtigkeitssinn dominieren können, garantieren ein gerechtes Besteuerungssystem. Vielmehr ist es aus sozialethischer Sicht notwendig, Fragen des Umfangs der Staatstätigkeit und der Besteuerung aus einer unparteilichen Perspektive zu analysieren. Die Frage lautet also: Wie sollten die grundlegenden Regeln für die Besteuerung und der Staatstätigkeit aussehen? Diese Frage kann ethisch befriedigend nur beantwortet werden, wenn man vom eigenen ökonomischen Status abstrahiert.

Aus einer solchen unparteilichen Ausgangssituation, etwa einem von John Rawls vorgeschlagenen „Schleier des Nichtwissens", ergeben sich folgende Überlegungen: Der Staat muß ein Rechtsstaat sein, der die Grundrechte der Bürger garantiert, er muß zudem, durch Infrastruktur die Voraussetzungen für private ökonomische Aktivitäten schaffen, er ist Kultur- und Sozialstaat, weil er Bildungseinrichtungen für alle Bürger und Sozialleistungen (soziokulturelles Existenzminimum) bereitstellt. Daher ist ein erheblicher Umfang an Staatstätigkeit für eine moderne Industrienation unabdingbar[7]. Diese liegt im Interesse aller Bürger.

Das konkrete Ausmaß der Staatstätigkeit[8] (Daten für 2002) schwankt aber auch innerhalb von Industrienationen erheblich: innerhalb der Europäischen Union von Irland mit 31,1 Prozent, über Deutschland mit 46,1 Prozent bis hin zu Schweden mit 52,6 Prozent (in den USA 31,9 Prozent und Japan 37,6 Prozent). Der Normalsatz der Mehrwertsteuer geht von Luxemburg mit 15 Prozent, Deutschland und Spanien mit 16 Prozent, bis hin zu Dänemark und Schweden mit 25 Prozent. Der Höchstsatz der Einkommenssteuer bewegt sich von Luxemburg mit 39 Prozent und Portugal mit 40 Prozent, über Deutschland mit 51,2 Prozent bis hin zu Belgien mit 59,7 Prozent und Finnland mit 60,8 Prozent. Man kann festhalten, daß sowohl das Ausmaß der Staatstätigkeit und der zugehörige Steuerumfang sowie die Steuerstruktur (Verhältnis von Einkommens- und Umsatzsteuer) stark variieren.

Der Umfang der Staatstätigkeit allein ist zudem in sozialethischer Hinsicht wenig aussagekräftig, weil erstens bei gleichem Umfang und gleicher Struktur der Staatstätigkeit in verschiedenen Ländern die Effizienz sehr unterschiedlich sein kann, indem Fehlorganisation, Selbstbeschäftigung der Bürokratie, Staat als „Beute der Staatsdiener" zu einer ganz unterschiedlichen Qualität der Staatsleistungen führen kann. Die internationalen Vergleichstests im Bildungsbereich (PISA-Studie) zeigen offensichtlich, daß für den deutschen Staatsapparat eine geringe Leistungsfähigkeit zu konstatieren ist. Außerdem sind aufgrund des – das Subsidiaritätsprinzip nur inkonsequent umsetzenden – Föderalismus ein hoher Umfang von Selbstbeschäftigung der Bürokratien und hohe Aufwendungen für politisches Personal (Minister, Landtagsabgeordnete, teure Vertretungen in Berlin und Brüssel) verschiedener staatlicher Ebenen gegeben. In Deutschland besteht weiterhin eine Asymmetrie, wenn die Verschwendung von Steuermitteln nicht strafrechtlich verfolgt wird, wohl aber die Steuerhinterziehung. Weiterhin kann sich die Struktur der Staatsausgaben zwischen verschiedenen Ländern stark unterscheiden (z.B. Aufwendungen für Gefängnisse im Verhältnis zu Sozialleistungen), so daß diese Struktur ebenfalls sozialethisch relevant ist. So ist in den USA die Zahl der Inhaftierten im Verhältnis zur dortigen Bevölkerung sechsmal so hoch wie in Deutschland. Entsprechend werden in Deutschland mehr Mittel zur Unterstützung von Langzeitarbeitslosen, in den USA mehr für Gefängnisse ausgegeben.

Wenn man einmal annimmt, daß diese auch für die Besteuerung fundamentalen Fragen in sozialethischer Hinsicht befriedigend geklärt sind, so daß für die Staatsausgaben ein legitimer Umfang der Staatstätigkeit, eine gerechtfertigte Struktur der Staatsausgaben und ein effizienter Umgang mit den Steuermitteln der Bürger gegeben sind, stellt sich das Problem der gerechten Finanzierung der Staatstätigkeit: Dabei können einige konkret dem einzelnen Bürger zurechenbare Leistungen durch Gebühren und Beiträge (Anliegergebühren, Ausstellen eines Passes etc.) finanziert werden. Der größte Teil der Staatsausgaben muß aber durch Steuern aufgebracht werden.

Prinzipien gerechter Besteuerung

Für die Besteuerung ergeben sich aus einer aus unparteiischer Sicht vorgenommenen Reflexion folgende fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien[9]: Erstens ist ein *ausreichendes Steueraufkommen* für die sozialethisch legitimierten Staatsaufgaben erforderlich. Es darf also weder zur Kürzung notwendiger Staatsaufgaben kommen, noch dürfen laufende Staatsausgaben auf Kredit finanziert werden, weil sonst in der Zukunft erhebliche Steueranhebungen drohen. Das zweite Grundpostulat besteht in der *Allgemeinheit der Besteuerung*: Alle Bürger sind zur Besteuerung heranzuziehen. Bestimmte Personen (bis in die Gegenwart die englische Königin)

oder soziale Gruppen (Klerus und Adel vor der Französischen Revolution) aus der Besteuerung auszunehmen oder ihnen weitreichende Privilegien (Einkommensermittlung in der deutschen Landwirtschaft) zu gewähren, ist unzulässig. Es müssen aber nicht nur alle Personen zur Besteuerung herangezogen werden, sondern gleiche ökonomische Sachverhalte (Einkommen, Umsätze, Vermögen) sind gleich zu behandeln. Der dritte Grundsatz der *Gleichmäßigkeit der Besteuerung* wird mißachtet, wenn in der Erbschaftssteuer Sparguthaben und Wertpapiere mit dem Marktwert, hingegen Grundstücke und Häuser mit deutlich geringeren Einheitswerten besteuert werden. Auch eine Doppelbesteuerung, indem ein Einkommen oder Gewinn zunächst einmal bei einem Unternehmen und dann noch einmal bei der privaten Einkommenssteuer des Eigentümers (ohne Anrechnung) besteuert wird, widerspricht diesem Grundsatz.

Das vierte Postulat erfordert eine Besteuerung nach der *Leistungsfähigkeit* der Bürger: Dies betrifft zum einen die Verpflichtung derjenigen, die über ein höheres Einkommen oder Vermögen verfügen, mehr zur Finanzierung der allgemeinen Staatstätigkeit beizutragen, als diejenigen, die nur über geringe Einkommen und kein Vermögen verfügen. Zum anderen bedeutet es die Verpflichtung derjenigen, die über höhere Einkommen verfügen, höhere Steuern zu zahlen, damit diejenigen, die über kein oder nur ein geringes Einkommen verfügen, ein Mindesteinkommen erhalten bzw. diejenigen, die einen erhöhten Bedarf haben (z.B. Behinderte), entsprechend unterstützt werden.

Eine fünfte Anforderung betrifft die *Transparenz des Steuersystems:* Wenn man in einem demokratischen Rechtsstaat Gesetzestreue der Bürger erwartet, müssen die Gesetze in ihrem Umfang begrenzt und im Inhalt verständlich sein, so daß für den Normalbürger klar ist, was der Gesetzgeber von ihm erwartet und der einzelne Steuerpflichtige seine Steuerpflichten – ohne fremde Hilfe eines Steuerberaters – selbst ermitteln kann. Ein kompliziertes und nicht transparentes Steuersystem hat zur Folge, daß Steuerzahler, die sich keinen Steuerberater leisten können, zu hohe Steuern zahlen, weil sie bestimmte Absetzmöglichkeiten nicht ausnutzen können. Ein Steuersystem darf nicht so gestaltet sein, daß mit Hilfe von Anlage- und Steuerberatern sich ein Teil der Steuerpflichtigen weitgehend der Besteuerung entzieht. Auch darf das Steuerverfahren nicht mit großen Anforderungen an den Steuerpflichtigen (Belegsammeln) und unnötigen Eingriffen in seine Privatsphäre verbunden sein. Es ist aber eine Utopie, eine Einkommenssteuer entwickeln zu können, bei der man die Steuererklärung auf einer Seite, geschweige denn auf einer Postkarte, abgeben kann. Das würde der differenzierten Lebenswirklichkeit der Bürger nicht gerecht werden[10].

Die sechste Anforderung betrifft die *Effizienz der Steuerverwaltung:* Dazu sind eine hinreichende Anzahl qualifizierter Finanzbeamter erforderlich. In der Verwaltungspraxis ist eine Gleichbehandlung vergleichbarer Steuerfälle zu sichern und ihre zügige Bearbeitung ebenso zu gewährleisten wie eine regelmäßige Kontrolle

der Steuerpflichtigen. Hier liegen erhebliche Defizite vor, wenn eine regelmäßige Prüfung von Betrieben nicht erfolgt. Weil die Steuerverwaltung Ländersache ist und durch Prüfung eingenommene Mehreinnahmen bei Geberländern in den Länderfinanzausgleich fließen oder bei Nehmerländern die Zuweisungen mindern, fehlt ein Anreiz für eine wirksame Außenprüfung[11]. Der Verwaltungsaufwand für die Erhebung einer Steuer wie der Deklarationsaufwand für den Steuerpflichtigen dürfen nicht so hoch sein, daß sie im Verhältnis zum Aufkommen der Steuer sehr beträchtlich sind.

Eine siebte Anforderung an ein Steuersystem verlangt seine *Konstanz:* Da Bürger in Abhängigkeiten von Steuergesetzen langfristige Dispositionen treffen (in Unternehmen investieren, Häuser errichten, Lebensversicherungen abschließen, für die Versorgung der eigenen Angehörigen im Todesfall planen usw.), sind häufige und abrupte Änderungen der Steuergesetze abzulehnen. Es ist erforderlich, ein dauerhaftes Steuersystem einzuführen, bei dem nur geringe fortlaufende Anpassungen erforderlich sind.

Eine achte Anforderung bezieht sich auf den *Inflationsausgleich*: Steuerliche Werte, wie das Existenzminimum, der Betrag ab dem der Höchststeuersatz gilt, Freibeträge in der Erbschaftssteuer usw. sind regelmäßig an die Preissteigerungsraten anzupassen, so daß der Fiskus nicht zu einem heimlichen Inflationsgewinner wird. Die neunte Anforderung betrifft die *rechtstaatliche Kontrolle*: Es muß möglich sein, gegen Bescheide der Steuerverwaltung vor Gericht klagen zu können. In einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung ist zehntens ebenfalls noch die *Wettbewerbs- und Rechtsformneutralität* erforderlich: Ökonomische Dispositionen (Wahl einer Unternehmensrechtsform, Anlage in bestimmten Wirtschaftszweigen) sollten nicht allein oder primär durch Steuergesetze bestimmt sein. Ebenso dürfen Steuergesetze nicht bei zueinander im Wettbewerb stehenden Unternehmen die einen begünstigen und die anderen benachteiligen. Auf der Basis dieser Prinzipien können nun zentrale steuerpolitische Konfliktfelder analysiert werden.

II. Steuerpolitische Konfliktlagen

Eine erste Grundsatzfrage betrifft die Struktur des Steuersystems insgesamt, nämlich danach, welche Steuern überhaupt erhoben werden sollten. Zwar hat es theoretische Überlegungen gegeben, die gesamten Staatsfinanzen jeweils nur mit einer einzigen ideal ausgestalteten Steuer zu finanzieren. Alle realen Steuersysteme bedienen sich aber einer Vielzahl von Steuern. Die beiden wichtigsten Steuern setzen beim Einkommen und bei Konsum an. Eine solche Besteuerung von Einkommen und Konsum ist sinnvoll, weil sowohl die Höhe des individuellen Einkommens wie die Höhe des Konsums Ausdruck wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit sind.

Konsum und Einkommen

Wenn man nur beim Konsum ansetzen würde, könnte man zwar eine gewisse soziale Differenzierung vornehmen, indem Grundgüter, die im Haushalt von Niedrigeinkommensbeziehern einen hohen Anteil haben, niedrig besteuert werden, während Güter, die überwiegend von Haushalten mit hohem Einkommen nachgefragt werden, mit einem hohen Steuersatz belegt werden (Luxussteuer). Je stärker man hier Steuersätze differenziert, um so stärker wird sich aber das Problem stellen, bestimmte Güter einem konkreten Steuersegment zuzuordnen. Bei einer reinen Konsumsteuer würden zudem Einkommensbestandteile, die gespart werden, steuerlich gar nicht erfaßt. Wenn sie auch in späteren Perioden dem Konsum nicht zugefügt würden, könnte eine Besteuerung erst am Lebensende erfolgen.

Da die Gemeinschaft der Staatsbürger durch Rechtsschutz, Infrastruktur usw. bereits die Einkommenserzielung, nicht aber erst die Einkommensverwendung durch Konsum ermöglicht, erscheint es sinnvoll, bereits das Einkommen zu besteuern. Es ist aber nicht sachgerecht, daß man sich allein auf eine Einkommensbesteuerung beschränkt. Nicht alle Einkommen werden von der Einkommenssteuer erfaßt, so daß sie zumindest teilweise über Konsumausgaben besteuert werden können. Personen mit ausländischen Einkommen (z. B. Touristen) halten sich im Inland auf und nutzen etwa die heimische Infrastruktur. Es ist sinnvoll, daß auch solche Personen sich hier zumindest über Konsumsteuern an der Finanzierung der Staatsleistungen beteiligen. Weil ärmere Haushalte ihr Einkommen fast vollständig für Konsumzwecke ausgeben, während wohlhabendere Haushalte im Durchschnitt hohe Sparquoten haben, ist der Anteil der Konsumsteuern am Einkommen bei ärmeren Haushalten höher. Wenn man für das Steuersystem insgesamt eine progressive Wirkung haben will, ist es erforderlich, daß die Einkommenssteuer ein höheres Gewicht und Volumen als die Mehrwertsteuer hat[12]. Der Verlagerung der direkten Steuern auf indirekte Steuern sind daher aus sozialethischer Sicht Grenzen gesetzt, die in Deutschland fast erreicht sind (Einkommens- und Körperschaftssteuer im Jahr 2003: 173,8 Milliarden Euro, Umsatzsteuer 142,4 Milliarden Euro).

In einer Konstellation der Unparteilichkeit wird man sich auf ein progressives Einkommenssteuersystem verständigen. Hohe Einkommen hängen nie allein von individuellen Anstrengungen des einzelnen ab. Daß jemand seine Fähigkeiten entfalten kann, ist auch von der Rechtsordnung, der Infrastruktur, dem Bildungswesen eines Landes usw. mitbedingt. Daher ist eine gesellschaftliche Teilhabe individueller Leistungserfolge legitim. Hohe Einkommen unterliegen zudem auch einer Solidaritätspflicht. Die Progression ist aber nach oben hin zu begrenzen, weil die Schulung der persönlichen Fähigkeiten und Begabungen bzw. ob und wie sie dann eingesetzt werden, tatsächlich vom persönlichen Engagement des einzelnen abhängen.

Da der Erhalt einer Erbschaft die Steigerung der wirtschaftlichen Leistungsfähig-

keit eines Steuerpflichtigen bedeutet, ist es ebenfalls sozialethisch geboten, eine Erbschaftssteuer zu erheben. Bei Betriebsübernahmen sollte die Erbschaftssteuer nicht gestundet oder reduziert werden, sondern die Zahlungspflicht auf zehn Jahre gestreckt werden, um bei einem plötzlichen Todesfall die Existenz eines Betriebs nicht zu gefährden. Weil man Kosten für bestimmte Staatsausgaben (z.B. Straßen) den Nutzern unmittelbar anlasten kann, soll dies über die Kraftfahrzeug- und Mineralölsteuer geschehen. Weiterhin ist es sinnvoll, neben der Einnahmeerzielung für den Staatshaushalt mit einer Steuererhebung auch noch den Zweck zu verfolgen, unerwünschte Aktivitäten (Rauchen, Alkoholgenuß, Umweltbelastung) zurückzudrängen und dafür spezielle Verbrauchssteuern einzusetzen. Dies ist ebenfalls sozialethisch legitim, weil jemand, der selbst Raucher ist oder häufiger Alkohol genießt, in einer unparteiischen Ausgangssituation solchen Regelungen zustimmen könnte.

Steuerehrlichkeit

Um die wachsende Spirale von Steuerverdrossenheit der Bürger aufgrund fortlaufend neuer Gesetze, Kontrollmaßnahmen usw. zu durchbrechen, sind grundlegende Reformen erforderlich. Erstens ist die Steuergesetzgebung, vor allem im Einkommenssteuerrecht, drastisch zu vereinfachen[13]. Dies kann dadurch geschehen, daß eine Reihe ökonomischer Aktivitäten bzw. als förderungswürdig angesehene soziale Tatbestände in ein Transfer- und Leistungsgesetz überführt und im öffentlichen Haushalt ausgewiesen werden: zum Beispiel die Förderung des Schiffsbaus oder der Produktion von Filmen. Dann müssen sich diese Transfer- und Subventionsleistungen in jeder Haushaltsberatung mit anderen Ausgabepositionen der Konkurrenz stellen und sich legitimieren, während bisher ihr Volumen (Steuerausfälle) nur eine Schätzung darstellte und sich häufig als Dauertatbestand erwiesen hat. Weiterhin kann es eine erhebliche Vereinfachung dadurch geben, wenn eine Vielzahl von Absetzmöglichkeiten gestrichen werden, indem etwa häusliche Arbeitszimmer, vor allem aber die Wahl des Wohnortes, genauso wie in den USA, zur Privatsache erklärt werden. Wer durch das billigere Wohnen im ländlichen Raum profitiert und durch umweltbelastende längere Fahrten zur Arbeit die Umwelt schädigt, sollte nicht noch steuerlich gefördert werden.

Eine starke Vereinfachung der Steuergesetzgebung und der Steuerverwaltung muß aber zugleich einhergehen mit mehr Steuerehrlichkeit. Diese kann dadurch gefördert werden, daß jeder Bürger dauerhaft eine Steuernummer erhält[14]. Diese Steuernummer hat er bei seinen Arbeitgebern, bei seiner Bank, sowie bei Orten nebenberuflicher Tätigkeiten (z.B. als Referent) anzugeben. Mit der jeweiligen Gehalts-, Zins- oder Honorarzahlung erfolgt zugleich eine Meldung an das Finanzamt. Zu Beginn eines neuen Jahres erhält der Steuerpflichtige zur Erleichterung den

Entwurf seiner Steuererklärung vom Finanzamt zugesandt, die er dann ergänzen kann. Durch ein solches Verfahren würden Steuervereinfachung und Steuerehrlichkeit Hand in Hand gehen. Wenn – wie in der Schweiz – der Mietwert der selbstgenutzten Wohnung als Einkommen bewertet wird, und nur nachgewiesene Aufwendungen steuerlich geltend gemacht werden könnten, könnte eine wesentliche Quelle der Schwarzarbeit (Handwerkertätigkeit in Privathäusern) zurückgedrängt werden. Nur auf solchen Wegen könnte die Spirale von wachsender Steuerverdrossenheit und zunehmender Steuerunehrlichkeit durchbrochen werden. Dies trifft aber zunächst nur auf inländische Einkommen und Vermögen zu.

Steuergesetzgebung im Kontext der Globalisierung

Durch die internationale Verflechtung können Personen sowohl mit hoher beruflicher Qualifikation als auch mit einer nichtortsgebundenen Tätigkeit Kapital sowie Unternehmenssitze ins steuerbegünstigte Ausland verlagern. Damit gibt es einen Wettbewerb von steuerbegünstigten Standorten. Ein solcher Steuerwettbewerb ist – entgegen langläufiger Überzeugung – nicht grundsätzlich abzulehnen. In Ländern, in denen zum Beispiel eine politische Klasse und ein ineffizienter Staatsapparat die Steuerzahler ausbeuten und es ungerechte Steuergesetze gibt, schränken Optionen der Mobilität diese Möglichkeiten ein und zwingen solche Länder zu sozialethisch sinnvollen Reformen. Umgekehrt stellt aber internationale Mobilität ein Problem dar: Der Hochschulabsolvent, der ein kostenloses Studium erhalten hat, seine gesamte Berufstätigkeit dann aber im Ausland absolviert, zahlt somit nichts durch seine eigenen Steuern für die Hochschulfinanzierung zurück. Unternehmen mit inländischen Produktionsstätten, die im Inland die öffentliche Infrastruktur nutzen, qualifizierte Arbeitskräfte beschäftigen usw., aber ihre Gewinne ins Ausland verlagern, können sich der Beteiligung der öffentlichen Finanzierung im Inland entziehen.

Im Kontext der Globalisierung stellt sich eine fundamentale Gerechtigkeitsfrage: Die Gleichmäßigkeit (Gleichheit) der Besteuerung fordert, daß gleiche ökonomische Sachverhalte gleich besteuert werden. Weil bereits einige Länder (Skandinavien) ein duales Steuersystem eingeführt haben, in dem mobiles Kapital niedriger, der immobilere Faktor Arbeit aber höher besteuert wird, tritt der Sachverständigenrat für die Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung auch in Deutschland für ein solches System ein. Dabei räumt er ausdrücklich ein, daß Umverteilungselemente und damit Anliegen der sozialen Gerechtigkeit in verteilungspolitischer Hinsicht zurücktreten. Aus sozialethischer Sicht müßten eigentlich zumindest beide Einkommensarten gleich, eher noch „arbeitslose" Kapitaleinkommen höher besteuert werden als Einkommen aus Arbeit.

Die gegenwärtige Situation des internationalen Steuerwettbewerbs zwingt zu fol-

gender Güterabwägung: Wenn man in Deutschland will, daß ein US-amerikanisches Unternehmen sich in den neuen Bundesländern niederläßt und dort Arbeitsplätze schafft und nicht diese Investition in anderen Ländern des EU-Binnenmarktes tätigt, muß Deutschland seine Steuersätze für Unternehmen senken. Aus Gründen der Gleichbehandlung und Wettbewerbsneutralität darf man dann aber nicht nur für dieses eine Unternehmen die Steuern senken, sondern muß dies auch für entsprechende deutsche Unternehmen tun. Man wird dann der Beteiligungsgerechtigkeit von mehr Menschen am Arbeitsmarkt Vorrang geben und den Gesichtspunkt der Verteilungsgerechtigkeit bei der Einkommens- und Gewinnverteilung zurücktreten lassen müssen. Die wirtschaftliche Misere in Deutschland ist auch darauf zurückzuführen, daß man bisher bei diesen und ähnlichen Güterabwägungen (z.B. in der Sozialpolitik) der Verteilungsgerechtigkeit[15] Vorrang gegeben hat, weil nicht entstandene Arbeitsplätze nicht hinreichend in Rechnung gestellt wurden.

Es ist allerdings anzustreben, daß das Ausmaß solcher unbefriedigenden Abwägungsentscheidungen verringert wird, indem durch eine Steuerharmonisierung in der Europäischen Union für Unternehmensgewinne, Dividenden und Zinsen im Sinn einer Mindestbesteuerung der Wettbewerb unter den EU-Ländern um den niedrigsten Steuersatz eingeschränkt wird. Weiterhin sollte in der Europäischen Union die Steuerflucht bekämpft und entsprechend auf anliegende Länder (Monaco, Liechtenstein, Schweiz) eingewirkt werden. Wenn man den EU-Raum als Ganzen nimmt, müßte die Steuergesetzgebung so gestaltet werden, daß ein Bürger eines EU-Mitgliedslandes, der von einem EU-ansässigen Unternehmen beschäftigt wird und seine Arbeit hauptsächlich in der Europäischen Union verrichtet, auch dort den größten Teil seiner Steuern zahlt, selbst wenn er den Wohnsitz außerhalb (Schweiz oder Monaco) wählt. Der Besitz der Staatsangehörigkeit eines EU-Landes, der Aufenthalt auf EU-Gebiet und Einkommenserzielung im EU-Gebiet bieten ausreichende Anknüpfungspunkte für die Besteuerung (z.B. Formel-1-Fahrer). Auch für Unternehmen, die innerhalb der Europäischen Union wirtschaftlich tätig werden, müßte eine Mindestbesteuerung gewährleistet sein, und zwar an dem Ort, an dem ein Unternehmen staatliche Vorleistungen (Rechtssicherheit, sozialer Friede, Infrastruktur, gut ausgebildete Arbeitskräfte usw.) nutzt.

Die Frage der Vermögenssteuer

Eine besonders umstrittene Frage ist, ob die durch ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts 1995 mit Wirkung zum 31. Dezember 1996 aufgehobene *Vermögenssteuer* wieder eingeführt werden soll. Dabei geht es geht darum, ob unabhängig von dem aus diesem Vermögen erwachsenden Einkommen das Vermögen selbst einer gesonderten zusätzlichen Besteuerung unterliegen sollte. Zunächst ist zu konstatie-

ren, daß eine Diskrepanz besteht zwischen Einkommen aus abhängiger Arbeit, die einem Quellenabzug unterliegt, und Einkommen aus Vermögenserträgen, wo manche Komponente nicht erfaßt oder leichter nicht deklariert werden kann. Wenn Vermögen aus versteuerten Einkommen gebildet wird, aus Vermögen fließende Einkommen durch ein Quellenabzugs- bzw. Meldeverfahren tatsächlich erfaßt werden, wenn realisierte Wertsteigerungen, etwa bei Haus- bzw. Wertpapierverkäufen einer Besteuerung unterliegen und im Todesfall Vermögen noch durch eine Erbschaftssteuer belastet wird, ist eine gesonderte Vermögenssteuer, um Lücken der Einkommensbesteuerung zu schließen, nicht notwendig. Die erheblichen Mängel des bestehenden Steuersystems sprechen im Sinn einer nachträglichen Korrektur für den Versuch, zu Teilen steuerfrei entstandenes Vermögen zumindest noch mit einer Vermögenssteuer zu erfassen.

Aus sozialethischer Sicht spricht für eine Vermögenssteuer, daß Vermögen zur Finanzierung der Steuer wirtschaftlich sinnvoll angelegt werden müßte. Die Vermögenssteuer und der durch sie ausgelöste Druck auf ökonomische Verwertung des Vermögens könnte als Sozialbindung des Eigentums angesehen werden. Es ist aber dagegen festzuhalten, daß jemand, der zum Beispiel auf Kosten der Steuerzahler ein kostenloses Studium erhalten hat, nicht gezwungen werden kann, entsprechend seinen Fähigkeiten Arbeitseinkommen zu erzielen. Hier gibt es keine „Soll"-Besteuerung, sondern lediglich eine „Ist"-Besteuerung des tatsächlich erzielten Einkommens, weil Humankapital nicht einer Vermögenssteuer unterliegt.

Ebenso problematisch ist es, wenn Renten- und Pensionsansprüche von abhängig Beschäftigten nicht, aber ein der Alterssicherung von Selbständigen dienendes Mietshaus voll der Besteuerung unterliegen würden. Die Aufwendungen der früheren Vermögenssteuer machten lediglich 1,5 bis zwei Prozent des Aufkommens der Einkommenssteuer aus. Gegen eine regelmäßige Besteuerung von Vermögen spricht auch, daß bei ihrer Erhebung ein erheblicher Aufwand notwendig ist. Eine bessere Erfassung von Vermögenseinkommen einschließlich des realisierten Wertzuwachses würde einen höheren Ertrag erbringen, so daß im Sinn einer Zukunftsorientierung und eines steuerpolitischen Neuanfangs auf eine Vermögenssteuer verzichtet werden kann.

Schlußbemerkung

Nur wenn es gelingt, den gravierenden Vertrauensverlust in das Steuersystem zu überwinden, indem durch eine grundlegende Steuerreform das Steuerchaos beendet wird, kann das Steuersystem seinen sozialethisch gebotenen Beitrag zu mehr Wachstum und Beschäftigung leisten. Im Rahmen eines erneuerten Steuersystems wäre es verfehlt, zum Beispiel die Absenkung des Spitzensteuersatzes als Ausdruck von zunehmender Verteilungsungerechtigkeit zu deuten. Denn eine echte Steuer-

reform könnte dazu führen, daß bisher unversteuerte Einkommensbestandteile erstmals überhaupt besteuert würden.

Nur wenn so grundlegend die Besteuerungsmoral des Staates verbessert wird, kann in Deutschland die Erosion des Sozialkapitals im Sinn einer fortlaufend sinkenden Steuermoral der einzelnen Bürger beendet werden. Dann könnte als Ergebnis einer umfassenden Steuerreform – dies zeigt das Beispiel anderer Länder – ein höheres Steueraufkommen die Folge sein, das für den Abbau der Staatsverschuldung, Zukunftsinvestitionen und Sozialleistungen zur Verfügung steht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. etwa Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Jahresgutachten 2003/04, 308.

[2] Auf diese Schwierigkeiten weist bereits O. von Nell-Breuning, Art. Steuermoral, in: SM, Bd. 4 (Freiburg 1969) 733–737 hin.

[3] Vgl. Sachverständnigenrat (A. 1), Ziff. 613.

[4] Vgl. J. Lang, Über das Ethische in der Steuertheorie von Klaus Tipke, in: Die Steuerrechtsordnung in der Diskussion (FS K. Tipke, Köln 1995) 3–24, bes. 18.

[5] Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Art. Steuern I, in: LThK^3, Bd. 9, 994f.

[6] Vgl. W. W. Pommerehne u. H. Weck-Hannemann, Steuerhinterziehung. Einige romantische, realistische u. nicht zuletzt empirische Befunde, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 112 (1992) 433–466.

[7] Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975) 308ff.

[8] Vgl. Institut der deutschen Wirtschaft, Zahlen 2003 (Köln 2003) 130f.

[9] Seit A. Smith, Der Wohlstand der Nationen (München 1978) 703f. gibt es eine breite Diskussion über Besteuerungsprinzipien; vgl. etwa F. Neumark, Grundsätze gerechter u. ökonomischer rationaler Steuerpolitik (Tübingen 1970) sowie K. Tipke u. J. Lang, Steuerrecht (Köln ^{17}2002) 74ff.

[10] Vgl. Sachverständigenrat (A. 1), Ziff. 562.

[11] Vgl. Th. Siegel, Steuern, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, hg. v. W. Korff u. a., Bd. 3 (Gütersloh 1999) 354–398, 390.

[12] Vgl. A. Oberhauser, Deutsches Steuersystem u. Steuergerechtigkeit, in: Steuergerechtigkeit, hg. v. A. Rauscher (Köln 1995) 11–35, 19f.

[13] Dieses Anliegen verfolgt das Heidelberger Forschungsinstitut: vgl. P. Kirchhof, Das EStGB – ein Vorschlag zur Reform des Ertragsteuerrechts, in: Deutsches Steuerrecht, Beiheft zu Heft 37, 41 (2003) 1–16.

[14] Vgl. Beschluß des CDU-Bundesparteitages in Leipzig vom 2.12.2003; vgl. auch J. Lang u. a., Kölner Entwurf eines Einkommenssteuergesetzes (Köln 2004).

[15] Vgl. Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu Denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Bonn 2003).

Knut Walf

Die andere Seite des Gesetzes

Marginalien zur Rezeption in der Kirche

Rezeption ist nicht nur, aber wohl vornehmlich ein rechtsrelevantes Phänomen. Der Ausdruck bedeutet An- oder Übernahme. In ihm ist ein prozessual-dauerndes Element enthalten, weshalb Rezeption in allen nur denkbaren Segmenten der Geschichte vorkommt, so natürlich auch in der Kirchen- und Theologiegeschichte, insbesondere in der Dogmengeschichte, die sehr eindringlich Rezeptionsvorgänge bedeutender kirchlicher Lehren illustriert:

„Gesetze treten in Kraft, wenn sie promulgiert sind; sie werden bekräftigt, wenn sie durch die Übung derjenigen, für die sie erlassen sind, angenommen wurden. So wie nämlich durch die gegenteilige Übung der Betroffenen heute viele Gesetze abgeschafft sind, so wurden durch die Übung der Betroffenen Gesetze auch bekräftigt." [1]

So lautet eine ebenso aufmerksame Beobachtung wie weise Schlußfolgerung des Magisters Gratian († vor 1179), Schöpfer des klassischen kanonischen Rechts, also des Kirchenrechts. Dabei stützt er sich auf ein angebliches Dekret des Papstes Telesphorus, von dem selbst die Daten seines Pontifikats unsicher sind (125–136?). Für die kirchenrechtliche Rezeption des Textes von Gratian ist interessant, daß lediglich der Anfang des zitierten Textes in die kirchenrechtlichen Codices des 20. Jahrhunderts übernommen wurde[2].

Es besteht ein Unterschied zwischen der horizontalen und der vertikalen Rezeption. Durch die horizontale Rezeption erfährt ein zunächst territorial oder personal begrenztes Rechtsgeschehen Anerkennung auf breiter Ebene. Die vertikale Rezeption hingegen sucht die Übereinstimmung mit früheren Rechtsbestimmungen. Eine neue rechtliche Bestimmung erhält also ihre Legitimation durch die Berufung auf die Tradition.

Obwohl es sich bei der Rezeption um ein ständiges Problem eines jeden Rechtssystems handelt, findet es erst in jüngster Zeit in der Theologie und insbesondere in der Kanonistik Beachtung. Selbst groß angelegte theologische Lexika wie das „Lexikon für Theologie und Kirche" [3] oder größere Darstellungen des Kirchenrechts behandeln das Problem der Rezeption kaum.

Jüngere Beispiele für innerkirchliche Rezeption

Erst das Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie seine Fortwirkung in der Kirche scheinen dazu beigetragen zu haben, daß sich einige Theologen und Kanonisten mit der Frage der Rezeption beschäftigen[4]. Auch das Schicksal, das etwa das Motuproprio „Veterum Sapientia" von Papst Johannes XXIII. (1962) erlitt, oder die Kontroversen um die Enzyklika „Humanae Vitae" vom Jahr 1968 sind hier zu nennen. Im einen Fall wurde mit päpstlicher Autorität das Latein als Sprache der theologischen Lehre eingeschärft, im anderen der Gebrauch der empfängnisverhütenden Pille verworfen und eine ziemlich rigide Sexuallehre festgelegt. Jedoch hat sich de facto allenfalls eine verschwindende Minderheit in der katholischen Kirche an diese Dokumente gehalten. Gelegentlich wurden gar Einwände offen formuliert. Was Humanae Vitae betrifft, ist exemplarisch die sogenannte „Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe (1968) zu nennen, die gleich am Beginn des Rezeptionsvorgangs kritische Fragen signalisierte und diesen damit also auch von Anfang an, zumindest für Deutschland, bestimmte und problematisierte. Beide Ereignisse hatten deutlich gezeigt, daß die Aufnahme kirchenamtlicher Gebote ein rechtserheblicher Vorgang ist.

Dementsprechend wurde im Gesetzbuch der katholischen Kirche („Codex des kanonischen Rechtes") von 1983 eine Reihe von Bestimmungen aufgenommen, die insbesondere der Frage des Glaubensgehorsams gewidmet sind (cc. 212 § 1, 750, 752, 753)[5]. Es ist jedoch deutlich, daß das Problem der Rezeption auch an anderen Stellen dieses Codex eine Rolle spielt, stellenweise eine durchaus fundamentale.

In eher marginalen Segmenten der Kirchenordnung kann man sehr gut den Rezeptionsvorgang verfolgen, vor und nach Inkrafttreten des Codex von 1983. Genannt seien lediglich das Befolgen der klerikalen Kleiderordnung (schwarzer Anzug, Kollar) oder das Verbot von Ministrantinnen. Letztere traten nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in einigen Teilkirchen des nordatlantischen Raums zunächst hier und da, dann in zunehmender Zahl auf, obwohl im damals geltenden kirchlichen Gesetzbuch von 1917 ein entsprechendes Verbot stand[6]. Die römische Gottesdienstkongregation reagierte bereits 1970 mit einem deutlichen Verbot. Zudem ist dieses Verbot im selben Jahr durch die dritte Liturgieinstruktion bekräftigt worden.

Der Codex von 1983 brachte mit seinem c. 230 eine Art Notstandsregelung, die allerdings sehr viel weiter ging als jene des Gesetzbuchs von 1917. In seinem ersten Paragraphen werden ausdrücklich die Dienste der durch den Bischof auf Dauer bestellten Lektoren und Akolythen den Männern vorbehalten. Alle anderen Funktionen können gemäß Paragraph 2 jedoch von „allen Laien" wahrgenommen werden. Trotzdem erneuerte die nun Sakramenten- und Gottesdienstkongregation genannte römische Behörde 1986 eindeutig das Verbot von Ministrantinnen. 1992 erschien dann eine „authentische Interpretation" des c. 230 § 2, die in einem Schreiben der

Sakramenten- und Gottesdienstkongregation 1994 allgemein veröffentlicht wurde. Seitdem ist es der Entscheidung des Ortsbischofs – nach Anhörung der Bischofskonferenz – freigestellt, Mädchen und Frauen zum Altardienst zuzulassen.

Geschichtlicher Rückblick

Bereits um die Mitte des fünften Jahrhunderts war es ein allgemein anerkanntes ekklesiologisches Axiom, daß nur das Geltung habe, was überall, immer und von allen geglaubt wurde. In dem berühmten Commonitorium des Vinzenz von Lérins († um 450) heißt es in Kapitel 2,5:

„Mit großer Dringlichkeit ist dafür Sorge zu tragen, daß wir an dem festhalten, was überall, immer und von allen geglaubt wurde. Das ist nämlich wahrhaft und eigentlich katholisch."[7]

Daß dieses Axiom ein anzustrebendes Ideal formulierte, welches nur selten, vielleicht nie erreicht werden kann, ist deutlich. Im Mittelalter versuchte man deshalb insbesondere in den Orden, disziplinarischen Bestimmungen die Grundlage einer Majoritätsauffassung zu geben (pars maior – pars sanior). Bis ins Mittelalter hinein kam der Rezeption in der Kirche ein hoher Stellenwert zu, möglicherweise auf Grund eines fortdauernden Rechtsgefühls aus dem römischen Recht. Receptio und die Annahme des Gesetzes (acceptatio legis) waren notwendige Ergänzungen formaler Beschlüsse von Synoden oder Konzilien. Dem Glaubenssinn des Kirchenvolkes wurde also ein hoher Kompetenzgrad zuerkannt. Es mag mit zu dieser hohen Wertschätzung der Rezeption beigetragen haben, daß wegen der damaligen Kommunikations- und Verkehrsverhältnisse faktisch nur selten die beschließenden kirchlichen Organe auch repräsentativ zusammengestellt waren. Die Folge war, daß die Beschlüsse selbst großer Konzilien[8] nicht rezipiert wurden, während solche von Partikularsynoden nach und nach durch die Gesamtkirche rezipiert worden sind[9].

Bedeutende Kanonisten und Theologen des Mittelalters, aber auch der Neuzeit haben sich mit der Rezeption beschäftigt. An erster Stelle ist Nikolaus von Kues (1401–1464) zu nennen mit Anmerkungen in seiner „Concordantia Catholica", die er in jener Lebensphase schrieb, in der er die sogenannte konziliare Theorie[10] entwickelt hatte. Gerade im Unterschied zum spätrömischen Rechtsgrundsatz, daß der Wille des Kaisers Gesetzeskraft besitze, bedarf gemäß Nikolaus von Kues ein päpstliches Gesetz allgemeiner Zustimmung durch Anwendung und Annahme[11]. Eine derartige Auffassung paßte allerdings nicht in die Zeit der Gegenreformation und wurde etwa vom spanischen Jesuiten Francisco de Suárez (1548–1617[12]) strikt abgelehnt. Er ging eben von einer hierarchisch strukturierten Kirche aus, in der der Papst das Recht setzte.

Supplikation und Remonstration

Suárez aber war Realist genug, um faktische Rezeptionsprobleme seiner Zeit zu erkennen. Man denke nur an die äußerst schwierige Umsetzung der Beschlüsse des Trienter Konzils, die nicht selten lediglich mit erheblichen Einschränkungen und Kompromißlösungen verbunden war. Suárez fragte sich also schon, was geschähe, wenn eine allgemeinkirchliche (päpstliche) Anordnung auf Nichtbeachtung oder gar Widerstand der Verpflichteten stieße. Im Rahmen seines Denkens sieht er zwei Möglichkeiten: Zunächst die der sogenannten Supplikation, also nicht ein Recht auf Widerspruch oder Verweigerung, sondern die Möglichkeit der Bitte oder des Flehens. „Supplicatio" bzw. „supplicare" sind keine rechtstechnischen Termini, vielmehr ist supplicare ein Wort, das religiöse Konnotationen besitzt: demütig Gott bitten, anflehen oder ein Dankgebet darbringen. Interessant ist, daß Suárez die Möglichkeit der Supplikation mit der Vielfältigkeit der Kirche begründet hat[13]. Die Wahrnehmung der Supplikation hat nach Suárez keine aufschiebende Wirkung. Falls jedoch die Durchführung eines Gesetzes auf große Schwierigkeiten stoßen sollte, betrachtet er die Verbindlichkeit des Gesetzes als suspendiert[14].

Insbesondere die Vorsteher der Ortskirchen, also die Bischöfe, haben das Recht, ja die Pflicht, dem Unbehagen der Verpflichteten Ausdruck zu verleihen und dem Papst darüber zu berichten. Dieses Recht der Bischöfe wird in der kirchenrechtlichen Tradition Remonstrationsrecht genannt, also das Recht der Bischöfe, beim Apostolischen Stuhl vorstellig zu werden. Im Unterschied zum Supplikationsrecht wird dem Remonstrationsrecht ein Suspensiveffekt zuerkannt. Diese Überzeugung stützt sich darauf, daß Papst Alexander III. (1159–1181), ein hervorragender Kirchenrechtler, dies schriftlich in mehreren Fällen gegenüber Bischöfen anerkannt hat. Einige dieser Texte wurden in das spätere Corpus Iuris Canonici aufgenommen, die offiziöse Rechtssammlung der (katholischen) Kirche bis zum Inkrafttreten des ersten Gesetzbuchs im Jahr 1918[15].

Das Remonstrationsrecht der Bischöfe ist in einer durchgängigen Traditionskette immer wieder von bedeutenden Kirchenrechtlern bekräftigt worden; obgleich insbesondere die nachtridentinischen Päpste dafür kein Verständnis aufbrachten, sah doch das Trienter Konzil die Bischöfe als Delegaten des Apostolischen Stuhls („Apostolicae Sedis delegati"). Natürlich haben sich besonders episkopalistisch gesinnte Kirchenrechtler in der Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert mit diesen und ähnlichen Fragen beschäftigt. Dies könnte aber auch dazu beigetragen haben, daß sich in späteren Zeiten, besonders ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Kanonisten weniger oder zumindest eher vorsichtiger mit derartigen Rechtsaspekten befaßten.

In diesem Kontext sind die Verdienste gerade der josephinischen Kirchenrechtler in den österreichischen Erblanden zu würdigen. So hielt etwa der Abt von St. Blasien, Martin Gerbert (1720–1793), einen Widerstand der Bischöfe gegen den Papst

für möglich, ja für unerläßlich, wenn sie der Meinung waren, dieser ordne etwas an, was nicht dem Aufbau der ihnen anvertrauten Kirchen diene und sich nicht nach den Gesetzen und wohlerworbenen Gewohnheiten richte[16]. Allerdings legitimierten auch die Kirchenrechtler der Aufklärungszeit keineswegs eine pure Opposition der Bischöfe gegen den Papst. Widerspruch – so argumentierten sie – zwinge vielmehr zum Finden einer Einigung. Dafür müsse jedoch in der Kirche institutionell und damit auf gesichertem Rechtsboden vorgesorgt sein.

Bedenkt man es recht, ist dieses Desiderat bis heute nicht realisiert worden. Es sei, so meinte etwa der Kirchenrechtler Paul Joseph von Riegger (1705–1775), nicht nur nötig, daß Papst und Bischöfe gemeinsam beraten, sondern auch zu gemeinsamen Beschlüssen finden. Andere Kirchenrechtler des ausgehenden 18. Jahrhunderts weisen darauf hin, daß die Bischöfe Brüder des Papstes, nicht seine unmündigen Söhne seien. Daraus ergibt sich: Es kann nicht beim Widerspruch bleiben. Ihm muß konsequenterweise die Konsultation folgen. Frühzeitige Konsultation beugt vor, daß Bischöfe zu häufig zum vielleicht letzten Mittel, nämlich der Remonstration, greifen müssen. Auch während des folgenden 19. Jahrhunderts, in dem die Rechtsposition des Papstes einen bislang ungekannten Höhepunkt erreichte, haben immer wieder Kirchenrechtler das Rechtsinstitut der Remonstration als legitim und unverzichtbar erachtet. Erinnert sei besonders an den österreichischen Kanonisten Johann Haring (1867–1945), dessen Werk die Bemühung um das bischöfliche Vorstellungsrecht gegenüber dem Apostolischen Stuhl durchzieht.

Ausdrücklich ist zu betonen, daß auch die beiden Codices des 20. Jahrhunderts das Remonstrationsrecht nicht nennen. Allenfalls steht es indirekt in c. 212 § 3 des Codex von 1983, der folgendermaßen lautet:

„Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (die Gläubigen) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun."

Was jedem Angehörigen der Kirche als Recht eingeräumt wird, kommt also sicher den Bischöfen aufgrund „ihrer hervorragenden Stellung" zu.

Gewohnheit

Zu den Eigenheiten des katholischen Kirchenrechts zählt die zumindest formale Hochschätzung der Gewohnheit (consuetudo). Sie gilt im Kirchenrecht neben der Gesetzgebung als zweite Rechtsquelle. Die klassische kirchenrechtliche Rechtssammlung, das „Decretum Gratianum" aus dem 12. Jahrhundert, bezeichnete die Gewohnheit als „nicht geschriebenes Gesetz". Auch der Codex von 1983 hat den hohen Stellenwert der Gewohnheit nicht angetastet (cc. 23 ff.). Die Wertschätzung

der Gewohnheit ist von großer Bedeutung, weil damit anerkannt wird, daß die ständige und übereinstimmende Übung einer kirchlichen Gemeinschaft Recht schafft. Natürlich hat eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft wie die katholische Kirche einige Voraussetzungen für Entstehen und Anerkennen einer Gewohnheit aufgestellt. Letztlich bleibt also auch hierbei die Gesetzgebungsgewalt der kirchlichen Hierarchen unangetastet. Denn allein durch Genehmigung des bzw. der kirchlichen Gesetzgeber erhält eine Gewohnheit die notwendige Anerkennung; allerdings hat sie „die Kraft eines Gesetzes" durch die Tatsache, daß sie in einer Gemeinschaft von Gläubigen entsteht – so die recht ambivalente Aussage des c. 23 CIC.

Der Codex von 1983 hält an dem altehrwürdigen Satz fest, wonach die Gewohnheit die beste Interpretin der Gesetze ist („Consuetudo est optima legum interpres", c. 27). Die Gewohnheit ist – wie gesagt – neben dem Gesetz Quelle des Rechts in der Kirche. In ihr verläuft aber auch die undeutliche Grenze zwischen den regulierenden und deregulierenden Kräften im Gesamtsystem des katholischen Kirchenrechts. Die Gewohnheit kann nämlich bestehende Gesetze nicht nur auslegen, sondern auch außer Kraft setzen. Das gilt natürlich nicht für Gesetze, die auf Naturrecht oder göttlichem Recht basieren.

Dem deutschen Wort Gewohnheit entspricht das lateinische „consuetudo", das einen positiven Charakter besitzt und bedeutet, daß Gewohnheit entsteht ohne Antasten gesetzlicher Bestimmungen. Anders als die deutsche Sprache kennt die lateinische auch das Wort „desuetudo", das einen negativen (nicht pejorativen) Akzent besitzt. Dieses Wort bedeutet eigentlich „Entwöhnung", wird jedoch auch verstanden als Nichtanwendung, Nichtübung im Sinn von „außer Übung kommen" [17]. Desuetudo ist so gesehen eine Gewohnheit, die gesetzliche Bestimmungen antastet oder abbricht. Das kirchliche Gesetzbuch kennt übrigens den Begriff desuetudo nicht. Von der Gewohnheit zu unterscheiden ist auch ein Brauch (usus) oder eine Übung, gesellschaftliche Erscheinungen, mit denen keine direkten rechtsverbindlichen Folgen verbunden sein müssen. Das frühere Kirchenrecht kannte relativ viele Regelungen, die ausdrücklich gegenteilige Gewohnheiten von vornherein verwarfen. Der Codex von 1983 ist in dieser Hinsicht zurückhaltender geworden.

Ein Beispiel für die verändernde Wirkung der Gewohnheit kann man zum Beispiel in der Verschiebung der Altersgrenze für den Empfang der Firmung erblicken. Der CIC/1917 setzte das Alter auf „ungefähr" (circiter) das siebte Lebensjahr (c. 788) fest. Das Sakrament konnte aber auch früher gespendet werden, sofern Lebensgefahr bestand, oder wenn dies dem Spender „aus gerechten und schwerwiegenden Gründen" angebracht erschien. Es wurde jedoch nichts über das Verschieben der Firmspendung auf einen späteren Zeitpunkt festgelegt. Aber in jenen Zeiten des früheren Codex war das Erstkommunionsalter auch sieben Jahre. Und gemäß der Tradition (sowie dem Recht) war die Reihenfolge für den (ersten) Empfang der Sakramente Taufe, Firmung, Eucharistie.

Im Jahr 1932 bestätigte die Kongregation für die Sakramente ausdrücklich diese

Reihenfolge[18]. Trotz der Tradition, des Rechts des früheren Codex und des „Wunsches" des Apostolischen Stuhls spendeten damals bereits Bischöfe in vielen Teilkirchen Kindern bzw. Jugendlichen erst in einem höheren Alter als sieben die Firmung[19]. Dementsprechend entwickelte sich eine Gewohnheit gegen das allgemeine Recht, da sich solche Bischöfe auf die theologische Auffassung stützen konnten, die Firmung sei das Sakrament kirchlichen Erwachsenseins. Wie schwierig es für den kirchlichen Gesetzgeber ist, eine Gewohnheit zu akzeptieren, läßt die Erneuerung der Firmung im Jahr 1971 sehen. Damals hielt die katholische Kirche prinzipiell am Firmalter von sieben fest, die römische Zentrale überließ es jedoch den Bischofskonferenzen, aus pastoralen Gründen ein höheres Alter festzusetzen[20].

Nun wird man die prinzipielle Hochschätzung der Gewohnheit durch das kirchliche Recht nicht in idealisierender Weise darstellen dürfen. Der Codex legt fest, daß eine gesetzwidrige oder außergesetzliche Gewohnheit dann keine Gesetzeskraft erlangen kann, wenn sie unvernünftig ist (c. 24 § 2). Wird eine Gewohnheit im Recht, also vom Gesetzgeber, ausdrücklich verworfen, so gilt sie als unvernünftig (non rationabilis). Der durch eine Gewohnheit kritisch oder nachteilig Tangierte, also der Gesetzgeber, entscheidet demnach in eigenem Interesse und zudem über eine weitgehendere Interpretation zugängliche Eigenschaft einer Gewohnheit, nämlich ihre „Vernünftigkeit". Gewohnheiten dürften es ja nicht selten an sich haben, einem Gesetzgeber als unvernünftig zu erscheinen.

Eine Gewohnheit kann sich dem Codex zufolge lediglich in einer kirchlichen Gemeinschaft entwickeln, die passiv gesetzesfähig ist. Das bedeutet: Die Gemeinschaft muß so bedeutend und so beständig, also „repräsentativ" sein, um prinzipiell als Empfänger eines Gesetzes in Frage zu kommen. Mit dieser Einschränkung soll individueller Willkür begegnet werden. Der Codex von 1983 fügt dieser Bestimmung, die auch der CIC/1917 enthielt, eine weitere Einschränkung hinzu: In c. 25 wird gefordert, eine passiv gesetzesfähige Gemeinschaft müsse eine Gewohnheit mit der Absicht üben, Recht einzuführen. Dadurch wird die Schwelle für das Entstehen „legaler" Gewohnheiten beträchtlich erhöht. Denn wann kommt es schon einmal vor, daß eine größere Gemeinschaft sich darauf verständigt oder abstimmt, eine Gewohnheit mit der Intention zu entwickeln, neues Recht zu schaffen? Typisch für Gewohnheiten ist doch die Nichtbeachtung bzw. Nichtrezeption von durch die Autorität erlassenen Gesetzen, ein dementsprechendes Handeln am Gesetz vorbei bzw. gegen das Gesetz (praeter oder contra legem). Typisch für das Entstehen vieler derartiger Gewohnheiten ist auch gerade das Absichtslose, also ein nichtintentionales Handeln oder Unterlassen.

Widerspruch durch Rechtsprechung und Wissenschaft

Noch im 18. und 19. Jahrhundert hat das katholische Kirchenrecht die Bedeutung der Rechtsprechung für die Fortentwicklung des Rechts erkannt und anerkannt. In

der Rechtsprechung und durch sie kann es jedoch zum Widerspruch gegen traditionelles Recht und dessen Interpretation kommen. Heute findet sich in der katholischen Kirche nur noch selten der Widerspruch des eigenverantwortlichen Richters, und wenn, dann allenfalls bei den obersten (päpstlichen) Gerichtshöfen und dort zumeist eingeschränkt auf Eheprozesse. Von den allgemein akzeptierten Gesetzesauslegungen abweichende Richtersprüche, insbesondere solche der unteren Instanzen, erscheinen als unvereinbar mit dem System des kanonischen Rechts.

Ein Rechtssystem ohne die formalisierte Möglichkeit des Widerspruchs droht jedoch abzusterben. Der Gesetzgeber muß nämlich auf den Erfahrungen und Entscheidungen einer autonomen Rechtsprechung aufbauen, die sich sozusagen in Konfrontation mit dem täglichen Leben dem Akzeptieren sowie Adaptieren des geltenden Rechts widmet. Ist dies jedoch der Rechtsprechung verwehrt oder – wie in der katholischen Kirche – für sie eher unausgesprochen tabuisiert, da von ihr lediglich eine widerspruchslose Anwendung der Gesetzesfolie auf den konkreten Rechtsfall erwartet wird, dann erläßt der Gesetzgeber seine Entscheidungen weitgehend in einen lebensfernen Raum.

Papst wie Bischöfe tun gut daran, die Rechtsprechung ihrer Gerichte zu beachten, und überdies die (kritischen) Publikationen der Theologen und Kirchenrechtler. Es gibt immerhin Beispiele aus jüngerer Zeit, die Ergebnisse derartiger Prozesse sind oder zu sein scheinen. Hierzu zählt der c. 1095, der ein deutliches Ergebnis der kirchlichen Gerichte in Ehesachen zwischen der Promulgation des früheren und des heutigen Codex ist, oder c. 1084, in dem das Ehehindernis der Impotenz nun völlig anders umschrieben wird als früher, obwohl das Kirchenrecht gerade im Bereich des Eherechts gewohnheitsfeindlich ist.

Daran kann man erkennen, daß die Entwicklung des Rechts nicht durch ein Gesetz definitiv abgeschlossen wird. Handelt es sich nicht um den kleinen Kreis dessen, was man mit immer größerer Vorsicht göttliches Recht oder Naturrecht nennt, ist Recht für zukünftige Entwicklungen offen. Im geltenden Kirchenrecht findet sich sogar eine gewisse „Öffnungsklausel", nämlich c. 212 § 1, auf den noch weiter eingegangen wird.

In diesem Zusammenhang ist schließlich über den „bekannten" c. 19 CIC zu sprechen, der lautet:

> „Wenn in einer bestimmten Sache die ausdrückliche Vorschrift eines allgemeinen oder partikularen Gesetzes oder eine Gewohnheit fehlt, ist die Sache, wenn es nicht eine Strafsache ist, zu entscheiden unter Berücksichtigung von Gesetzen, die für ähnlich gelagerte Fälle erlassen worden sind, von allgemeinen Rechtsprinzipien unter Wahrung der kanonischen Billigkeit sowie unter Berücksichtigung der Rechtsauffassung und Rechtspraxis der Römischen Kurie und der gemeinsamen und ständigen Ansicht der Fachgelehrten."

Man kann also sagen: Die Kirchenrechtler selbst kommen hier im Gesetzbuch als handelnde Subjekte vor. Ihre Auffassungen werden ernst genommen. Auffallend ist

nun, daß die Kommentatoren des CIC, also Kirchenrechtler, dieser Bestimmung bislang wenig Aufmerksamkeit schenken.

Rezeptionsvorgang

Je mehr sich die Kirche zu einer zentralistischen Bischofs- und Papstkirche entwickelte, um so stärker traten Rezeption und „acceptatio legis" in den Hintergrund. Auf beide Phänomene des Rechts, die dem Leben Geltung verschaffen, konnten die kirchlichen Gesetzgeber natürlich nur begrenzt Einfluß nehmen. Da die kirchlichen Autoritäten ihre Gebote und Gesetze nicht immer deren Adressaten einsichtig zu machen vermögen, trat an die Stelle der Überzeugung zunehmend der Befehl, der Appell an den Gehorsam.

Es fällt auf, daß nun gerade auch im geltenden Codex an jenen Stellen, an denen der Rezeptionsvorgang eher indirekt als direkt angesprochen wird, von Gehorsam die Rede ist. Unmißverständlich heißt es im bereits genannten c. 212 § 1:

„Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen."

Einerseits wird also anerkannt, daß die Kirchenangehörigen „im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung" die Vorschriften der Kirchenleitung zu befolgen haben. Andererseits wird von deren Befolgung „in christlichem Gehorsam" gesprochen.

Die Spannung zwischen Glauben oder Überzeugungen der Kirchenangehörigen und der Führung durch das kirchliche Lehramt tritt einem auch in c. 750 entgegen. Dort wird vom „gemeinsamen Festhalten der Gläubigen (am Glauben der Kirche) unter der Führung des heiligen Lehramtes" gesprochen. Die beiden cc. 752 und 753 stellen besonders den Gehorsam heraus, den die Kirchenangehörigen in Glaubensfragen dem Papst und den Bischöfen zu leisten haben. Der c. 750 wurde sogar noch durch das Motuproprio „Ad tuendam fidem" („Zum Schutz des Glaubens") vom 18. Mai 1998 verschärft – eine eher ungewöhnliche Maßnahme, die der allgemeinkirchliche Gesetzgeber, also der Papst, ergriff[21].

Immerhin erkennt aber das geltende kirchliche Gesetzbuch an, daß der einzelne Kirchenangehörige eine eigenständige Verantwortung besitzt, wenn es um Glaubensfragen, aber auch Angelegenheiten geht, die das Wohl der Kirche angehen. Dem steht allerdings eben eine starke Betonung des Glaubensgehorsams gegenüber.

Trotz der kurz skizzierten Veränderungen im Lauf der Geschichte spielt die Rezeption, also die Auf- und Annahme von Vorschriften hinsichtlich der Lehre wie der Disziplin, in der Kirche vermutlich eine sehr viel größere Rolle als in jeder anderen Institution. Die Kirche ist nämlich weitgehend darauf angewiesen, ihre Angehörigen zunächst zu überzeugen, den Vorschriften oder Vorstellungen der

Kirchenleitung zu folgen. Oder anders gesagt: Die Kirche kann ihre Angehörigen in einem nur sehr beschränkten Maß zwingen, etwas zu glauben oder zu befolgen, was die Kirchenleitung vorschreibt. Kirchliches Recht wirkt noch stärker als staatliches Recht nicht wie ein Automatismus. Noch sehr viel mehr als der staatliche Gesetzgeber ist der kirchliche darauf angewiesen, daß seine Anordnungen vernünftig und plausibel erscheinen und daß sie auch (nach-)vollziehbar sind. Gerade weil die Exekutivgewalt der Kirche außerordentlich schwach ist, hat das *traditionelle* kirchliche Recht stets jene Komponenten des Rechts herausgestellt, die eng mit der Rezeption verknüpft sind.

Für unseren Kulturraum und inzwischen weltweit hat das römische Recht prägende Kraft, und zwar bis zum heutigen Tag. Seine Entwicklung verdeutlicht durch die verwendete Terminologie zwei wichtige Urspungslinien jeglichen Rechts, die „mores" und die „consuetudo" (Gewohnheit). „Mores"[22] kann so viel wie Sitten, Brauch und Gesetz(mäßigkeiten) bedeuten. „Sitte" wiederum ist auch stark ethisch oder moralisch geladen, so daß es eine Verbindung zwischen Moral und Gesetz (Recht) gibt. Es bedurfte langer Erfahrungen und Reflexionen, die Unterschiede und damit Abgrenzungen zwischen Moral einerseits und Recht andererseits herauszuarbeiten. Anders gesagt, beschreibt Moral oder auch die Ethik die anzustrebenden Werte als Maximalforderungen, während das Recht jene Minima umschreibt, an die sich alle in der Gesellschaft zu halten haben, wollen sie nicht in Konflikt mit der allgemein anerkannten Ordnung kommen.

Man kann demnach sagen, daß Recht Resultat von „mores" oder Gewohnheiten ist, die sich entwickelt haben. Dem Recht ist also ursprünglich und innerlich ein abwartendes Element eigen. Es steht am Ende eines Weges. Aus ordnungspolitischen Überlegungen ist allerdings das moderne Recht immer stärker durch die präformierende Tendenz des Gesetzgebers geprägt. Zugleich ist jedoch deutlich erkennbar, daß dann Recht und Rechtswirklichkeit auseinanderdriften können. Es ist die vornehmliche Aufgabe der Rechtsprechung, derartige Entwicklungen so gut wie möglich zu steuern.

Bereits die Kirchenrechtler des Mittelalters sahen ein, daß das Recht dem Leben folgt („ius sequitur vitam"). Das größte innere Problem jeglichen Rechts ist letztlich das Leben. Wie Kraut und Unkraut in der Natur einmal gezogene und markierte Grenzen bis zur Unkenntlichkeit überwuchern, werden auch Rechtsnormen durch das Leben und gänzlich neue Situationen und Konstellationen bedrängt, die die Geschichte mit sich bringt. Recht muß letztlich Teil der geltenden gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Plausibilitätsstruktur sein[23]. Das Gesetz steht unter diesem fortwährenden Druck. Und den üben nicht anonyme Kräfte aus, sondern konkrete Menschen, bewußt oder unbewußt.

Heutige Rechtssysteme sind nicht mehr überschaubar. So kann man von Steuer- oder Rentenrechtsexperten hören, daß selbst sie erhebliche Mühe haben, ihr eigenes Terrain zu überschauen. Man mag diesen Zustand bedauern, wird aber anerkennen

müssen, daß neben Ursachen, die man zweifelsohne beseitigen könnte, es doch zumindest zwei akzeptable Gründe gibt, die dafür verantwortlich sind: das weitgehende Streben nach Gerechtigkeit, in diesen Fällen im Hinblick auf Steuern und Renten, sowie die zunehmende Komplexität unseres modernen Gesellschaftssystems.

Die Unübersichtlichkeit des heutigen Rechts ist *ein* Problem. Ein *anderes* ist: Es muß plausibel sein, soll es befolgt werden. Jeder Mensch wächst auf und lebt in einer sogenannten Plausibilitätsstruktur. Diese ändert sich ständig, meistens unmerklich und langsam, gelegentlich aber auch abrupt. Recht ist Teil der Plausibilitätsstruktur. Durch deren Veränderung kann zum Beispiel altes Recht inhaltlich wie sprachlich unverständlich werden. Auch muß der Schöpfer neuen Rechts – heutzutage in der Regel die gesetzgebenden Institutionen, aber auch die Rechtsprechung – darauf achten, daß dieses in bestehende Plausibilitätsstrukturen paßt. Recht ist Teil jeder Plausibilitätsstruktur, einfach gesagt: des Lebens, und deshalb ist jegliches Recht, auch das Kirchenrecht, im Prinzip der Geschichte und dem Leben unterworfen.

ANMERKUNGEN

[1] Corpus Iuris Canonici c. 3 D 4: „Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges confirmantur."

[2] C. 8 des CIC/1917 hieß: „Leges instituuntur, cum promulgantur." In c. 7 CIC/1983 steht er verändert: „Lex instituitur cum promulgatur." („Ein Gesetz tritt ins Dasein, indem es promulgiert wird.")

[3] Das Lexikon für Theologie und Kirche nahm das Stichwort „Rezeption" erst in seine dritte Auflage von 1999 auf (Bd. 8, 1147–1152).

[4] G. Alberigo, Wahl-Konsens-Rezeption im christlichen Leben, in: Conc. 8 (1972) 477–483; Y. Congar, Die Rezeption als ekklesiologische Realität, in: ebd. 500–514; H. Müller, Rezeption u. Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik, in: ÖAKR 27 (1976) 3ff.; J. Neumann, Grundriß des katholischen Kirchenrechts (Darmstadt 1981) 87ff. (Lit.); R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen (Wien 1978) 172ff. In diesem Zusammenhang ist das groß angelegte Werk von R. Althaus beachtenswert: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland (Paderborn 2000), worin auch ausführliche, tiefschürfende und zugleich verständliche Ausführungen zum Begriff der Rezeption sowie zum Rezeptionsprozeß in Deutschland (33–171) stehen.

[5] Darauf wird weiter unten noch näher eingegangen.

[6] C. 813 § 2: „Eine Frau darf nicht Meßdiener sein, sofern nicht in Ermanglung eines Mannes ein gerechter Grund besteht; dann darf eine Frau nur von ferne antworten und in keiner Weise an den Altar herantreten."

[7] „Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum."

[8] Man denke etwa an das Konzil von Ephesus von 449, die sogenannte Räubersynode.

[9] Vgl. die Beschlüsse der Synode von Elvira (um 305/306), die für das spätere Zölibatsgesetz große Bedeutung erlangten.

[10] Notfalls steht ein allgemeines Konzil über dem Papst.

[11] De Concordantia Catholica II, 11.

[12] Häufig wird immer noch fälschlich als Todesjahr 1619 angegeben.

[13] F. de Suárez, Tractatus de legibus ac deo legislatore (Neapel 1872) vol. I, lib. IV, cap. 16, n. 4.

[14] Ebd. n. 5; vgl. Potz (A. 4) 114.

[15] C. 5 X 1,3 und c. 6 X 1,5 (Dekretalen Gregors IX.).

[16] K. Walf, Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (Köln 1975) 88.

[17] R. Köstler, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici (München o.J., ca.1930) 116.

[18] AAS 24 (1932) 271.

[19] Derartige Bestrebungen, das Firmalter heraufzusetzen, etwa auf 17 Jahre, gibt es auch heutzutage in manchen Teilkirchen, z.B. im flämischen Bistum Brügge.

[20] J. M. Huels, Von der Praxis zum Gesetz, in: Conc. 34 (1996) 398.

[21] C. 750 § 2 lautet: „Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der katholischen Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt."

[22] Der Ausdruck „mores" taucht auch in der Definition des Magisters Gratian auf (A. 1).

[23] P. L. Berger u. Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt 1980).

Alexander Joist

Erlösender Auferstehungston

Auferstehung und Ostern in den Gedichten von Johannes Kühn

Biblisch-religiöse Motive und Figuren spielen eine wichtige Rolle im Werk des saarländischen Schriftstellers Johannes Kühn, der am 3. Februar 2004 seinen 70. Geburtstag feierte. Schon seine Gedichttitel enthalten Hinweise darauf, wie zum Beispiel „Johannes der Täufer", „Lea" oder „Jakob diente um Rahel", „Weihnachten", „Ostern", „Himmelfahrt", „Allerheiligen" und „Allerseelen". Eine zentrale Bedeutung in Kühns Rezeption christlicher Themen nehmen die Motive „Auferstehung" und „Ostern" ein. Dies veranschaulicht beispielhaft der Gedichtband „Blas aus die Sterne", der sich ausschließlich mit dem Tod und seiner christlichen Bewältigung befaßt[1].

Der katholisch erzogene Schriftsteller Johannes Kühn, der das humanistische Gymnasium der Steyler Missionare in St. Wendel besuchte, hat lange Jahre beinahe ohne öffentliche Resonanz gedichtet. Erst seit Mitte der 80er Jahre erfährt sein Werk größere Aufmerksamkeit, seit kurzem sogar in Spanien und Mexiko, und wurde mit zahlreichen Preisen (zuletzt Friedrich-Hölderlin-Literaturpreis 2004) ausgezeichnet. In seinem mehr als 8000 Gedichte umfassenden Werk finden sich nicht nur Gedichte über biblisch-christliche Motive und Figuren, sondern auch über Natur, Jahres- bzw. Tageszeiten, über Ereignisse im Dorf und über die Arbeitswelt. Trotz dieser Vielfalt an Themen drehen sich viele Gedichte immer wieder um Einsamkeit und Tod auf der einen Seite, um Auferstehung und Feier des Lebens bzw. der Schöpfung auf der anderen Seite.

Wie verarbeitet aber ein katholisch sozialisierter Schriftsteller die Motive „Auferstehung" und „Ostern" am Ende des 20. Jahrhunderts? Übernimmt er die erlernten Glaubensformeln? Geht er kritisch mit dem christlichen Glauben um? Oder aber findet er neue sprachliche Zugänge zu überlieferten Glaubensvorstellungen? Diese Fragen stehen im Zentrum der folgenden Ausführungen und werden anhand von fünf Gedichten reflektiert.

Auferstehung mitten im Leben

In dem Gedicht „Es heilt die Zeit"[2] wird der Tod in einsamen, kommunikationslosen und leblosen Situationen erfahren und Hoffnung auf Auferstehung aus dieser Situation ausgedrückt:

Es heilt die Zeit

Vergraben bin ich in Scham,
dem roten Grab.
Da rütteln an den Wänden
die Stürme, steh auf!
Die Schnabelhiebe
der Frühlingsfinken
auch habens versucht.

Den Auferstehungston, wo find ich ihn?

Zeit,
deine Zähne,
die beißen mich frei.
Es wird der Landmann säen,
es wird die Goldschrift des Sommers
die Saaten schön beschreiben,
es wird der Herbst
mit Blätterwänden fallen,
dann vielleicht,
dann vielleicht werd ich frei.

Das Ich ist vergraben, von der Welt abgeschlossen und ausschließlich auf sich selbst zurückgeworfen, ohne sich selbst helfen zu können. In dieser aussichtslosen Situation erscheint die Natur offenbar als Erlöser, denn aus den Stürmen hört das Ich das jesuanische „Steh auf!" heraus. Diese Aufforderung wird bei der Heilung des Kranken am Teich Betesda (Joh 5,8) und bei der Totenerweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,41) verwendet.

Die Suche nach einem anderen erlösenden „Auferstehungston" wird denn auch im zentralen Vers des Gedichtes ausgedrückt. Aufgrund der herausgehobenen Position und Formulierung als Frage wird dieser Vers zum Zentrum des Gedichtes. In dem Begriff „Auferstehungston" wird einerseits die christliche Hoffnung nach einem neuen Leben aufgenommen, andererseits klingt in dem Begriff „Auferstehungs*ton*" die biblische Bildersprache mit: die Posaunen, die die Mauern Jerichos zum Einsturz bringen (Jos 6,1ff.), und der Posaunenschall beim Jüngsten Gericht (vgl. Mt 24,31f.; 1 Kor 15,52).

Doch das Ich findet den Auferstehungston weder bei menschlichen noch bei göttlichen Mächten, vielmehr erwächst ihm die Zeit als rettende Macht. Schon der Gedichttitel läßt das Sprichwort „Zeit heilt alle Wunden" anklingen, doch die Befreiung aus dem Grab ist langsam und langwierig, ebenso wie die Auferstehung mitten im Leben. Die anaphorisch wiederholten Phrasen „es wird" und „dann vielleicht" führen dies plastisch vor Augen.

Wenn das Gedicht mit „vergraben" beginnt und mit „frei" endet, so wird dem Erleiden des Todes mitten im Leben nichts von seiner Drastik und Dramatik genommen. Es gibt keine wundersame Heilung, das Ich steht eben nicht auf und geht,

wie in den neutestamentlichen Wundergeschichten. Es braucht Zeit bis zur Auferstehung, bis zum Freiwerden oder auch nur bis zur Hoffnung darauf.

In der christlichen Glaubensvorstellung wird eine Kategorie zur Deutung aktueller, diesseitiger Erfahrungen bzw. Hoffnungen gefunden. Auferstehung wird in Kühns Gedicht nicht im Glauben an eine göttliche Macht erhofft, sondern in der Hoffnung auf die immanente Schicksalsmacht Zeit, ohne Übernahme der biblisch-theologischen Dimension. Dabei bleibt in der Phrase „dann vielleicht" die Ungewißheit und damit der Zweifel an der Auferstehung Jesu erhalten, obwohl die Auferstehung als Hoffnungshorizont im Blick des Ichs bleibt.

Ostern als Vorerfahrung der Auferstehung

In Kühns Ostergedichten wird die neu auflebende Natur des Frühlings zum Bild des Auferstehungsglaubens wie in der ursprünglichen Ostersymbolik, denn viele Bräuche des christlichen Osterfestes haben ihre Wurzeln in heidnischen Frühlingsfesten. Solche Natursymbolik prägt beispielsweise das folgende Gedicht[3]:

Ostern

Nur noch als Gruß
vom Angesicht des Herrn
wirkt Sonne.

Die Gärten brachen auf zum Fest.

Der blinde Lehm wird Glas.
Und wie in schwache Vögel
kam in starke Mauern Zittern,
weil das Grab des Herrn zerbrach.

Das Erwachen und Aufbrechen der Natur ist Grundmotiv des Gedichts und wird von den Prädikaten widergespiegelt: „brachen auf", „wird", „kam" und „zerbrach". Neben dem Vergleich von Frühlingserwachen und Auferstehung greift der Schriftsteller biblische Motive in diesem Gedicht auf. Sonne „als Gruß vom Angesicht des Herrn" weist etwa auf die Sonne als Teil von Gottes Schöpfung, aber vor allem auf die endgültige Erlösung am Jüngsten Tag hin (vgl. Offb 23,5). Erhärtet wird dieser biblische Bezug im fünften Vers, der sich in der Verwandlung von Lehm zu Glas auf das messianische bzw. himmlische Jerusalem in der Offenbarung des Johannes bezieht (vgl. Offb 21,18.21). Insgesamt bildet das Gedicht gleichsam den sogenannten „eschatologischen Vorbehalt" ab: Durch die Auferstehung Jesu ist die Welt erlöst worden („das Grab des Herrn zerbrach"), das Reich Gottes ist in den Augen der Christen schon jetzt erfahrbar („wirkt Sonne") und gleichzeitig noch Gegenstand der Hoffnung („Lehm wird Glas"). So scheint bei Kühn die Sonne

schon jetzt als Gruß Gottes und doch steht die Verwandlung von blindem Lehm in klares Glas noch aus. Ostern als Fest der Auferstehung vermittelt in diesem Gedicht einen ersten Eindruck vom Reich Gottes, weil es die Zeit der erwachenden Natur und der Beginn neuen Lebens ist.

Die befreiende und erlösende Kraft der Hoffnung auf Auferstehung, die an Ostern gefeiert wird, wird in zwei anderen Ostergedichten[4] Kühns faßbar:

Um Ostern

Österliches Gras.
Weiße Pferde wehen durch die Wiesen.
Kinder sind im Zuschaun Prinzen
eines Königreiches.
Angezündet alle Fenster
von dem neuen Licht.

Blindheit,
meinen Winter,
habe ich erlebt.
Frühlingsvogel,
Lockung,
als wenn immer Feiertag blühte.
Schlaf, in den hereinscheint
ein Blumenbeet rot.

Ich,
wenn ich ein Fels wär,
würde zerspringen,
ich, wenn ich ein Baum wär,
würde beginnen,
in Blüten zu sein.

Hoffnung
geht durch das Land,
ungefragt, wohin.

Die erste Strophe, die ein an Marc-Chagall-Bilder erinnerndes Szenario entwirft, ist geprägt von Wärme, Licht und Leichtigkeit, klanglich durch die hellen Vokale untermalt. Die weißen Pferde, deren Farbe Reinheit und möglicherweise auch Erlösung symbolisiert, werden durch das Prädikat „wehen" als leichte, luftige und physisch fast uneingeschränkte Lebewesen vorgestellt. Diese Tiere scheinen von einer anderen, unbeschwerteren und märchenhaften Welt zu stammen. Ihre weiße Farbe legt dies ebenfalls nahe, da weiße Tiere oft als „Offenbarungsträger der Gottheit"[5] (wie die weiße Taube als Heiliger Geist) auftreten und darum einer göttlichen Sphäre angehören. Helligkeit bzw. Licht als Zeichen der Erlösung ist auch in die Häuser eingekehrt, das neue Entzündetsein des Lichtes verweist auf den traditionellen christlichen Brauch, daß an Ostern zum Zeichen des neuen Lebens durch

Jesu Auferstehung neue Osterkerzen angezündet werden. In der Erfahrung solchen neu erwachten Lebens – österliches Gras, weiße Pferde, Licht – werden die Kinder Prinzen eines Königreichs, das angesichts des österlichen Kontextes Assoziationen an das Reich Gottes freisetzt. Möglicherweise machen die Kinder im Erleben dieses neu erwachten, leichten Lebens (Vor-) Erfahrungen der Erlösung bzw. des Reiches Gottes.

Hoffnung auf solche Erlösung vom Tod spricht schließlich aus der zentralen Strophe des Gedichts, aus der dritten Strophe. Zum Zentrum des Gedichts wird diese Strophe durch ihre Form: Sowohl die parallel gestalteten Sätze als auch die betonte Stellung des Ichs ist in keiner anderen Strophe auszumachen, die formal nicht so regelmäßig gedichtet sind. Kühn greift keine traditionellen Vorstellungen vom Jenseits auf; weder sieht sich das Ich als Lobsänger Gottes noch als Erlöster im Kreis seiner Familie. Stattdessen wird wiederum die Natur zum Zeichen der befreienden Jenseitserfahrung, ohne daß dieses Leben nach dem Tod konkretisiert wird.

Der Fels symbolisiert die Kraft der Befreiung vom Tod, der Baum das neue Leben. Die Härte und Unverrückbarkeit von Felsen, die wegen ihrer Unveränderlichkeit in vielen Religionen Gott symbolisieren, kann nur durch eine gewaltige Energie und Macht zerbrochen werden, wie sie zum Sieg über den Tod notwendig ist. Der blühende Baum symbolisiert in vielen Mythen und Kulturen grundsätzlich (neues) Leben[6]. So gibt es beispielsweise im Alten Testament den Baum des Lebens, der im Garten Eden steht und die Unsterblichkeit des Menschen verbürgt (vgl. Gen 3,2f.). Im Neuen Testament wird der Baum schließlich zum eschatologischen Symbol des Reiches Gottes in deutlicher Anspielung auf den Lebensbaum des Paradieses (vgl. Offb 2,7; 22,2.14). Gerade in biblischen Texten entfaltet der Baum eine reichhaltige Lebenssymbolik. In Kühns Gedicht wird der Baum ebenfalls zur eschatologischen Hoffnungs-Metapher; das Ich hofft auf ein Jenseits, in dem es – wie der blühende Baum – Leben in Fülle und Reichtum besitzen wird. Das Ich glaubt also „losgelöst vom traditionellen christlich-katholischen Erlösungsverständnis ... in trotziger Gewißheit an ein Jenseits“[7].

Dagegen nimmt das Gedicht „Ostern“[8] offensichtlich überlieferte Glaubensvorstellungen auf, verbindet diese aber mit einer eigenen Naturmetaphorik:

Ostern

Fahren Feiertage
mit den roten Händen
gütigen Fiebers glühend
über die Stirn mir, aber
Ostern kommt mit dem Mann,
der aus dem Tod ging,
der durch Mauern schritt,
die Wunden Siegzeichen ihm
an Händen, rot an Füßen,

es flammte der Lanzenstich
ihm unter Schultern.

Dann bin ich im Lande der Tröstung,
geh einen Friedensweg, wenn
Allelujalerchen unter Flockengewölk
zünden Gesang, der hinrollt
von Berg zu Berg.

Dann habe ich der Feste strahlendstes Fest
und Auferstehung des Grases,
der Blüten
begann dann mit.

In einer Harfe sitz ich als glückvoller Ton,
so ist mir! Ich springe als Welle
die Bachkiesel ab, verjüngend mich,
verklärend.

Liebend
streichel ich den Stein, der zerbrach,
liebend denk ich des Tods, der zerbricht.

In der ersten Strophe wird der theologische Gehalt von Ostern festgehalten, bevor die Wirkung des Oster- bzw. Auferstehungsglaubens auf das Ich bildlich vor Augen geführt wird. Ostern ist für das Ich das Fest der Feste. Im Zentrum dieses Festes steht für das Ich dessen theologische Grundaussage, nicht Geschenke oder Familienfeste oder Ferienfahrten. Die Auferstehung Jesu wird teilweise mit nahezu bekenntnishaften Formeln wiedergegeben, etwa in der Verklärung der Wunden als Siegzeichen. Ostern ist das Fest der Macht und Herrschaft Jesu, darin aber zugleich Vorzeichen für das endgültige Kommen Jesu. So kann der Vers „aber / Ostern kommt mit dem Mann" einerseits das jährlich wiederholte Osterfest meinen, andererseits aber das endgültige „Fest" der Wiederkunft Jesu. Entsprechend lassen sich die folgenden Strophen als Vorerfahrung und zugleich als symbolische Darstellung dieser Wiederkunft Jesu lesen.

Die zweite und dritte Strophe sind durch die jeweils einleitende Konjunktion „dann" eng miteinander verbunden, aber vor allem als Folge der ersten Strophe markiert. In beiden Strophen scheinen religiöse Vorstellungen palimpsestartig durch die reale Beschreibung eines Osterspaziergangs durch. So fühlt sich das Ich am Osterfest selbst bereits „im Lande der Tröstung" und erfährt jetzt schon das Friedensreich Gottes, zum Beispiel durch den Lobgesang. Ostern wird hier und heute gefeiert, wie es auch der Theologie des Festes entspricht[9]. Andererseits klingt aber in den „Allelujalerchen" (= Lobgesang) der diesseitigen Feier schon das jenseitige Reich Gottes mit; das Bild des über alle Täler und Berge hinwegschallenden Halleluja evoziert geradezu die Vorstellung des jenseitigen Lobgesangs der Engel bzw. Erlösten. Dagegen greift die dritte Strophe das Osterfest als Frühlingsfest auf:

Die erblühende Natur wird zum Zeichen der Hoffnung auf Auferstehung, das miterlebte Wiedererwachen der Natur wird zur Vorerfahrung der endgültigen menschlichen Auferstehung.

Die in der zweiten Strophe durchscheinende Vorstellung des Lobgesangs der Engel bzw. der Himmelsbewohner wird in der vierten Strophe aufgegriffen, die eher ins Phantastische geht. Hier sitzt das Ich „als glücklicher Ton" in einer „Harfe", das heißt in dem Instrument, mit dem die Engel als Bewohner des Himmels auf vielen religiösen Bildern dargestellt sind. Grundsätzlich veranschaulicht diese vierte Strophe das Befreiende der Auferstehungsbotschaft, indem das Ich sich als Harfenton oder als Welle in einem nahezu immateriellen, immer aber beschwingten und ungreifbaren Zustand fühlt. Das irdische Sein hat seine schwerwiegende physische Bürde verloren, das Ich hebt geradezu ab. Deshalb kann es auch in der letzten Strophe zu einer versöhnten Beziehung mit dem Tod finden. Diese überträgt die Auferstehung Jesu auf den bevorstehenden eigenen Tod, wie das anaphorisch wiederholte Partizip „liebend" und das Tempus der Prädikate verdeutlichen: Der Stein vor Jesu Grab „zerbrach" bereits, der Tod ist dadurch grundsätzlich besiegt, aber der bevorstehende eigene Tod „zerbricht" erst noch. Die beruhigende Kraft der Hoffnung auf ein ewiges Leben und die darin inbegriffene versöhnliche Annahme des Todes wird durch den ruhigen, abgeklärten Duktus des hauptsächlich trochäischen Metrums bekundet.

Auferstehung als fragwürdige Hoffnung

Trotz zahlreicher Gedichte, die die Auferstehungshoffnung mit Hilfe von Naturbildern veranschaulichen, gibt es im Werk von Kühn auch Texte, die das Auferstehungsgeschehen problematisieren und nahezu parodistisch reflektieren[10]:

Wintergespräch

Herren, befreundete, im Wintergespräch:
Wo die Trompeten wären
zur Auferstehung der Toten,
und wer sie gemacht hat?
Sie bliesen sie in dieser Stunde schon,
sie ließen sie laut erdröhnen.

Sie rauchen
und füllen den Aschenbecher mit Asche.

Der Wintermond steigt das Fenster hoch,
läßt einen Schein ins Glas,
als gäbs keine Kälte.
Sie wärmen sich auch
an der Macht der Trompeten:

Da springt jeder Riegel auf,
da bricht jede Mauer,
da öffnen sich Gräber.

Verklärte gehen einher.

Immer im Winter
führen sie solche Gespräche,
die nicht enden.

Ein Witzbold spitzt seinen Mund
und bläst in den Aschenbecher,
ob nicht entstünden aus der Asche
Zigaretten, neue,
die sie rauchen könnten,
verklärt.

Die Asche verrußt im Zimmer,
das sie verlassen.

In diesem Gedicht symbolisiert der Winter wiederum die Zeit der Kälte und des Todes. Die Hinweise auf diese Jahreszeit rahmen die Gespräche um Tod und Auferstehung gleichsam ein. Dabei wird in den ersten fünf Strophen die biblische Vorstellung der Auferstehung übernommen, ehe sie in den beiden letzten ironisch hinterfragt wird.

Erneut werden, wie in dem Gedicht „Es heilt die Zeit", die Trompeten bzw. Posaunen des Jüngsten Gerichtes thematisiert. Die Sehnsucht der Gesprächspartner nach diesem Tag wird in der ersten Strophe ausgesprochen, allerdings vornehmlich im Konjunktivus irrealis. Dadurch wird das Unwahrscheinliche und Unglaubliche dieser Hoffnung markiert, aber auch die tiefe Sehnsucht der Männer nach einer heilen, erlösten Welt. Dem Irrealen der Auferstehung wird das Reale der Todesgeweihtheit allen Seins gegenübergestellt: Die Diskutierenden produzieren hier und jetzt Asche, die ihren eigenen künftigen Zustand symbolisiert.

In der dritten Strophe wird das Tröstende und zugleich Illusorische der christlichen Auferstehungshoffnung deutlich. Denn wie der Wintermond die Welt in Helligkeit und in scheinbare Wärme taucht, so wärmen sich die Gesprächspartner an der Utopie der Auferstehung. Der Realität der Winterstarre wird die Hoffnung auf Befreiung aus Kerkern und Gräbern entgegengehalten. Die Vorstellung der Auferstehung wird diesmal statt im Konjunktiv im Indikativ Präsens wiedergegeben. Der noch nicht eingetretene Heilszustand wird imaginär bzw. visionär für die Männer schon jetzt real, nur als solche konkret erhoffte Zukunft kann der Auferstehungsglaube in der Gegenwart „wärmen". Durch das dreimalig anaphorisch wiederholte „da" und durch die drei parallel gestalteten Verse wird die Begeisterung der Männer greifbar, die Dynamik des jambischen und anapästischen Metrums läßt das geschilderte Zerbrechen des Todes hörbar werden.

Schließlich wird in dem Vers „Verklärte gehen einher" die neutestamentliche Vorstellung des verklärten Daseins bzw. des verklärten Leibes rezipiert. Der allein stehende und dadurch besonders auffällige Vers in Kühns Gedicht betont die Andersartigkeit des auferstandenen Leibes und zugleich das ganz Andere des Reiches Gottes. Abgeschlossen werden diese Strophen ernsthafter Gespräche über die Auferstehung mit dem erneuten Hinweis auf das Umfeld dieser Diskussionen: Nur im Winter, in der Zeit der Kälte und des Todes, wird über jenseitiges Leben spekuliert. Offenbar werden erst in unerfüllten und erstarrten Lebenssituationen solche Gedanken angestellt. Implizit legt diese Kontextuierung der Gespräche schon eine kritische Lesart des Auferstehungsglaubens nahe, wenn dieser erst in Krisensituationen berücksichtigt wird. Diese Verse lassen sich im Sinn von Karl Marx' Religionskritik lesen: Der Mensch projiziert in entbehrungsreichen Lebenslagen seine eigenen Wünsche auf ein Jenseits, in dem gleichsam ein Leben in Fülle bevorsteht. Religion wird so zur Droge.

In den letzten zwei Strophen wird die Zigarettenasche der zweiten Strophe wieder aufgenommen. Asche gilt grundsätzlich als Symbol der Vergänglichkeit und wird oft in religiösen Riten als Erinnerung an die eigene Endlichkeit verwendet. Mit dem Eingedenken der eigenen Nichtigkeit ist im christlichen Kontext natürlich immer die Hoffnung auf die rettende Macht Gottes verbunden. Deshalb sollen ironischerweise auch in den letzten Strophen durch den Atem des Schöpfers Mensch aus der Asche der Zigaretten neue Zigaretten werden. Wie Gott dem Lehm Lebensatem einblies und so den Menschen schuf (vgl. Gen 2, 7), so will hier der Mann den Überresten der Zigaretten wieder Leben einhauchen. Der Konjunktivus irrealis zeigt das Unmögliche solcher Hoffnung. Durch die Transformation des ernsten Themas Tod und Auferstehung in diesen alltäglich-banalen Kontext wird die christliche Hoffnung parodiert, so daß die Fragwürdigkeit und Unwahrscheinlichkeit neuen Lebens nach dem Tod ins Bewußtsein dringt. Ein einfacher, naiver Glaube wird unmöglich, ein neuer Reflexionsprozeß über die Auferstehung und eine neue Auseinandersetzung mit dem Glauben initiiert[11].

Obwohl in dem Gedicht „Wintergespräch" die Auferstehung auf verschiedenen Ebenen reflektiert und kritisch angefragt wird, zeigen Kühns Gedichte die Auferstehung zumeist in ihrem Hoffnungspotential. Dieses wird mit Hilfe der Natur abgebildet, die Frühlingsmetaphorik des Osterfestes wird in freier Gestaltung verwendet: Einerseits wird durch den Frühling die Auferstehung verbildlicht, andererseits dient die Naturmetaphorik zur Darstellung der befreienden Wirkung des Auferstehungsglaubens auf die Gläubigen. Kühn benennt zumeist konkrete christliche Traditionen oder Vorstellungen – Ostern oder Auferstehung – und malt diese gleichsam mit Naturbildern oder anderen eher phantastisch wirkenden Visionen aus.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Tod und seiner Deutung in der Gegenwartslyrik vgl. A. Joist, Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart (Mainz 2004).
[2] J. Kühn, Ich Winkelgast. Gedichte (München 1989) 40.
[3] Ders., Salzgeschmack. Gedichte (Saarbrücken 1984) 20.
[4] Ders., Meine Wanderkreise. Gedichte (Saarbrücken 1990) 35.
[5] M. Lurker, Wörterbuch der Symbolik (Stuttgart [2]1983) 760.
[6] Vgl. ebd. 75f.
[7] B. Lermen, ‚Es sind mir Mauerwände/gestellt in den Weg' – Johannes Kühn: Einführung in Leben u. Werk, in: Katholische Bildung 100 (1999) 364–375, 372.
[8] J. Kühn, Blas aus die Sterne. Gedichte (Warmbronn 1991) 10.
[9] H. Kirchhoff, Christliches Brauchtum im Jahreskreis (München 1990) 121.
[10] Jahrbuch der Lyrik 1996/97, hg. v. Ch. Buchwald u.a. (München 1996) 113.
[11] Vgl. zur Funktion der Parodierung biblischer Motive und Stoffe M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Mainz 1997) 118ff.

Umschau

Ökumenisches Sozialwort in Österreich

Zum ersten Adventsonntag 2003 wurde das „Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich“[1] veröffentlicht. Das Projekt Sozialwort verdankt sich einem mehrjährigen Dialogprozeß, der mit dem „Kirchenvolksbegehren“ im Frühjahr 1995 seinen Anfang nahm. Auf diese Initiative antworteten die Bischöfe mit dem „Dialog für Österreich“, einem Gesprächsprozeß, der seinen Höhepunkt im Delegiertentag vom 23. bis zum 26. Oktober 1998 in Salzburg fand. Neben den innerkirchlichen Anliegen sollte mit dem Projekt Sozialwort auch die gesellschaftliche Verantwortung der christlichen Kirchen thematisiert werden. So wurde nach dem Beispiel des Sozialhirtenbriefs der katholischen Bischöfe Österreichs 1990 wiederum ein Prozeß zur Erarbeitung eines Sozialdokuments vorgeschlagen. Dieses sollte jedoch ökumenisch und auf Selbstverpflichtung der Kirchen zu sozialer Praxis ausgerichtet sein.

Die Initiative wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich aufgegriffen. Die Gesamtverantwortung für das Projekt wurde einer Steuerungsgruppe übertragen. Ihr gehörten die Vorsitzende des Ökumenischen Rates, Christine Gleixner FvB (Frauen von Betanien, römisch-katholisch), für die orthodoxen und altorientalischen Kirchen Metropolit Michael Staikos (griechisch-orthodox), für die Kirchen der Reformation Michael Chalupka (evangelisch, augsburgischen Bekenntnisses), als Sozialethiker Johannes Schasching SJ (römisch-katholisch) und als Koordinator des Projekts der Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Alois Riedlsperger SJ, an. Beim Ökumenischen Gottesdienst zum Christentag am 1. Adventsonntag 1999 im Wiener Stephansdom wurde die Umsetzung dieses Projekts angekündigt.

Um die Praxisorientierung des Sozialworts von Anfang an sicherzustellen, startete das Projekt mit einer kritischen „Standortbestimmung“ sozialer Initiativen und Einrichtungen der christlichen Kirchen in Form einer Umfrage (Phase 1). Auf dieser Basis sollte mit dem Sozialwort eine Neuorientierung des sozialen Engagements der Kirchen erarbeitet werden. Die 522 Rückmeldungen aus der sozialen Praxis wurden im „Sozialbericht“[2] dokumentiert und öffentlich zur Diskussion gestellt (Phase 2). Zusammen mit den Stellungnahmen von Parteien, Interessenvertretungen und sozialen Einrichtungen bildete der Sozialbericht die Grundlage für die Erarbeitung des „Sozialworts“ (Phase 3). Diese erfolgte in mehreren Schritten, wobei immer auf die Beteiligung aller Kirchen geachtet wurde. So erstellte die Steuerungsgruppe in Zusammenarbeit mit Personen, die von den einzelnen Kirchen vorgeschlagen und um Textbausteine zu einzelnen Themen gebeten wurden, einen ersten Rohentwurf.

Nach Zustimmung zu Ansatz und Aufbau wurde dieser Entwurf in drei Lesungen den Kirchenleitungen zur Stellungnahme vorgelegt. Schriftliche Änderungswünsche und Ergänzungen wurden jeweils für den nächsten Entwurf von der Steuerungsgruppe eingearbeitet und parallel dazu weiteren Personen zum kritischen Gegenlesen zugeleitet. Der Umgang mit kontroversen Fragen wurde in persönlichen Gesprächen zwischen Vertretern der Kirchenleitungen und der Steuerungsgruppe abgeklärt. So konnte Schritt für Schritt das Sozialwort als Text Gestalt gewinnen und schließlich die Zustimmung aller Kirchenleitungen finden. Am Vorabend des Reformationsfestes, dem 30. Oktober 2003, unterzeichneten die Vertreter der 14 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in Österreich in den Räumen der griechisch-orthodoxen Metropolie den Text für die Drucklegung.

Der Öffentlichkeit wurde das Sozialwort am 27. November 2003 – zusammen mit exemplarischen sozialen Initiativen – in der Evangelischen Akademie und am ersten Adventsonntag, dem 30.

November 2003, in einer ökumenischen Vesper im Wiener Stephansdom präsentiert. Mit Veranstaltungen in den Landeshauptstädten Graz, Linz, Innsbruck, Eisenstadt und Salzburg wurde das Sozialwort jeweils von Vertretern der verschiedenen Kirchen als ökumenisches Projekt vorgestellt. Zugleich präsentierten soziale Initiativen und Einrichtungen der christlichen Kirchen, wie sie einzelne Anliegen des Sozialworts in die Praxis umsetzen.

In ersten Reaktionen der Medien wurde das Erscheinen des Sozialworts auf unterschiedliche Weise kommentiert. Berichte im Fernsehen und in den Printmedien hoben zum einen die ökumenische Bedeutung des gemeinsamen Sozialworts der 14 Kirchen hervor, zum anderen vor allem das Plädoyer der Kirchen für einen aktiven Sozialstaat. Kritische Stellungnahmen sahen katholische Positionen der Ökumene „geopfert" und wirtschaftliche Fragen aus der Perspektive von Globalisierungsgegnern behandelt. Während von Seiten der Regierungsparteien ÖVP und FPÖ keine öffentlichen Stellungnahmen kamen, äußerten sich die Oppositionsparteien der SPÖ und der Grünen, die Gewerkschaften und zivilgesellschaftliche Gruppierungen durchweg positiv, Vertreter der Wirtschaft jedoch mit Vorbehalten. Aus den Kirchen selbst und vielen engagierten Gruppen kamen zustimmende und anerkennende Rückmeldungen.

Als Orientierungs- und Impulstext will das Sozialwort weder eine Grundlagenstudie zu sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Fragen sein noch ein politisches Programm, mit dem Maßnahmen für die verschiedenen gesellschaftlich-politischen Handlungsfelder verbindlich formuliert werden. Die Kirchen verstehen das Sozialwort als „Kompaß", der die Richtung einer menschengerechten Entwicklung der Gesellschaft anzeigen will, ohne einzelne Maßnahmen als die einzig richtigen darzustellen: „Die Kirchen stellen Grundfragen des Lebens. Was dient dem Menschen, dem Leben, der Schöpfung? Was ist das Ziel von Arbeit und Wirtschaft? Orientierung aus der Sicht des Glaubens verlangt Auseinandersetzung mit herrschenden Bewußtseinslagen, eindimensionalen Denkweisen und unterschiedlichen Mentalitäten – und den Dialog mit Andersdenkenden. Wesentliche Kriterien sind dabei Achtsamkeit für die Würde der Person und Verantwortung für die Schöpfung. Dabei ist sowohl auf die Geschlechtergerechtigkeit, wie auch auf die unterschiedlichen Lebenslagen zu achten. Dies bedeutet, langfristige Entwicklungen und ganzheitliche Ziele im Auge zu behalten" (314). Von da aus wird die Tendenz zur Ökonomisierung aller Lebensbereiche kritisch gesehen. Als Kompaß will das Sozialwort helfen, gangbare Wege auch in unwegsamem Gelände zu finden.

Die Konzeption des Textes und die aufgenommenen Fragen entsprechen den gesellschaftlichen Herausforderungen, die im Dialogprozeß des Projekts Sozialwort als besonders relevant erkennbar wurden. Die einleitenden Abschnitte der einzelnen Kapitel knüpfen jeweils an die Fragestellungen an, wie sie im Sozialbericht und dessen öffentlicher Diskussion ihren Niederschlag gefunden haben. Gesellschaftliche Entwicklungen werden in ihrer Ambivalenz aufgezeigt; so wird zu kritischer Unterscheidung angeregt.

Das Grundlagenkapitel „Die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung" zeigt, daß den Kirchen von der Mitte des Glaubens her die soziale Verantwortung zuwächst, in Wort und Tat christliche Überzeugungen in die Gestaltung der Gesellschaft einzubringen. Im Mittelpunkt stehen daher die Menschenwürde aller und die Verantwortung für die Schöpfung. Schlüsselworte sind Beteiligung, Verantwortung, sozialer Zusammenhalt. Jedem Kapitel sind Schriftworte aus dem Alten und Neuen Testament vorangestellt, um deutlich zu machen, daß sich die Kirchen in ihrer sozialen Verantwortung dem Wort Gottes verpflichtet wissen. Eine Reflexion und Auslegung dieser Texte kann die für Christinnen und Christen spezifischen Zugänge zu gesellschaftlichen Fragen erschließen.

Das erste Kapitel widmet sich dem Thema „Bildung". Inmitten einer hochkomplexen und unübersichtlichen Gesellschaft geht es um Orientierung als Voraussetzung für verantwortliche Beteiligung am Gesellschaftsprozeß. Zugang zu umfassender Bildung für alle ist deshalb zentrales Anliegen des Textes. In engem Zusammenhang damit steht das Kapitel „Medien", da diese mehr als je zuvor das Denken und Handeln der Menschen in der Gesellschaft prägen, globale Kommunikation ermöglichen, aber auch das Bild von gesellschaftlicher Wirklichkeit bestimmen.

Das Kapitel „Lebensverbindungen" verweist auf Beziehungsfähigkeit und tragfähige Beziehungen als Grundvoraussetzung für ein Leben in Gemeinschaft, das Kapitel „Lebensräume" auf das Zusammenleben in den lokalen und regionalen Bezügen als eine Gestaltungsaufgabe. Dieses Zusammenleben unterliegt dabei vielfältigen Einflüssen durch veränderte gesellschaftliche Vorstellungen und den Wandel der Lebensräume von Land, Stadt und den Regionen. In dieser Perspektive ist es möglich, die besondere Herausforderung durch die Erweiterung der Europäischen Union an die Alltagsbezüge heranzuführen.

Das Kapitel „Arbeit-Wirtschaft-Soziale Sicherheit" sucht die Zusammenhänge zwischen Arbeit und Wirtschaft in ihren vielfältigen Formen im Blick auf das Ziel eines guten Lebens für alle zu reflektieren. Das Sozialwort entwickelt eine positive Vision einer Gesellschaft, in der allen Menschen die entsprechenden Teilhabechancen offen stehen: sei es im Bereich von Bildung, Arbeit oder sozialer Sicherheit. An Stelle von Privatisierung gesellschaftlicher Risiken fordert das Sozialwort, den sozialen Zusammenhalt zu stärken. Nur ein guter Sozialstandort Österreich schafft Gerechtigkeit und gleichzeitig die Voraussetzungen für eine funktionierende Wirtschaft. Eine solidarische Finanzierung durch Abgaben und Steuern ermöglicht die Erfüllung der Aufgaben des (Sozial)Staates.

Die Kapitel „Frieden in Gerechtigkeit", „Gerechtigkeit weltweit" und „Zukunftsfähigkeit: Verantwortung in der Schöpfung" greifen die zentralen Anliegen der Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Graz (1997) auf und weiten den Blick auf globale Bezüge und längerfristige Entwicklungen. Als zentral für eine zukunftsfähige Entwicklung in Wirtschaft und Gesellschaft wird gesehen, dem Prinzip Nachhaltigkeit auf allen Ebenen zu entsprechen. Dabei geht es nicht nur um die Menschen in den ärmeren Ländern, sondern auch um die Lebenschancen künftiger Generationen. Neben politischen Lösungen oder der Verpflichtung von Unternehmen zu sozialer und ökologischer Verantwortung ist auch individuell verantwortliches Handeln gefragt: ein solidarischer und nachhaltiger Lebensstil als Voraussetzung für mehr Lebensqualität.

Entsprechend der Absicht, einen Impulstext für soziales Handeln vorzulegen, bieten die einzelnen Kapitel mit den Abschnitten „Aufgaben für die Kirchen" und „Aufgaben für die Gesellschaft" jeweils Anknüpfungspunkte und Empfehlungen für konkrete Initiativen zur Umsetzung der in den Kapiteln formulierten Überzeugungen und Anliegen. So werden zum Beispiel für „Bildung" und „Medien" die Anliegen von gruppenübergreifenden, die Integration fördernden Lernprozessen oder des kritischen Umgangs mit Medien formuliert und auf die Bedeutung eines umfassenden Bildungskonzepts verwiesen.

Im Kapitel „Lebensverbindungen" sehen die Kirchen auch ihre Aufgabe angesichts von Konflikten und des Scheiterns von Beziehungen und treten für den freien Sonntag als Voraussetzung für gemeinsam zu gestaltende freie Zeiten ein, die den sozialen Zusammenhalt stärken. Für die „Lebensräume" ermutigen die Kirchen zur Beteiligung an lokalen und regionalen Initiativen, zur Erhaltung von Orten der Stille und Zweckfreiheit inmitten einer hektischen Umwelt.

Im Blick auf Europa treten die Kirchen für den kulturellen Austausch und das Erlernen der Sprachen der Nachbarländer ein. Für die ökonomische Integration Europas fordern sie soziale und politische Rahmenbedingungen. In den Fragen von „Arbeit-Wirtschaft-Soziale Sicherheit" engagieren sich die Kirchen in der Kampagne für „Gute Arbeit", für ethische Geld- und Vermögensanlage und in Allianzen der Zivilgesellschaft. Sie treten ein für eine aktive Arbeitsmarktpolitik, ein neues umfassendes Leitbild des Wirtschaftens, für die Unternehmensinitiative von „Corporate Social Responsibility" sowie die Erhaltung des „Sozialstandorts Österreich".

Vielfältige Initiativen sehen die Kirchen im Bereich von „Frieden in Gerechtigkeit" und der Entwicklung einer demokratischen Konfliktkultur. Der Einsatz für „Gerechtigkeit weltweit" lenkt die Aufmerksamkeit auf globale Vorgänge. Mit der Kampagne 0,7 Prozent treten die Kirchen für die Einhaltung der Vereinbarung über die Zahlung der Mittel zugunsten der Entwicklungszusammenarbeit ein. Dem Anliegen der „Zukunftsfähigkeit" dient die Beachtung des Kriteriums der Nachhaltigkeit in Einkaufspolitik und Energienutzung sowie eine Umorientierung der

öffentlichen Diskussion von kurzfristigen Einzelinteressen zu zukunftsorientierten Lösungsansätzen.

Die Grundkonzeption für die Umsetzung dieser Anliegen ist die „Selbstverpflichtung". Die genannten „Aufgaben" werden als Einladungen an die Kirchenleitungen, an kirchliche Gruppen und Einrichtungen wie an einzelne Christinnen und Christen verstanden, in Eigenverantwortung einzelne Anliegen des Sozialworts herauszugreifen und sich auf eine entsprechende Praxis zu verpflichten. In diesem Sinn verweist eine Beilage zum Sozialwort auf kirchliche Sozialinitiativen und Einrichtungen, die inhaltlich und finanziell das Projekt Sozialwort unterstützt haben.

Die Präsentationen des Sozialworts auf Diözesan-, Dekanats- oder Gemeinde-Ebene bieten eine gute Chance, solche Vorhaben und Selbstverpflichtungen einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen und für die Umsetzung der „Aufgaben für die Gesellschaft" die Zusammenarbeit mit politischen Einrichtungen und Gruppen der Zivilgesellschaft zu suchen. Damit solche Selbstverpflichtungen Verbindlichkeit erhalten, wurde in Verbindung mit der öffentlichen Präsentation des Sozialworts für ein Jahr danach eine Bilanz angekündigt. Als eine solche Rechenschaft über die Umsetzung des Sozialworts ist eine Auswertung für die Zeit um den ersten Adventsonntag 2004 geplant.

Als Ergebnis eines mehrjährigen Dialogprozesses ist das Sozialwort ein Impuls für ein dialogisch-kooperatives Aufgreifen gesellschaftlicher Herausforderungen und offen für den weiteren gesellschaftlichen Dialog mit Wirtschaft, Politik und Zivilgesellschaft. In diesem Sinn verweist das Schlußkapitel des Sozialworts „Vom Sozialwort zu sozialen Taten" darauf, daß eine Reihe von Fragestellungen einer weiteren Diskussion und Auseinandersetzung bedürfen. Damit wird deutlich, daß das Sozialwort kein abschließender Text, sondern ein Wort auf dem Weg sein will. Diesem Verständnis des Sozialworts entsprechend sind bereits verschiedene Veranstaltungen zu Fragen von Bildung, von Wirtschaft und sozialer Vernetzung in Vorbereitung. *Alois Riedlsperger SJ*

[1] Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. Hg. v. Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich. Wien: Eigenverlag 2003. 135 S. Br. 9,80; zu beziehen bei: Katholische Sozialakademie Österreichs, Schottenring 35, A-1010 Wien, oder www.sozialwort.at.

[2] Der Sozialbericht. Erfahrung u. Praxis sozialen Engagements. Hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Wien 2001. 188 S. Br. Vgl. diese Zs. 219 (2001) 637–639.

BESPRECHUNGEN

Bioethik

Patente am Leben? Ethische, rechtliche und politische Aspekte der Biopatentierung. Hg. v. Christoph BAUMGARTNER u. Dietmar MIETH. Paderborn: Mentis 2003. 332 S. Br. 29,80.

Biologie und Medizin gewinnen für das Leben mehr und mehr an Bedeutung. Neue Erkenntnisse und die Etablierung revolutionärer Techniken verändern das Dasein zusehends. Unabhängig davon, ob man diesen Entwicklungen eher aufgeschlossen oder kritisch gegenübersteht, liegt die Notwendigkeit politischer und rechtlicher Regelungen im Bereich der Biotechnologie auf der Hand. Diesem Anliegen will der vorliegende Sammelband mit seinen Beiträgen dienen. Er gliedert sich in drei Kapitel, denen eine Darstellung der Eckpositionen der Debatte vorangestellt ist.

Reinhard Hermann, Direktor für Biotechnologie am Europäischen Patentamt (EPA) in München, zeigt in seinem Beitrag, daß es des Patentwesens – entgegen wachsender Kritik – auch in den neuen Technologien bedarf. Patente sind Anreize für den Wissenschaftler und Voraussetzung für Transparenz in der Forschung. Sie stellen einen Schutz dar, garantieren aber nicht die Rechtmäßigkeit der Anwendung bestimmter Entdeckungen und Verfahren. Dafür sind in den allermeisten Fällen andere Instanzen zuständig.

Dietrich Welp, Leiter des Referates für Patentrecht am Bundesministerium der Justiz, erläutert die Implementierung der europarechtlichen Vorgaben in das Rechtssystem der Bundesrepublik Deutschland. Wie kam es zur Richtlinie 98/44/EG über den Schutz biotechnologischer Erfindungen und welche Probleme werden diesbezüglich in Deutschland aber auch in anderen Staaten diskutiert? Wie kann diese Richtlinie angemessen in nationales Recht umgesetzt werden?

Diesen Aspekten geht eine grundlegende Frage voraus: Warum brauchen wir Biopatente? Dieter Laudien, Patentanwalt und Mitglied zahlreicher maßgeblicher Ausschüsse, beantwortet die Frage anhand der Arzneimittelpatente in der pharmazeutischen Industrie. Die Notwendigkeit von patentrechtlicher Sicherheit wird ebenso herausgearbeitet wie deren ethische Grenzen. Christoph Then, Experte für Gentechnik und Patente bei Greenpeace e.V., sieht in Gen-Patenten einen systematischen Mißbrauch des Patentrechtes und weist dies insbesondere an dessen Folgen für Medizin und Landwirtschaft nach.

Wenn bereits in der Darstellung der Eckpositionen ethische Aspekte angeklungen sind, werden diese in einem ersten großen Kapitel zum zentralen Thema. Dietmar Mieth, Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Universität Tübingen, untersucht die sozialethischen Aspekte der Patente am Leben. Ein Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit dem Einspruch gegen das sogenannte Edinburgh-Patent an embryonalen Stammzellen, das im Sommer 2002 für Schlagzeilen sorgte.

Klaus Peter Rippe, Mitglied der Eidgenössischen Ethikkommission für Biotechnologie im außerhumanen Bereich (Schweiz), analysiert die moralischen Dimensionen des Patentrechtes. Welche Rolle spielt das Verhältnis von Kommerzialisierung und Würde? Läßt sich die Ambivalenz von Entdeckung und Erfindung bei Biopatenten aufheben? Der Niederländer Franz W. A. Brom betont in seinem Beitrag die Notwendigkeit einer weiteren öffentlichen Diskussion. Ist es grundsätzlich erlaubt, biotechnologische Patente zu erteilen? Und wenn ja, was soll und darf da patentiert werden? Im Mittelpunkt steht der öffentlich-kommunikative Anspruch des Rechts.

Dies leitet unmittelbar über in die zweite Thematik des Sammelbandes: zu den juridischen Aspekten. Deryck Beyleveld, Professor für Rechtswissenschaften der Universität Sheffield, und Roger Brownsword, Professor für Rechtswissenschaften in London, tragen einen kritischen Kommentar zur Interpretation des Artikels 6 (1) der Richtlinie 98/44/EG bei. Die-

ser untersagt Patente, die gegen die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verstoßen. Geertrui Van Overwalle, Professorin für Patentrecht in Löwen, Brüssel und Lüttich, nimmt nachfolgend die Biotechnologierichtlinie als ganzes kritisch unter die Lupe und stellt diese in einen größeren Zusammenhang mit dem europäischen Patentübereinkommen (EPÜ) und dem internationalen Abkommen zu geistigen Eigentumsrechten (TRIPS). Christine Godt, wissenschaftliche Assistentin am rechtswissenschaftlichen Fachbereich der Universität Bremen, sieht in der Biopatentierung eine rechtsethische Herausforderung und verdeutlicht dies am Beispiel der zunehmenden Kommerzialisierung der Grundlagenforschung. Den Vorteilen des modernen Patentrechtes stehen zahlreiche Probleme in Forschung und Wissenschaft gegenüber. Patentrechtliche Blockaden und Probleme mit der Lizenzgabe sind nur zwei von zahlreichen Beispielen.

Die Reichweite des Stoffschutzes und des Eigentumsrechtes werden in einem dritten Kapitel des Bandes dargestellt. Ingrid Schneider, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Hamburg im Schwerpunkt Biotechnik, Gesellschaft und Umwelt (BIOGUM), untersucht die Auswirkungen von Stoffschutzpatenten auf DNA-Sequenzen. Dabei ist unter anderem die Frage zu klären, ob es sich bei DNA überhaupt um einen Stoff oder eher um eine Information handelt. Bernd Nilles, Referent für entwicklungspolitische Fragen beim Bischöflichen Hilfswerk Misereor, weist auf die entwicklungspolitischen Perspektiven hin, die mit dem Inkrafttreten neue Patentrichtlinien und Abkommen zum Schutz geistigen Eigentums, insbesondere in den Ländern des Südens, einhergehen.

Henk van den Belt, Dozent für angewandte Philosophie an der Universität Wageningen (Niederlande), untersucht die globalen Auswirkungen der Patentierung bei Nutzpflanzen. Christoph Herrlinger, Petra Jarasch und Frank P. Wolter, Mitarbeiter beim Bundesverband Deutscher Pflanzenzüchter (BDP), stellen die Problematik in der sogenannten „grünen Gentechnik" dar. Wie verhalten sich Sortenschutz und modernes Patentrecht zueinander? Wie lassen sich beide Schutzrechte in einen sinnvollen Zusammenhang bringen? Achim Seiler, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Wissenschaftszentrum Berlin und Experte für WTO-TRIPS (Promotion), analysiert den internationalen Saatgutvertrag der FAO. Hintergrund ist hier die große Bedeutung pflanzengenetischer Patente für die weltweite Ernährung.

Der Band wird abgerundet durch einige Dokumentationen. Wichtigster Bestandteil ist dabei die Biopatentrichtlinie 98/44/EG im englischen Wortlaut. Dem schließt sich ein wissenschaftliches Glossar an. Das Buch vereint zahlreiche Aspekte der Biopatentierung und bietet einen exemplarischen Überblick zum Stand der Diskussion. Er wendet sich allerdings nicht an das breite, sondern das mit der Thematik bereits vertraute Publikum. Redundanz bestimmter Aspekte ist dabei wohl unvermeidlich. Die Gegenläufigkeit der Argumente bleibt indes bestehen und bietet gleichsam die Grundlage für die Fortsetzung der notwendigen Diskussion.

Sebastian Schoknecht

KÖCHY, Kristian: *Perspektiven des Organischen*. Biophilosophie zwischen Natur- und Wissenschaftsphilosophie. Paderborn: Schöningh 2002. 656 S. Br. 85.–.

Mehr und mehr wird es auch im deutschen Sprachraum wieder modern, Naturphilosophien zu schreiben. Meistens kommen diese jedoch von der Physik her – Biophilosophien sind immer noch rar. Insofern ist der Verfasser, selber promovierter Biologie (1991: „Entwicklung und Neuroethologie des Abwehrverhaltens der Gottesanbeterin") und Philosoph (1994: „Ganzheitliche Phänomene und analytische Methoden. Konzepte zur Überwindung des mechanistisch-reduktionistischen Denkens", 1997 als Buch mit dem Titel „Ganzheit und Wissenschaft") Vertreter einer seltenen Spezies. Mit seinen „Perspektiven des Organischen" hat er ein derartig umfangreiches Werk vorgelegt, daß eine angemessene Besprechung auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum kaum möglich ist.

Der Ausdruck „Perspektiven" wird vom Autor gewählt, um die Art und Weise seines

erklärten Ziels zu charakterisieren, „die immanente wechselseitige Beziehung zwischen Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie nachzuweisen" (56). Das kann natürlich nicht in globalem Umfang geschehen, sondern nur im Rückgriff auf bestimmte wissenschaftstheoretische Ansätze, die in entsprechende Naturphilosophien münden, und umgekehrt. Elf solcher „Perspektiven" werden im zweiten Hauptteil des Buches unter dem Leitthema einer „Kategorienlehre des Lebendigen" entfaltet. Sie betreffen die Ebene des Organismus, seiner Bestandteile und seiner Einbindung in die Umwelt und stellen somit das eigentliche Korpus der hier vorgelegten Philosophie des Organischen dar. Der Ausgang wird dabei bewußt von der Philosophie her gewählt und die Vielfalt der aufgenommenen Kategorien (Ganzheit, Individualität, Zweckmäßigkeit, Zentralität, Wechselwirkung, Hierarchie, Prozeß, Spontaneität, Evolution, Reproduktion und Freiheit) paradigmatisch an klassischen Autoren (Aristoteles, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Spencer, Schopenhauer, Bergson, Plessner, N. Hartmann, Whitehead, Jonas) abgearbeitet.

Wird damit die im ersten „propädeutischen" Teil angekündigte Abgrenzung der Naturphilosophie von bloßer Sprachphilosophie durchgeführt, woraus die Rehabilitation einer eigenständigen, durchaus metaphysisch zu verstehenden Naturphilosophie resultiert, so wird im dritten, „methodologischen" Teil die wissenschaftstheoretische Seite der Naturphilosophie unter der Rücksicht einer Reflexion auf die Abhängigkeit biologischer Konzepte von der gewählten Methode unternommen und an Fallbeispielen exemplarisch dargestellt. In einem „Kreismodell der Methodologie" werden schließlich die für eine methodische Fundierung der Biologie wesentlichen Aspekte zusammengeführt.

Das Buch ist eine Fundgrube an vor allem wissenschaftsgeschichtlich wesentlichem Material. Ein Eingehen auf den spezifisch molekularbiologischen Ansatz, Leben aus dem biochemischen Interaktionsgefüge heraus zu rekonstruieren, unterbleibt allerdings weitgehend. Die wortreiche Darbietung ist für den Leser nicht immer leichte Kost. Größere begriffliche Straffung hätte sicher nur zu einem Verlust an physischem Gewicht geführt. Eine wirkliche Kritik: Praktisch zeitgleich zu diesem Werk ist die – ganz anders orientierte – Naturphilosophie des Physikers, Philosophen und Theologen Hans-Dieter Mutschler erschienen. Beide Autoren kennen sich persönlich – dennoch gibt es keinerlei gegenseitigen Verweis in ihren Büchern. Endet die so eindringlich vertretene Vernetzung tatsächlich auch bei ehemaligen Naturwissenschaftlern vor dem philosophischen Elfenbeinturm?

Christian Kummer SJ

Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde. Hg. v. Bernd GOEBEL u. Gerhard KRUIP. Münster: LIT 2003. 149 S. (Ethik in der Praxis/Practical Ethics. Kontroversen/Controversies. 10.) Br. 17,90.

Dieser Sammelband enthält die überarbeiteten Vorträge einer Vorlesungsreihe, die das Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover im Jahre 2001 zu grundlegenden ethischen Fragen und Problemen der Gentechnologie am Menschen durchgeführt hat.

Bernd Goebel entwirft zunächst eine Übersicht über die ethischen Probleme der Gentechnologie bevor Christoph Klein aus naturwissenschaftlich-medizinischer Sicht die Möglichkeiten und Grenzen der Gentechnik am Beispiel der Gentherapie, der Stammzellforschung sowie des Klonens skizziert. Christian Illies verteidigt dann den Maßstab „Menschenwürde" gegenüber utilitaristischen Ethikansätzen sowie das sogenannte Potentialitätsargument als notwendige Erweiterung des Anwendungsbereichs der Menschenwürde gegen diverse Destruktionsversuche. Embryonenverbrauchende Experimente wie etwa das „therapeutische Klonen" sind demnach als ethisch unzulässig zu qualifizieren.

Es folgt ein Gespräch der Herausgeber mit dem Bonner Philosophen und Ethiker Ludger Honnefelder zu ethischen Fragen im Kontext der Gentechnologie. Im Anschluß daran argumentiert Ulrike Riedel mit verfassungsrechtlichen Gründen gegen eine „verbrauchende" Embryonenforschung. Beim Embryo handle es

sich um menschliches Leben, das Subjekt von Würde und Träger des Lebensrechts sei. Daher verbieten sich den Embryo instrumentalisierende Praktiken wie etwa eine embryonenverbrauchende Stammzellforschung oder die Präimplantationsdiagnostik.

Hille Haker und Oswald Bayer nehmen aus theologisch-ethischer Sicht zur Gentechnologie Stellung und plädieren nachdrücklich für ein erweitertes Verständnis von Würde und Personalität. Der Mensch sei als Person, als Vernunft- und Freiheitswesen immer auch ein sozial bedürftiges Wesen, das bleibend auf zuvorkommende (unbedingte) Anerkennung angewiesen ist. Diese zuvorkommende Anerkennung gelte es auch dem Embryo entgegenzubringen, was wiederum einen „verbrauchenden" bzw. selektiven Umgang mit frühem menschlichem Leben ausschließt.

Der Beitrag von Andreas Lob-Hüdepohl widmet sich der Wirkmächtigkeit und damit der ethischen Relevanz von gesellschaftlich etablierten Leitbildern gelingenden Menschseins. Er hinterfragt in diesem Zusammenhang überkommene Wahrnehmungen und Beschreibungen von Behinderung und wirbt für eine Grundhaltung bzw. ein Konzept entgrenzender Integration. Das christliche Menschenbild, das die Fragmentarität, die Einmaligkeit und Unverrechenbarkeit sowie die Erlösungsbedüftigkeit eines jeden menschlichen Lebens betont, stelle hierfür eine wichtige ethische Ressource dar.

Im Anschluß daran analysiert Ingrid Schneider kritisch zentrale und kontrovers diskutierte Aspekte der 1998 beschlossenen EU-Richtlinie über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen, welche unter anderem die Patentierung von Genen menschlicher Herkunft erlaubt. Sie problematisiert insbesondere den der Richtlinie zugrundeliegenden Gen-Begriff sowie die Möglichkeit, Gene selbst (in Form eines Stoffpatents) patentieren zu lassen. Darüber hinaus würden in der Richtlinie die Persönlichkeitsrechte der „Gen-Spender" nur unzureichend gewahrt. Gerhard Kruip schließlich fragt nach moralischen Kriterien für einen gesellschaftlichen Kompromiß bei bleibend umstrittenen, aber verbindlich zu regelnden ethischen Fragen und formuliert – unter Rückgriff auf John Rawls – einen Anforderungskatalog, dem ein solcher Kompromiß genügen muß, um als „fair" und deshalb für alle Beteiligten akzeptabel gelten zu können. Als Beispiel für einen fairen Kompromiß nennt Kruip die vom Deutschen Bundestag Anfang 2002 beschlossene Regelung des Importes embryonaler Stammzellen.

Die in diesem Band gesammelten Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität, Verständlichkeit und Überzeugungskraft. Sie bewegen sich sprachlich wie inhaltlich überwiegend auf hohem wissenschaftlichem Niveau und richten sich somit in erster Linie an ein Fachpublikum. Kritisch anzumerken ist, daß durch die Fokussierung auf die Frage nach dem moralischen Status des Embryos eine gewisse thematische Engführung entsteht und weitere wichtige (und im Eingangsbeitrag auch genannte) ethische Probleme der Gentechnologie keine vertiefte Behandlung erfahren. Zu bemängeln ist ferner, daß eine Vorstellung der Autorinnen und Autoren fehlt. Darüber hinaus stören die zahlreichen Druckfehler. *Thomas Brandecker*

Geschichte

GLOTZ, Peter: *Die Vertreibung*. Böhmen als Lehrstück. München: Ullstein ^{3}2003. 287 S. Gb. 22,–.

Dieses Werk ist „keine historische Arbeit, sondern ein politisches Buch ... Es ist ein Buch gegen den Nationalismus ... Und es ist der Versuch, an einem Fallbeispiel zu beschreiben, wie Nationalismus entsteht" (11). Wie weit dieses Fallbeispiel, nämlich Böhmen, ein „Lehrstück" sein kann, ist zunächst nicht ganz einzusehen. Erst im Epilog wird dieser Anspruch einleuchtend beantwortet. Dort wird auch deutlich, daß es dem Autor um „Lehren" für Gegenwart und Zukunft geht.

Um dem Autor gerecht zu werden, ist die aufmerksame Lektüre des Vorworts unabdingbar. Gerade bei politischen Büchern ist die Kenntnisnahme von Wertprämissen wichtig. Peter Glotz weiß das und entspricht diesem Postulat. Um kurz auf das Wichtigste hinzuweisen: 1. Sein Interesse an der Thematik und der Bezug zu seiner eigenen Geschichte hat sicher mit seiner Herkunft aus dem Egerland zu tun, wurde aber mit dem Hinweis auf sein Geburtsjahr 1939 erst 1980 geweckt, als Glotz als Mitglied des SPD-Präsidiums für die Tschechoslowakei „zuständig" wurde. 2. Die geistige Traditionslinie, der sich Glotz verpflichtet fühlt, ist mit politischen Persönlichkeiten verbunden, über die im Buch ausführlich berichtet wird: „Damit ist natürlich auch gesagt, daß dies das Buch eines Sozialdemokraten ist, ein Buch im Geiste des (leider längst vergessenen) Nationalitätenprogramms der österreichischen Sozialdemokratie von 1899, ein Buch gegen die Nationalstaatler, ein Buch für Europa, für einen europäischen Staatenbund, der sich zu europäischer Politik fähig macht" (13). Mir scheint, in den „Lehren" des Epilogs ist ein Schuß sozialdemokratischer Utopie erkennbar. 3. Das Thema, meint der Autor, verlange eine neue, offenere Sprache: „Wir müssen unsere Verletzungen zeigen, damit die andere Seite die ihren zeigt. Nur so ist die Verständigung möglich" (14).

„Diese Chronik berichtet von einer Geschichte mit blutigem Ausgang" (19). Das bedeutet: Glotz geht chronologisch in Etappen vor, die für das Verständnis der Vertreibung nicht nur nützlich, sondern notwendig sind. Die Vertreibung selbst wird im letzten, dem sechsten Kapitel des Buches behandelt, nachdem der Autor eine erdrückende Fülle historischen Materials vorgelegt hat. Glotz berichtet über einen Abschnitt konkreter mitteleuropäischer Geschichte; es geht ihm nicht um „Geschichten", derer das Buch zur Illustration der Geschichte voll ist. Er will die „offene" Sprache wahren und schreckt nicht davor zurück, die „blutige Wahrheit" des Geschehens schonungslos zu beschreiben, fast unerträglich für normale Menschen und vor allem für solche, die die Vertreibung und Unmenschlichkeiten wie in Aussig und in Theresienstadt selbst oder in der engeren Familie erlebt haben.

Der Autor will seine Chronik – mit Blick auf die Wirksamkeit des modernen Nationalismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts – mit 1848 beginnen. De facto setzt er früher an und legt in einem Spannungsbogen eine Fülle historischen Materials vor, zielstrebig darauf ausgerichtet, was für das rechte Verständnis der Vertreibung aus den böhmischen Landen nützlich und notwendig ist. Was die Signatarmächte des Münchener Abkommens übrig ließen und Hitler im Frühjahr 1939 zerschlug, war „ein brodelnder Nationalitätenstaat, den viele seiner Protagonisten zum Nationalstaat hatten machen wollen, eine ‚neue Demokratie', die sich redlich bemühte, aber sich an ihren viel zu großen Minderheiten verschluckt hatte, eine Konstruktion (der Tschechoslowakismus), die nicht trug" (121).

Was dann im „Protektorat" und bei der Vertreibung geschah, vollzog sich in einer progressiven, haßerfüllten und blutigen Brutalität enormen Ausmaßes, der viele Menschen auf grausame Weise zum Opfer fielen. Zu Symbolen von Greueltaten sind die Orte Lidice und Ležáky im „Protektorat" geworden; als Schauplätze der größten Vergeltungs- und Vertreibungsverbrechen gelten Prag, Theresienstadt, Landskron, Brünn, Aussig und Postelberg. Glotz läßt Betroffene sprechen. Noch im Mai 1945 wurden alle Deutschen verpflichtet, eine weiße Armbinde mit dem Buchstaben „N" (Němec) – für „Deutscher" – zu tragen. Noch im selben Monat begann in Brünn die „Hinausführung" der deutschen Bevölkerung. Es gab mehrere Gründe für diese Eile der großen Säuberung. Die Beneš-Regierung fühlte sich unter Druck.

Man kann über das Buch von Glotz nicht sprechen, ohne wenigstens die Porträts der maßgeblichen politischen Persönlichkeiten des Geschehens zu erwähnen, die in einem umfangreichen Personenregister aufgelistet sind, in Ausführlichkeit jedoch in den einzelnen Kapiteln des Berichts dargestellt werden.

Man wird lange suchen müssen, um ein Buch ähnlicher Qualität zu einem so komplexen und kontroversen Thema wie Vertreibung zu fin-

den. Im Vergleich zu Glotz scheint alles andere kurzsichtig. Er hat viel „aufgearbeitet" und wird die Geschichtsschreibung bereichern. Sein Buch ist anspruchsvoll, differenziert und nicht leicht zu lesen, nicht zuletzt wegen der Überfülle an Fakten. Es beschönigt nichts, es rechtfertigt nichts. Es geht nicht um Abrechnung oder Aufrechnung, es geht um Aufklärung. Dazu sind die sehr ausführlichen, den einzelnen Kapitel zugeordneten Literaturhinweise eine Hilfe, vor allem aber der „Epilog". Hier kommt der Autor nochmals ausdrücklich auf die Absicht seines Buchs zurück. Ein „Lehrstück" wollte er schreiben, das die Gefährlichkeit eines Nationalismus, vor allem eines entfesselten aufweist und dazu dienen soll zu vermeiden, daß sich wiederholt, was in Böhmen geschah.

Die zwölf Thesen, in denen der Autor seine Lehren zusammenfaßt, weisen in die Zukunft. Sie stellen in aller Deutlichkeit heraus, daß Vertreibung ein Verbrechen gegen die Menschenrechte und das Völkerrecht ist, auch damals, als geschah, worüber das Buch berichtet. Kein Zweifel, die Lehren des Autors zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, zur ethnischen Säuberung, zum Völkermord, zu den Thesen des „kleineren Übels" und des „spontanen Volkszorns" sind lesens- und erwägenswert. Wie weit sie tatsächliche Handlungsimpulse für die politische Orientierung geben werden, muß dahingestellt bleiben. Der Autor weiß nur zu gut, daß hier das eigentliche Problem liegt, und sagt am Ende des Buchs: „Die wichtigste Lehre des böhmischen Lehrstücks ist, daß wir nicht nur Analytiker und Meisterdiplomaten brauchen, sondern Leute, die den Mut haben, gegen den Strom zu schwimmen" (264). Peter Glotz tut das in und mit diesem Buch. *Hans Zwiefelhofer SJ*

ZU DIESEM HEFT

Franz Kamphaus, Bischof vom Limburg, wurde im Januar 2004 der Ignatz-Bubis-Preis für Verständigung verliehen. In seiner Dankrede in der Frankfurter Paulskirche befaßte er sich mit dem Thema Toleranz im Kontext der Postmoderne.

Der im Dezember 2003 veröffentlichte Impulstext „Das Soziale neu denken" der Deutschen Bischofskonferenz hat unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Karl Gabriel, Professor für Christliche Sozialwissenschaften, und Hermann-Josef Große Kracht, Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Münster, stellen diesen Text in den größeren Zusammenhang früherer kirchlicher Dokumente und fragen dabei besonders nach dem Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung.

Das derzeitige Steuerchaos erfordert eine grundlegende Steuerreform. Joachim Wiemeyer, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Bochum, gibt dazu Impulse aus der Perspektive der kirchlichen Sozialethik.

Auch das Kirchenrecht ist der Geschichte und dem Leben unterworfen. Knut Walf, Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Nijmegen, untersucht unter dieser Perspektive die Rezeptionsvorgänge kirchlicher Gesetze und zeigt, daß in der Kirche Gewohnheiten Recht außer Kraft setzen können.

In den Gedichten des saarländischen Schriftstellers Johannes Kühn, der im Juni 2004 den Friedrich-Hölderlin-Literaturpreis erhält, spielen biblisch-religiöse Motive und Figuren eine bedeutende Rolle. Alexander Joist, Lehrbeauftragter für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Dortmund, geht der Thematik von Auferstehung und Ostern in seinen Gedichten nach.

Mission der Weltkirche

In ökumenischer Gemeinsamkeit entdecken die großen Kirchen derzeit das Grundwort der Mission wieder. Dies schlägt sich nieder in dem Wort der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein" (2000), dessen Auflagen auf ein erstaunlich hohes Interesse hindeuten. Eine ähnliche Stoßrichtung hat ein Text der evangelischen Kirche Deutschlands: „Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land" (2001). Beide Dokumente spüren der Aufbruchsstimmung nach und wissen, daß Deutschland und Europa wieder „Missionsland" geworden sind. Zu einer solchen Diagnose sahen weitsichtige Zeitgenossen wie die Jesuiten Alfred Delp und Ivo Zeiger sich schon in den 40er Jahren angesichts der Verwüstungen durch die nationalsozialistische Herrschaft gedrängt. Die Kirchen stimmen in der Charta Oecumenica (2001) auch darin überein, daß es ihre wichtigste Aufgabe in Europa sei, „gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkünden".

Damit arbeiten die Kirchen nicht allein an ihrer eigenen Profilierung, sondern liefern auch ihren Beitrag zu einem in der Vielfalt geeinten Europa, dessen innerer Zusammenhalt wesentlich von der jüdischen und christlichen Tradition mitbestimmt wird. Wer dieses Europa abschätzig oder diffamierend als „Christenclub" bezeichnet, disqualifiziert sich selbst, weil er weder die Geschichte noch die Gegenwart kennt und anerkennt. In eben diesem Europa wurden, wenn auch in langen Kämpfen, jene Prinzipien des Schutzes des Individuums (Menschenrechte), des Miteinander der Völker (Völkerrecht), der Konvivenz der Religionen (Dialog) und der Anerkennung der Andersheit (Toleranz) entwickelt, die heute zum globalen Standard gehören.

Diese Entwicklung geht maßgeblich darauf zurück, daß das Christentum sein religiöses und ethisches Orientierungswissen in der Begegnung mit dem Anderen entfaltet, missionarisch verbreitet und theoretisch reflektiert hat. Zu diesem Wissen gehört der Universalismus, der von der schöpfungsmäßigen Einheit des Menschengeschlechts und der Würde und Gleichheit aller Menschen ausgeht. Der Glaube an das Evangelium, das sich an „alle Völker" richtet (Lk 24, 47), überschreitet die Grenzen, die Sprache und Kultur, soziale Schichtung und religiöse Zugehörigkeit normalerweise darstellen. Alle Personen sind Adressaten der christlichen Botschaft, die eine neue Einheit unter Menschen und Völkern verkündet und schafft. Biblisch gibt es dann nicht mehr Griechen oder Juden, Fremde, Sklaven oder Freie, sondern „Christus ist alles und in allen" (Kol 3, 11).

Diese neue Einheit haben auch die germanischen Völker im frühen Mittelalter erfahren, als sie durch Missionare vor allem aus dem angelsächsischen Raum mit dem

Christentum bekannt gemacht wurden. Dabei stieß das christlich universale Denken auf das gentilreligiöse Denken, das keinen individuellen, sondern nur einen kollektiven Religionswechsel zuließ. Zum „Apostel der Deutschen" wurde in dieser Zeit der angelsächsische Mönch Wynfreth Bonifatius (675–754), der in päpstlichem Auftrag vor allem in Thüringen und Hessen missionierte und bei Geismar eine dem Gott Donar geweihte Eiche fällte, um den „stärkeren Gott" unter Beweis zu stellen. 1250 Jahre nach seinem gewaltsamen Tod im friesischen Dokkum gedenkt die Kirche in Deutschland in diesem Jahr auf besondere Weise dieses großen Missionars. Es wird aber nicht bei der historischen Erinnerung bleiben, denn dieser Baumeister Europas erinnert die Kirche zugleich an die bleibende Aufgabe der Mission im eigenen Land, aber auch weltweit.

Diese Aufgabe steht vor nicht geringen Schwierigkeiten, weil die heutige, auch innerkirchlich verbreitete Mentalität der Mission eher skeptisch begegnet. Nicht selten wird dabei auf Zwangsmittel und koloniale Verstrickung verwiesen, die aus heutiger Sicht sicher zu den Schattenseiten der Missionsgeschichte gehören. Daher beklagte die Kirche auf dem Konzil, „wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist" (GS 43).

Diese historische Hypothek darf aber nicht zum Alibi werden, sich der Mission heute zu entziehen. Denn dann würde die Kirche nicht nur ihre wesentliche Aufgabe verfehlen, sondern auch dem Auftrag Jesu Christi nicht gerecht werden. Denn nach den biblischen Berichten sandte dieser, in Treue zu seiner eigenen Sendung durch Gott, seine Jünger geistgestärkt „bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8), um das Evangelium zu verkünden. Mission heißt also Grenzen zum Anderen hin überschreiten. Daß die christliche Botschaft nicht nur einer ethnischen Gruppe, sondern universal allen Menschen und Völkern gilt, ergibt sich unmißverständlich aus dem räumlich und zeitlich unbegrenzten Missionsauftrag des auferstandenen Christus: „Darum geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern" (Mt 28,19).

Die katholische Weltkirche stellt sich heute als eine Glaubensgemeinschaft mit über einer Milliarde Mitgliedern dar, die auf allen Kontinenten verbreitet und in allen Kulturen verwurzelt ist. Da die Kirche als ganze ihrem Wesen nach missionarisch ist, sind nicht nur die spezialisierten Missionare und Missionarinnen in der Pflicht, sondern alle Mitglieder der Ortskirchen in Europa, Afrika, Amerika, Asien oder Ozeanien. Überdies entstehen neue Orte der Evangelisierung wie die großen Städte und die modernen Areopage der Kunst, der Kultur und der Medien, auf welche die Missionsenzyklika „Redemptoris missio" (1995) weitsichtig hinweist. Durch die Weltmission wird die Weltkirche zu einer spirituellen und solidarischen Gemeinschaft, die sich im Gebet auf Gott ausrichtet und in Verantwortung füreinander einsteht. So hat sie Modellcharakter für die Weltgemeinschaft der Völker, deren kulturelle Verschiedenheit als Reichtum und nicht als Bedrohung zu begreifen ist.

Michael Sievernich SJ

Hans Maier

Politische Martyrer?

Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart

In der Gegenwart, vom Ersten Weltkrieg bis heute, hat sich der überlieferte Begriff des Martyrers stark erweitert – so stark wie wohl noch nie in seiner langen Geschichte. Das zeigt ein Blick in die Wörterbücher und in die Literatur, das zeigt die heutige Verwendung des Wortes in Presse, Funk, Fernsehen, Internet – und das bestätigt nicht zuletzt die Alltagssprache.

Nicht nur die historischen Martyrer sind in der Gegenwart in traditionellen Formen präsent – so etwa, wenn am zweiten Weihnachtsfeiertag nach alter Gewohnheit in vielen Kirchen über den „Erzmartyrer" Stephanus gepredigt wird, wenn an Martyrerreliquien erinnert wird, Martyrergräber und -gedenkstätten neu entdeckt werden oder wenn bei der Einweihung eines Denkmals für einen Stadtpatron der Hinweis nicht fehlt, daß er ein Martyrer war. Präsent sind im öffentlichen Gedächtnis auch die „Martyrer der Gegenwart". Damit sind meist Menschen gemeint, die gegen die Despotien des 20. Jahrhunderts (Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus) kämpften und dabei ihr Leben verloren, aber auch Kämpfer gegen Menschenrechtsverletzungen, Gewalt, Unterdrückung, unmenschliche Zustände aller Art in jüngster Zeit.

Neben diesem Wortgebrauch, der in der Tradition wurzelt und sie fortführt, hat sich ein politisch-humanistischer Martyrerbegriff von allgemeinerem Zuschnitt etabliert: So spricht man heute von Martyrern der Befreiung, der Emanzipation, des gewaltlosen Widerstands, der Demokratie, der Frauen-, Männer-, Kinderrechte, der Umwelt usw. In jüngster Zeit kommen Erweiterungen des Begriffs ins Militante, Kriegerische hinzu – das Martyrium, verstanden als Selbstopfer und zugleich als Waffe; Soldaten, Partisanen, Attentäter, Kamikazekämpfer, die sich selbst als „Martyrer" bezeichnen oder die von anderen mit diesem Namen belegt werden.

Im Blick auf die große Schar historischer Martyrer spricht die kirchliche Tradition mit anschaulichen Worten von der „Wolke der Zeugen" (Hebr 12,1), der „Großen Schar" (Offb 19), dem „strahlenden Heer" (Ambrosius). Die heutige Martyrer-Vielfalt (und die heutige weit ausgreifende und diffuse Martyrer-Terminologie!) gleicht dagegen eher einem wuchernden Tropenwald. Im folgenden versuche ich ein paar Schneisen durch das Dickicht zu ziehen (natürlich ist jeder derartige Versuch ein Risiko): zunächst einige Beobachtungen zur Wort- und Bedeutungsgeschichte von Martyrer und Martyrium speziell im Deutschen; sodann ein Versuch,

genauer zu erfassen, in welche Richtungen sich die Martyrer-Semantik in jüngster Zeit erweitert und verändert hat. Abschließend wird die Frage behandelt: Was bedeutet ein erweiterter Martyrerbegriff für Theologie und Kirche und für das Verhältnis der Religionen zueinander?

I. Martyrer des Glaubens – Martyrer der Welt

Das griechische Wort „martyrion" bedeutet Zeugnis vor Gericht[1]. Der es ablegt, heißt „martys", der Zeuge. Im christlichen Verständnis handelt es sich freilich nicht einfach um ein beliebiges Zeugnis in einer beliebigen Sache. Vielmehr ist der martys (Martyrer) ein Zeuge, der bereit ist, mit seinem Zeugnis bis zum Äußersten, bis zum Opfer seines Lebens zu gehen – ohne daß er dieses Opfer leichtfertig riskiert oder gar sehnsüchtig danach strebt. Er wird zum Opfer, weil er eine Wahrheit bezeugt. Er geht für seinen *Glauben* in den Tod. Aus einem *Zeugen* wird er – wie das deutsche Wort anschaulich sagt – zu einem *Blutzeugen*. Dabei sind zwei Dinge entscheidend: einmal die von außen gesetzte, nicht selbstgeschaffene oder gar selbstprovozierte *Verfolgungssituation* – und sodann die *Verbindung* des Martyrers mit *Christus* und mit der *Kirche*, welche die Legitimation für das Blutzeugnis schafft. Es handelt sich um ein „Martyrium gemäß dem Evangelium", wie es in einer frühchristlichen Quelle, dem „Martyrium des Polykarp", heißt. Welchen Tod der Martyrer stirbt, wie die Umstände seines Martyriums im einzelnen beschaffen sind, welche Qualen ihm zugefügt werden, dies alles spielt dabei erst in zweiter Linie eine Rolle: Entscheidend ist die aus dem Glauben erwachsende Bereitschaft zum Blutzeugnis in der Nachfolge Jesu, des „treuen Zeugen" (Offb 1,5). Wie es Augustinus ausdrückt: „Christi martyrem non facit poena sed causa"[2]. Nicht „die Pein", die ihm angetan wird, macht den Martyrer, sondern „die Sache", für die er steht und Zeugnis ablegt – eine *Sache*, die zugleich *Ursache (causa)* seiner Verfolgung von Seiten der „Feinde Christi" ist.

Die neueren Sprachen haben den Martyrerbegriff aus dem Lateinischen übernommen (das ihn wiederum aus dem Griechischen entlehnte). Im Deutschen ist er bis heute ein gebräuchliches Lehnwort. Dabei betonte das Deutsche weniger den alten Sinn der *Zeugenschaft* – es setzte vielmehr eigene Akzente, indem es das *Leiden*, die Qualen, das bittere Sterben des Opfers betonte[3]. In keiner anderen Sprache ist aus Martyrium zugleich das Wort für absichtlich und planmäßig zugefügtes Leiden („Marter") abgeleitet worden. Wer im Deutschen Martyrium sagt, hört immer auch die Marter mit: Der Martyrer (martrer, mertrer) ist der Gemarterte schlechthin. Christus erstand vom Kreuzestod – er erstand, wie es in einem Kirchenlied heißt, „von der Marter alle". Noch heute bezeichnet *Marter* südostdeutsch eine Tafel mit Kruzifix zur Erinnerung an einen Unglücksfall (üblicher das besonders im Süddeutschen weitverbreitete Diminutivum *Marterl*). Das Deutsche nimmt sich

das Martyrium im Wortsinn „zu Herzen", stellt es anrührend und mitleidend dar – freilich werden dabei Augustinus' Akzentsetzungen in die Gegenrichtung gekehrt: Die Pein steht im Vordergrund, nicht mehr das Zeugnis (poena non causa).

Daß Martyrium, Marter, Martyrer im Deutschen zum Krongut religiöser Sprache gehören, daß sie einen festumschriebenen eigenen Bedeutungskreis bilden, das hat dazu geführt, daß sie nicht, wie andere, in der Aufklärung und in der klassischen Literatur säkularisiert worden sind. Die Transformation ins Weltliche, Profane ging an ihnen vorüber, ohne Spuren zu hinterlassen. Vor allem das Wort Martyrer erwies sich als säkularisierungsresistent. Der Grund lag darin, daß die ältere Zeit – wie dargetan – die Verinnerlichung des Wortes schon vorweggenommen hatte. Auf der anderen Seite sperrte sich der Martyrerbegriff gerade wegen seiner Verbindung mit dem Sterben und der Betonung tödlich-schmerzlicher Gewalt gegen Umformungen ins Metaphorische und Symbolische.

Goethe konnte seinen Werther kaum einen „Martyrer der Liebe" nennen – so sehr dies dem empfindsamen Zeitgeschmack entsprochen hätte und so wenig er sonst die literarische Umformung religiöser Worte scheute. In seinem Werk kommen die Worte *Martyrer* und *Martyrium* kaum vor – und dort, wo er sie verwendet, weil sie nicht vermieden werden können, faßt er sie mit spitzen Fingern an – bezeichnen sie doch das Unwiderrufliche, Unabänderliche, Tödlich-Einmalige schlechthin. Das Martyrium ist für Goethe das Anstößige, Unschickliche, es ist im Grund nicht darstellbar – vor allem nicht in der bildenden Kunst[4]. Der Schauer über diesen „Einbruch" läßt wenig Raum für die sonst gern gewählte Transposition des Religiösen ins erhebend Gefühlshafte, Human-Ästhetische, Schöne.

So wird der Martyrerbegriff im 19. Jahrhundert, in der Zeit der Klassik und Romantik, eher umgangen oder verdrängt als neu benutzt und umgestaltet. (Dies gilt auch für die literarische Wiener Klassik.) In Deutschland waren die Martyrerdramen mit der Barockzeit zu Ende gegangen – die Romantik erneuerte sie nicht. Das gilt auch für die Epik. Ein Werk wie „Les Martyrs ou le Triomphe de la religion chrétienne" von François-René de Chateaubriand (1809) mit seinen aktuellen Anspielungen und Zeitbezügen[5] hat in unserer Literatur kein Gegenstück. Einzig die vielgeschmähte Literatur des „katholischen Milieus" versuchte seit dem Vormärz, die barocken Sujets fortzuschreiben und reicherte sie mit neuen exotischen und indigenen Zügen an[6].

Daneben gewinnen die Martyrer in der katholischen Bewegung nach dem „Kölner Ereignis" (1837) neue Bedeutung. Joseph von Görres' „Athanasius" (1838) ist der vielbeachtete Auftakt; hier wird den Katholiken eine Zeit der Verfolgung, aber auch ein Wachstum in der Freiheit vorausgesagt[7]:

„Wie nun die weltliche Macht zur Römerzeit bald in den heftigsten Verfolgungen ihrer (sc. der Christen) vorschreitenden Gewalt sich zu erwehren gesucht, bald wieder nachlassend in ihrer Wuth ihr wiederum Zwischenräume von Ruhe und Gemach gegönnt, sie aber in beiden Fällen, dort im Blute ihrer Märtyrer, hier in der Freiheit, die sie gewonnen, fortgewuchert mit ihrem Pfunde, eben so wird es auch in den kommenden Tagen sich wieder begeben."[8]

Der Martyrerbischof Athanasius wird in Görres' Schrift, die dem alten Hof- und Staatskirchentum den Abschied gibt, als Vorbild für künftige Bischöfe auf den Schild erhoben (obwohl er nur die Verbannung, nicht den Tod erleiden mußte); programmatisch heißt es über die Kirche:

„Denn durch ein großes Opfer ist sie gegründet worden; durch Dulden und Opfer hat sie sich erhalten; und weil ihr nimmer Solche fehlen werden, die sich zur Hingebung bereitwillig finden, darum ist sie auf alle Zukunft unüberwindlich."[9]

Es ist bezeichnend, daß nach 1871, in der Zeit des Kulturkampfs, im katholischen Milieu eine Renaissance des Martyrerdramas beginnt, vor allem im Theaterspiel der Gesellen- und Arbeitervereine[10]. Es handelt sich gewiß nicht um große Literatur – aber man darf die Breite und Intensität der Wirkung nicht unterschätzen. Auch in der expressionistischen Dichtung vor und nach dem Ersten Weltkrieg kehrt das Martyrerthema wieder, nunmehr auf höherem literarischen Niveau: Man denke an Franz Herwigs „Sankt Sebastian vom Wedding" (1921) oder an Franz Johannes Weinrichs „Spiel vor Gott" (1922).

In der Zeit nach 1918 gewinnt dann der Martyrerbegriff die uns geläufige Verbreitung. Er überschreitet die alten konfessionellen Grenzen. Die *kirchliche* Bedeutung des Wortes, in der katholischen Liturgie beharrlich tradiert und im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder aktuell erneuert – erinnert sei an das Fest der „Martyrer der Französischen Revolution"[11] –, nimmt nun auch im evangelischen (und später im orthodoxen) Sprachraum immer mehr zu. So sind zum Beispiel die während des russischen Bürgerkriegs von Rotarmisten ermordeten evangelischen Pfarrer im Baltikum schon früh als „Martyrer" bezeichnet worden[12]. Später kommen – in beiden Konfessionen – die Blutzeugen des Stalinismus, Faschismus, Nationalsozialismus hinzu. Und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs tritt die Martyrerkategorie in allen christlichen Kirchen in neuer und umfassender Weise hervor[13]. Das Wort wird zunehmend „global" verwendet, auf Menschen in aller Welt bezogen.

Aber nicht nur der kirchliche Martyrerbegriff festigt und verbreitet sich in der Gegenwart – auch der allgemeinere Gebrauch des Wortes Martyrer nimmt zu. Offenbar wird das Wort im 20. Jahrhundert nicht mehr wie früher gemieden, abgeschwächt oder umgangen. Es „paßt" zum Epochenklima – zu der fordernden, drängenden, oft brutalen Art, mit der die modernen Despotien auf den Menschen eindringen und ihn vor unwiderrufliche Entscheidungen stellen.

Wer sich heute in der Literatur und in den Medien umsieht, dem begegnet das Wort Martyrer fast auf Schritt und Tritt. Das Spektrum reicht weit: von den neuentdeckten „alten Martyrern" aus historischer Zeit bis zu den „politischen Martyrern" des 20. (und schon des 19.) Jahrhunderts; von den „Martyrern der Philosophie" (Urbilder: Sokrates, aber auch Giordano Bruno) bis zu den „Martyrern des freien Glaubens"; von christlichen Zeugen bis zu jüdischen und muslimischen Kämpfern; von den assyrischen Martyrern der christlichen Frühzeit bis zu Partisa-

nen und Attentätern im heutigen Irak; von den Martyrern der Katakomben bis zu „nationalen", „politischen", „revolutionären" Martyrern, Martyrern des „gerechten Kampfes" , des „Friedens", des „Sieges" in der Gegenwart[14].

In Buchtiteln, Schriften, Verlautbarungen im Internet (allein bei Google finden sich 573 Eintragungen!)[15] werden so verschiedene Persönlichkeiten wie Louis Auguste Blanqui, Mahatma Gandhi, die Helden des Warschauer Getto-Aufstands, die Anführer der philippinischen Revolution von 1986, aber auch Yassir Arafat, Mohammed Atta, Michael Jackson und der französische Bauernführer José Bové als „Martyrer" bezeichnet. In Lebensbildern, Gedenkschriften und Erzählungen werden die Schicksale historischer Martyrer in Köln, Lübeck, Regensburg, in Dachau und Buchenwald, in Algerien und im Sudan, in Guatemala, Peru, Uganda und Tibet geschildert. In zeitgenössischen Romanen taucht der Martyrerbegriff vielfältig auf[16]. Meßtexte, Fürbitten, Gebete, Erinnerungen unter dem Stichwort „Martyrer" umspannen einen Zeitraum von 2000 Jahren, verbinden viele Städte und Länder, ja ganze Kontinente miteinander. Pastoral und Diakonie, Katechese und Erwachsenenbildung nehmen sich der neuen Dimensionen des Themas an. So erinnert das Bistum Dresden-Meißen an die „Martyrer vom Münchner Platz" in Dresden. Das Lebenshaus Schwäbische Alb gedenkt der gewaltfreien Martyrer des 16. Jahrhunderts. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens bietet thematische Gottesdienste an für Menschen, die noch nie von Martyrern etwas hörten; das Stichwort heißt: Martyrer 2001 – Christenverfolgung. Und das sind nur einige Beispiele von vielen.

Andere gehen noch weiter in Richtung einer politischen oder ethischen oder spirituell-humanen Verallgemeinerung des Martyrerbegriffs. Theologen wie Jon Sobrino, Séan Freyne und José Ignacio González Faus dehnen den Begriff Martyrer so aus, daß er nicht nur einzelne Gestalten wie Thomas Beckett oder Oscar Romero umfaßt: Auch ganze Völker können in ihren Augen „gekreuzigt" werden und ein Martyrium erleiden[17]. So rücken die Verfolgten, Vergewaltigten, Ermordeten, „Verschwundenen" der lateinamerikanischen Bürgerkriege in den Blick, unter ihnen Bischöfe, Priester, Katechetinnen und Katecheten. Über sie werden gegenwärtig in mehreren Ländern im Auftrag der Bischofskonferenzen Listen und Lebensläufe erstellt – Vorstufen zu einem späteren Martyrologium. Nicht wenige Theologen beziehen auch die Ureinwohner Nord- und Südamerikas, die afrikanischen und asiatischen Opfer von Kolonialismus, Sklaverei, Verfolgung und Krieg in die Betrachtung ein[18]. In solch kollektiven Dimensionen verschmilzt dann das Martyrium unmittelbar mit dem Genozid. Der Martyrer wird zum „Opfer" schlechthin.

Kein Zweifel: Das Wort „Martyrer" ist zu einem Schlüsselwort der Zeit geworden. Dabei hat es freilich im Zug einer immer breiteren und allgemeineren Verwendung auch an Schärfe und Klarheit eingebüßt. Seine Herkunft, sein Hintergrund, seine ursprüngliche Bedeutung sind vielfach verblaßt. Es gibt heute die unterschiedlichsten Martyrerbegriffe. Viele stehen in Konkurrenz zueinander. Vor allem die politische

Entgrenzung des Martyrerbegriffs hat zu Verständnisschwierigkeiten und Widersprüchen geführt. Dem heutigen Zeitgenossen mag es ähnlich ergehen wie einem frühen Propagandisten des politischen Martyrerbegriffs, der 1847 im Rotteck-Welckerschen Staatslexikon unter dem Stichwort „Märtyrer" folgendes schrieb:

„Freilich kommt da Vieles auf den Standpunkt an, auf welchem man sich befindet; und so lange es politische Parteien in der Welt giebt, wird es nicht fehlen, daß die eine da ein Märthyrtum feiert, wo die andere nur die wohlverdiente Strafe des Verbrechens erblickt ... dieselben aber werden auch wohl in Verlegenheit kommen bei Beispielen, wie die von Konradin von Schwaben und Maria Stuart, wo die Legitimität mit sich selbst in Streit gerathen zu sein scheint, und da, wo die Extreme sich berühren, ist zumal von deren äußersten Vertretern leicht zu erwarten, daß bald Marat, bald Charlotte Corday, und in einem neueren Falle bald Kotzebue, bald Sand als Märtyrer gefeiert werden." [19]

II. Veränderungen der Martyrer-Semantik

Fragen wir nun genauer, wohin sich die Martyrer-Semantik in jüngster Zeit bewegt hat. In welche Richtungen hat sich der überlieferte Martyrerbegriff erweitert, und in welchem Zusammenhang (oder in welchem Widerspruch) steht diese Erweiterung mit kirchlichen Traditionen?

Das religiöse Verständnis

Zunächst wird man feststellen, daß die Worte Martyrer und Martyrium im 20. Jahrhundert ihre religiöse Zentralität behauptet, ja verstärkt haben. Im Deutschen lassen sich gut 80 Prozent der in der Literatur begegnenden oder im Internet gespeicherten Belege dem Bereich Religion zuordnen. Freilich liegt diesem Sachverhalt ein weitgefaßter Religionsbegriff zugrunde: Die Skala reicht von Religionen des „leidenden Gehorsams" bis zu aktiven und militanten Religionen, von gewaltfreien bis zu gewalttätigen Optionen – und dementsprechend auch von passiven Opfern bis zu aktiven Tätern. Stehen auf der einen Seite die rings von Gewalt umstellten, dem Vernichtungswillen ihrer Gegner rettungslos preisgegebenen „passiven" Martyrer – Menschen, die gar keine Gelegenheit hatten, dem Lebensopfer auszuweichen –, so auf der anderen diejenigen, die dieses Opfer bewußt selbst wählten, um gegen religiöse, aber auch gegen politische, soziale, militärische Unterdrückung anzukämpfen. So schließt zum Beispiel S. J. Emmanuel die tamilischen Freiheitskämpfer in seinen Begriff der „heldenhaften Martyrer für die Sache der Befreiung" ein, indem er provozierend feststellt:

„Ohne in irgendeiner Form zu versuchen, die Gewalt wegzuerklären, sie zu rechtfertigen oder dazu aufzurufen, kann man leicht nachvollziehen, wie ein kämpfendes Volk und seine Anführer vom Unterdrücker und seiner Kriegsmaschinerie dazu genötigt werden, sich gegen die vom Staat ausgehende Gewalt und den Terrorismus durch Selbstmordattentate zur Wehr zu setzen, selbst wenn dabei unschuldige Leben zu Schaden kommen sollten." [20]

Ähnliche Perspektiven begegnen uns in lateinamerikanischen und afrikanischen Stellungnahmen von Kirchenvertretern und Theologen – und fast selbstverständlich wird heute in islamischen Staaten von der überwiegenden Zahl der Rechtsgelehrten und Theologen der Begriff des Martyrers auf Soldaten, Guerrilleros, Attentäter und Selbstmordattentäter erstreckt, wofern diese in einem gerechten Verteidigungskrieg gegen die „Feinde des Islam" ihr Leben opfern.

Verglichen damit sind die Martyrerbegriffe, die in den christlichen Kirchen institutionell etabliert sind (oder theologisch diskutiert werden) natürlich strenger und konziser gefaßt. Das gilt vor allem für die katholische Kirche, in der seit Papst Benedikt XIV. (1740–1758) drei Kriterien für die Anerkennung als Martyrer maßgebend sind: die Tatsache des gewaltsamen Todes (martyrium materialiter), Glaubens- und Kirchenhaß bei den Verfolgern (martyrium formaliter ex parte tyranni) und das Zeugnis des Glaubens auf Seiten der Opfer (martyrium formaliter ex parte victimae)[21]. Auch die Heiligsprechungen der Martyrer in der Orthodoxie – in Rußland während der Sowjetzeit unterbrochen, jedoch in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts mit zahlreichen „Neumartyrern" wiederaufgenommen – folgen alterprobten Traditionen: Hier steht nach den Darlegungen Vladimir Ivanovs die „Wahrnehmung der theophanischen und thaumaturgischen Natur der Heiligkeit" im Vordergrund, die „Unterordnung des allgemein Privaten in der *menschlichen* zu Gunsten der *verherrlichten* Person" (Georgij Fedotov)[22]. Das evangelische Martyrerverständnis knüpft an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisschriften an; entscheidend ist der fundamentale „Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem Christus":

„Märtyrer/Märtyrerinnen sind einerseits die *Wortzeugen* in der Bezeugung des Christusbekenntnisses bzw. der Wahrheit Gottes, andererseits die *Tatzeugen* der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Gebote Gottes."[23]

Diese Kriterien sind zwar nicht identisch, aber sie berühren, überschneiden und ergänzen sich. Das hat dazu geführt, daß die christlichen Kirchen in ihren Martyrern ein gemeinsames ökumenisches Erbe entdeckten. Dies gilt vor allem für die Blutzeugen des 20. Jahrhunderts, die bei weitem größte Schar seit den Verfolgungen der frühen Kirche; es gilt aber auch für die ihnen vorausgehenden und folgenden „Zeugen für Christus" in allen Teilen der Welt. So verstärkte das vielfältige Gedenken an die Martyrer im Millenniumsjahr 2000[24] nicht nur die theologische „Anstrengung des Begriffs" – es hat zweifellos auch zu der heutigen universellen Verbreitung des Martyrernamens in der Öffentlichkeit beigetragen. Daß Martyrium nicht etwas Historisches, sondern etwas Gegenwärtiges ist, nämlich der Ernstfall des Christentums, daß er daher immer wieder in neuen Formen auftritt – dieses Gefühl ist heute allgemein verbreitet.

Öffentlich-politisches Zeugnis

Bildet die christliche Erfahrung den Identitätskern dessen, was wir Martyrium nennen, so ist doch festzuhalten, daß sich der Begriff im Lauf des 20. Jahrhunderts mit neuem Inhalt gefüllt hat. Das Martyrium, das lassen die Zeugnisse erkennen, wird heute gegenüber früheren Zeiten weniger als passive Hingabe, als leidende Aufopferung verstanden – es ist für viele eine beispielhafte Tat, ein anfeuerndes Beispiel, ein Zeugnis für Wahrheit und Gerechtigkeit. Oft trägt das Martyrium heute ein individuelles, ja individualistisches Gesicht. Es artikuliert den personalen Protest gegen anonyme Mächte. Auch wenn der Martyrer gegen despotische Gewalt wenig auszurichten vermag, so versucht er doch etwas auszudrücken, das zu gegebener Zeit gehört und verstanden werden kann. Seine Tat ist ein Zeichen und keineswegs nur eine ohnmächtige Verwahrung. Oft bekommen ja Besiegte nachträglich unerwartet recht.

Aber kann der „aktive", der „politische" Martyrer dem oben geschilderten Dilemma entgehen: daß er zuletzt doch nur eine Partei in einem Kampf ist, in dem Recht gegen Recht steht (und „Martyrer" auf allen Seiten auftreten)? Nun, er kann es unter heutigen Umständen dann am besten, wenn er nicht für „eine Seite" streitet, sondern gegenüber den Partikularinteressen der am Kampf Beteiligten ein universelles Prinzip zur Geltung bringt: Menschenrecht und Menschenwürde, das Humanum schlechthin. Darin ist die Lage im Zeitalter eines menschenrechtlichen Universalismus in der Tat eine andere als vor dem Ersten (und noch vor dem Zweiten) Weltkrieg[25].

Warum hatten die Selbstverbrennungen buddhistischer Mönche im Vietnamkrieg ein weltweites Echo? Warum enthüllten Jan Pallach und Oskar Brüsewitz durch ihre Selbsttötung das Unerträgliche der politischen Zustände? Warum verneigen wir uns vor dem von der polnischen Geheimpolizei ertränkten Priester Jerzy Popieluszko in Warschau und vor den von Panzern überrollten chinesischen Studenten am Tianmen-Platz in Peking? – Weil sie Unrecht offenbar machten, und weil es ihnen gelang, die Stille der Despotie zu durchbrechen und, wenigstens einen Augenblick lang, die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zu lenken. Noch im Dritten Reich, im Kommunismus war das anders: Kommunisten wie Nationalsozialisten versuchten den Widerstand nicht nur zu brechen – sie suchten ihn vor allem in die Anonymität und Isolierung, die Wirkungslosigkeit und Echolosigkeit zu drängen. Die altchristliche Martyria war noch am Zeugnis im öffentlichen Gerichtsverfahren orientiert: Der neronische Zirkus und das Kolosseum waren öffentliche Plätze. Demgegenüber dürften die Martyrer des 20. Jahrhunderts überwiegend in Anonymität und Einsamkeit gestorben sein[26].

In mancher Hinsicht ist das nachtotalitäre Zeitalter im Begriff, die alten Bedingungen des christlichen (und übrigens auch des jüdischen!) Martyriums wieder herzustellen: die Sichtbarkeit und Beispielhaftigkeit; das weiterwirkende Zeugnis; den

Bezug zur Gemeinde, welcher der Martyrer ebenso vorausgeht, wie sie ihm nachzufolgen strebt. Von hier aus gesehen tritt das Öffentliche, Politische des Martyrers in der Gegenwart stärker in Erscheinung als im Zeitalter der totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts und ihrer Machtapparate. Das berührt sich mit dem frühchristlichen Verständnis. Der Martyrer ist ein öffentlicher Zeuge, er bricht den Bann irdisch-geschichtlicher Macht – so wie Christus, mit dem er gekreuzigt ist, die Mächte und Gewalten „zur Schau gestellt" und ihre Allmacht als Blendwerk (pompa diaboli) enthüllt hat[27].

Die zentrale Kraft des Martyrers ist der Glaube – freilich ein Glaube, der mehr ist als bloßes „Fürwahrhalten"; ein Glaube, der „getan" werden will und der nichts anderes ist als die Vollendung der bedingungslos liebenden Hingabe nach dem Beispiel Christi. Deshalb intervenierte Johannes Paul II. zurecht, als die Kurie im Heiligsprechungsverfahren für Maximilian Kolbe dem polnischen Franziskaner „nur" den Status des Bekenners zuerkennen wollte (weil er, so lautete die Begründung, nicht „aus Haß auf den Glauben" ermordet worden sei!); der Papst erreichte, daß der Tod Kolbes im Hungerbunker in Auschwitz (zur Rettung eines Familienvaters) als wirkliches „Martyrium" bezeichnet und bestätigt wurde[28]. Hinter diese Neuakzentuierung und „Auffüllung" konnte und kann nun auch bei künftigen Kanonisationen von Martyrern nicht mehr zurückgegangen werden – immer mehr tritt an die Stelle einer nur noetisch-intellektuellen Prüfung des Glaubens der Blick auf die „ganze Existenz" des Zeugen.

Vor allem die katholische Kirche hat aus der öffentlichen Bedeutung des Martyrerbegriffs, aus der stärkeren Betonung der Existenz des Zeugen und seiner freien Liebestat ihre Folgerungen gezogen. Die seit dem 18. Jahrhundert normierten, im 20. Jahrhundert ergänzten Martyrer-Kriterien sind im Licht moderner Erfahrungen neu ausgelegt und aktualisiert worden. Was heißt das für das Phänomen des Martyriums? Gerät etwa die alte Bedingung ins Wanken, daß der Glaubenszeuge auf keinen Fall das Martyrium aktiv suchen oder gar herbeiführen darf? In der Zeit der frühen Christenverfolgungen gab es bekanntlich eine lebhafte Diskussion darüber, ob man sich zum Martyrium „drängen darf"[29]. Das wird natürlich abgelehnt – aber ebenso gut bezeugt ist auch die Sehnsucht nach dem Martyrium und die Sorge vieler Zeugen, sie könnten dieses „Opfer der Liebe" versäumen.

So schrieb Ignatius von Antiochien als Gefangener auf dem Weg nach Rom an die römische Gemeinde: „Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein! ... Gewährt mir nicht mehr, als Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht."[30] Kehren solche Bitten und Wünsche in modernen Martyrien wieder? Weisen etwa die freiwillige Meldung Maximilian Kolbes in Auschwitz oder die Aufforderung Edith Steins in Echt an ihre Schwester „Komm, wir gehen für unser Volk!" in diese Richtung?

Problematische Ausweitungen des Begriffsfeldes

Das Problem wird heute in der öffentlichen Diskussion überlagert (und zum Teil verdrängt) durch zwei Phänomene, die im Rahmen dieser Bestandsaufnahme nicht übergangen werden dürfen. Da ist einmal die Politisierung des Martyrerbegriffs im Gefolge aktueller theologischer Strömungen – vor allem im Zusammenhang mit der heute geläufigen Imperialismus-, Kapitalismus- und Globalisierungskritik. Und da ist auf der anderen Seite die Verbindung des Wortes mit islamischen Selbstmordattentätern, die sich Martyrer nennen – und die dadurch hervorgerufene „Schlagseite", die der Begriff Martyrer in jüngster Zeit in der Öffentlichkeit aufweist.

Für die erste Richtung bietet das im März 2003 erschienene Heft der Zeitschrift Concilium „Martyrium in neuem Licht" zahlreiche Beispiele[31]. Hier wird die Martyrertheologie mitten in die gegenwärtige Welt mit ihren Ungleichheiten und Widersprüchen hineingestellt – ein unzweifelhaftes Verdienst. Sie wird mit zahlreichen aktuellen Problemen konfrontiert – von Unfrieden und Umweltschäden bis zu Überschuldung, Hunger, Aids. Freilich, die in mehreren Beiträgen vertretene Entgrenzung (und Politisierung) des Martyrerbegriffs kann bestenfalls ein Denkanstoß, eine „nützliche Provokation" sein. Denn was ist gewonnen, wenn man schlechthin alle Opfer von Unterdrückung, Unterernährung, Verschleppungen, Massakern, Seuchen, Kriegen in der heutigen Welt zu Martyrern erklärt oder doch in ihre Nähe rückt, wenn man von „gekreuzigten Völkern", „gemarterten Kontinenten" spricht – und gleich auch noch in das allgemeine Leiden der Welt das spezielle „Leiden an der Kirche" einbezieht? Die Erfahrungen, über die in diesem Heft berichtet wird, sind ernstzunehmen; vieles ist erschütternd und bedrückend; es zeigt, daß die Zeit der Christen- und Kirchenverfolgungen mit dem Tod Hitlers, Stalins, Maos keineswegs zu Ende war. Doch die theologische Reflexion bleibt hinter diesen Erfahrungen weit zurück. Ist es nicht zu einfach, wenn man nun plötzlich statt vergangener Despoten die neuen Götter der Ökonomie, des Neoliberalismus, Konsumismus, Globalismus entlarven und entthronen will? Verliert hier der Begriff des Martyrers nicht alle Konturen, muß er sich nicht schließlich im allgemeineren des „Opfers" auflösen?

Noch stärker wirkt die Diskussion über islamische „Selbstmordattentäter" auf die gegenwärtige Martyrer-Semantik ein. Ein großer Teil der Belege im Internet (insgesamt ein rundes Drittel!) stammt aus dieser Quelle[32]. In den Originalzeugnissen aus Afghanistan, Palästina, dem Irak und anderen Ländern wird der Martyrerbegriff ganz unkritisch verwendet, als sei er etwas Selbstverständliches. So verkündet in einer palästinensischen Schule der Lehrer der Klasse, daß Sami am Morgen als Märtyrer gefallen ist; ein Gedenkgebet schließt sich an: „Auch wir sind bereit, als Märtyrer zu fallen." Gedichte der Intifada preisen den Martyrertod. In einer Rede zur aktuellen Situation in Palästina werden „die hochgeschätzten Familien der Mär-

tyrer" begrüßt. In arabischen Medien werden die Selbstmordattentäter durchweg als Martyrer bezeichnet.

Während des dritten Golfkrieges im März/April 2003 kündigte der Irak mehrfach „Märtyrer-Operationen" an. „Die Märtyrer sind die edelsten Männer", sagt Hamsa Mansur, Generalsekretär der Islamischen Aktionsfront IAF. Ein Elitesoldat Saddams Husseins bekennt: „Ich will für den Irak kämpfen, bis ich als Märtyrer falle." – Aber auch in den deutschen Medien wird dieser Sprachgebrauch übernommen, manchmal mit Distanz, manchmal aber auch unkritisch. Nur selten wird thematisiert, daß es sich nicht einfach um den in Europa eingeführten Martyrerbegriff handelt, sondern um eine den Begriff zuspitzende Selbstbezeichnung islamistischer Gruppen; und fast allein steht der Hinweis in einer Dokumentation, daß zum Beispiel die Selbstmordattentäter der Hisbollah nicht nur sich selbst, sondern auch andere in den Tod reißen, so daß man sie mit einigem Grund „mordende Martyrer" nennen kann.

III. Die Martyrer: Fragen an Theologie und Religion

Was bedeutet die Ausweitung des Martyrerbegriffs in unserer Zeit für Theologie, Kirche, Religion? Was sind die Folgerungen für den innerkonfessionellen, den ökumenischen, aber auch den interreligiösen Diskurs? Festzuhalten ist zunächst, daß die große Schar der Martyrer des 20. Jahrhunderts innerhalb der christlichen Kirchen zu einem vermehrten Nachdenken über Martyrer und Martyrium, über Zeugenschaft und Lebensopfer in und mit Christus geführt hat[33]. Die Thematik reicht in zentrale Fragen des Kirchenverständnisses hinein. Warum gibt es überhaupt Martyrer? Was bedeuten Martyrer für die Kirche? Ist das Martyrium ein charismatischer Ausnahmezustand für wenige einzelne – oder ist die Bereitschaft zum Martyrium im Christentum ein „Ernstfall" für viele, wenn nicht gar für alle? Und was bedeutet dieser Ernstfall für die Gemeinden? Wie gedenken sie auf richtige und gültige Weise der Martyrer „in actu" (Fürbitten)[34] und „in memoria" (Gebete, Feste)[35]? Wie wirkt sich das Gedenken an die Martyrer im Aufbau des kirchlichen Lebens und seiner „regulären" Strukturen aus, in Liturgie, Gebet, Predigt, Festkalender, Kirchenjahr?

Diese Fragen betreffen zunächst einmal die christlichen Kirchen – also Orthodoxie, Katholiken und Kirchen der Reformation. Sie bemühen sich heute um die Pflege, Erneuerung, Revitalisierung eigener Martyrer-Traditionen – und sie suchen zugleich den Austausch mit den Erfahrungen der anderen. Die unterschiedlichen Profile, die dabei sichtbar werden, müssen den Prozeß wechselseitigen Lernens nicht stören – vorausgesetzt, die Gesamterscheinung der „großen Schar aus allen Völkern" bleibt im Blick. Gegenwärtige und künftige Verfolgungen werden dem Martyrium als Prüfung und Probe christlichen Lebens gewiß weiterhin Aktualität

verschaffen, so daß die ökumenische Perspektive einer „Martyrerkirche", welche die konfessionell Getrennten im Gedenken neu zusammenfügt, auch im 21. Jahrhundert nicht untergehen dürfte.

Aber die Existenz islamischer „Martyrer" in der heutigen Welt zeigt, daß das Problem längst über die christlichen Kirchen hinausreicht. Es betrifft auch das Verhältnis des Christentums zur nichtchristlichen Welt – insbesondere zum Islam. Sind die – unzweifelhaft vorhandenen – Gemeinsamkeiten der „abrahamitischen Religionen" tragfähig genug, um mögliche Konflikte zu entschärfen? Oder muß man konstatieren, daß die Gegensätze auch bei größter Anstrengung im interreligiösen Dialog nicht auflösbar sind?

Auch der Islam kennt Wortzeugen wie Blutzeugen des Glaubens. Auch hier hat sich – möglicherweise unter jüdisch-christlichem Einfluß – der Begriff des Martyrers aus dem des Zeugen vor Gericht entwickelt. Doch neben der Rechtssprache spielt hier von Anfang an auch die militärische Sprache eine Rolle. In der Hadith-Literatur ist Martyrer der, der im Djihad, der heiligen Schlacht, den Opfertod erlitten hat und damit für Allah gestorben ist – und das ist zu allererst der muslimische Soldat. Gott belohnt einen solchen Einsatz:

> „Durch seine Verdienste und seinen Opfertod ist der Martyrer von seiner Schuld befreit, das Reinigungsfeuer wird ihm erlassen, und der Tag des Gerichts wird ihm erspart. Er darf die höchste Stufe im Paradies einnehmen und neben Gottes Thron stehen. ... Sein Opfer hat sühnende Kraft."[36]

Seit jeher besteht im islamischen Denken eine enge Verbindung von Martyrium und Paradies. Die modernen Djihadisten greifen hier auf alte Glaubensüberlieferungen zurück, die sie zuspitzen und radikalisieren[37].

Das wirft ein letztes Mal die Frage auf: Darf man das Martyrium suchen? Darf man mit dem islamischen Mystiker Al-Haladsch ausrufen: „Tötet mich, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde"[38]? Die direkte Suche nach dem Tod ist für jeden gläubigen Muslim ein Tabu. Kommt sie doch dem Selbstmord nahe, der im Islam wie im Judentum wie im Christentum verboten ist. In allen drei „abrahamitischen Religionen" haben Gemeinde, Recht und Tradition den Begriff des Martyriums gegen den Subjektivismus charismatischer einzelner (und häretischer Extremisten) abgegrenzt. Diese Grenzen sind in langen Erfahrungen mit den Blutzeugnissen der Gemeindeglieder sorgfältig abgewogen worden und gehören zu den gemeinsamen Prinzipien von Judentum, Christentum und Islam[39]. Wanken sie heute? Hat der Djihadismus[40] die Grenzen zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzeugnis und mörderischem Kampf verwischt? Wird aus *Sterben* für den Glauben *Töten* für den Glauben? Verliert der Begriff des Martyrers, indem er jahrhundertealte Grenzen überschreitet, das ihm gesetzte theologische Maß?

Das sind auch Fragen an den heute vielbeschworenen interreligiösen Dialog. Soll er gelingen, muß ein Minimum gemeinsamer Begriffe, Konzeptionen, Wertvorstellungen vorhanden sein. In der jüdischen, christlichen wie islamischen Überliefe-

rung ist der Martyrer einer, der bereit ist, für seinen Glauben zu sterben. Er ist jedoch kein selbstmächtiger Täter im eigenen Auftrag, er sucht das Lebensopfer nicht – und schon gar nicht reißt er andere mit sich in den Tod. An diesem Martyrerverständnis sollte man auch im christlich-islamischen Dialog – der unverändert nötig ist – festhalten und nicht rütteln lassen. Sonst droht Martyrium zu einem Schreckenswort zu werden, zum Synonym für die schrankenlose Ermächtigung zum *Töten für den Glauben*. Dies aber wäre eine perverse Verzerrung am Ende einer ehrwürdigen und langen gemeinsamen Tradition[41].

ANMERKUNGEN

[1] E. Peterson, Zeuge der Wahrheit (Leipzig 1937), jetzt in: ders., Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften, Bd. 1 (Würzburg 1994) 93–129. Zur Herausbildung der Martyrerkategorie im Zusammenhang der Entstehung des neutestamentlichen Kanons vgl. ders., Johannesevangelium u. Kanonstudien, hg. aus dem Nachlaß v. B. Nichtweiß, Ausgewählte Schriften, Bd. 3 (Würzburg 2003) 301–355; N. Brox, Zeuge u. Martyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (München 1961); E. Lohse, Martyrer u. Gottesknecht (Göttingen [2]1963); K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs, in: Conc 19 (1983) 174–176; TRE, Bd. 22, 196–220; LThK[3], Bd. 6, 1436–1444.

[2] Augustinus, Ad Cresconium grammaticum 3, 47.

[3] Summarisch sei auf die Martyrer-Artikel in den Wörterbüchern von bei J. u. W. Grimm, H. Paul u. W. Betz u. G. Wahrig verwiesen.

[4] Aufschlußreich die 1830 geschriebene, erst postum veröffentlichte Studie „Christus nebst alt- u. neutestamentlichen Figuren, den Bildhauern vorgeschlagen" (Hamburger Ausgabe Bd. 12, 210–216), wo Goethe feststellt: „Die Zeichen des Märtyrertums sind der neuern Welt nicht anständig genug" (210) und darüber klagt, daß wir Christus „sehr unschicklich gemartert, sehr oft nackt am Kreuze und als Leichnam sehen mußten" (212). Von Paulus heißt es: „Er wird gewöhnlich mit dem Schwerte vorgestellt, welches wir aber wie alle Marterinstrumente ablehnen" (214).

[5] Chateaubriands Diokletian trägt Züge Napoleons, Hiéroclès verweist auf Fouché.

[6] J. Osinski, Katholizismus u. deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Paderborn 1993); S. Schmidt, „Handlanger der Vergänglichkeit". Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Paderborn 1994).

[7] Görres wandte sich in seiner Streitschrift gegen die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Clemens August Freiherr von Droste-Vischering durch die preußischen Behörden 1837. „Es gelang darin dem genialen Publizisten, Droste als den großen Vorkämpfer der Kirchenfreiheit hinzustellen und seine Sache zu der aller deutschen Katholiken zu machen", R. Lill in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, VI/1 (Freiburg 1962–79, Nachdruck 1985) 397.

[8] Athanasius (Erstdruck Regensburg 1838) 145.

[9] Ebd. 146.

[10] G. Clemens, „Erziehung zu anständiger Unterhaltung". Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- u. Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich. Eine Dokumentation (Paderborn 2000).

[11] Pius XI. sprach 1926 die in der Revolution getöteten „Martyrer von Paris" selig. Es handelt sich um ein Eigenfest der Erzdiözese Paris (seit 1979 erweitert auf die Diözesen der Ile de France). Im Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatum, Editio typica, Typis Vaticanis 2001, ist dieses Fest am 2. September aufgeführt (freundliche Mitteilung von Prof. Dr. Reiner Kaczynski, München, vom 5.11.2003).

[12] Oskar Schabert veröffentlichte 1920 eine Schrift mit dem Titel Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen; 1926 ließ er ein Baltisches Märtyrerbuch folgen.

[13] Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. v. K.-J. Hummel u. Ch. Strohm (Leipzig 2000); Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Moll im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz, 2 Bde. (Paderborn [2]2000); ders., Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: IKaZ 31 (2002) 429–446; A. Riccardi, Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis u. Christenverfolgung im 20. Jahrhundert (Frei-

burg 2002); zum aktuellen Stand vgl. W.-D. Hauschild, Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis; G. Voss, Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche, V. Ivanow; Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer, alle in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Mitteilungen 21/2003, 1–51; G. Ringshausen, Auf dem Weg zu einem evangelischen Martyrologium? (im Erscheinen).

[14] Guter Überblick in: Conc 39 (2003) 1–138: Martyrium in neuem Licht.

[15] Gelesen am 21.7.2003; hieraus auch die folgenden Beispiele.

[16] Zahlreiche Belege finden sich in der Duden-Sprachkartei in Mannheim (freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Matthias Wermke vom 16. 7. 2003).

[17] J. Sobrino, Unsere Welt – Grausamkeit u. Mitleid; ders., Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche; S. Freyne, Jesus der Märtyrer; J. I. González Faus, Zeugnis einer Liebe – getötet aus Haß auf die Liebe, alle in: Conc (A. 14).

[18] Vgl. die Berichte über die Tamilen auf Sri Lanka (S. J. Emmanuel), Lateinamerika (E. Tamez) und Afrika (T. Okure), in: ebd.

[19] Das Staats-Lexikon. Encyklopädie der sämmtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, hg. v. C. von Rotteck u. C. Welcker, Bd. 8 (Altona 1847), Art. „Märtyrer (religiöse u. politische)" von K. Steinacker, 723–732; das Zitat 730 f.

[20] S. J. Emmanuel, Martyrium als Kampf um Leben u. Würde in Asien. Tamilen auf Sri Lanka, in: Conc (A. 14) 15–22, 19.

[21] Voss (A. 13) 30ff.

[22] Ivanow (A. 13) 41.

[23] Hauschild (A. 13) 22.

[24] Ein Überblick bei Moll, Die Martyrer des 20. Jahrhunderts (A. 13).

[25] Man denke an die UNO-Deklaration über die Menschenrechte (1948), an die Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (beide 1966), an das Entstehen einer internationalen „Menschenrechtspolitik" seit den 70er Jahren, an die Tätigkeit des UNO-Hochkommissars für Menschenrechte sowie an die ständige Diskussion über Menschenrechtsverletzungen vor dem Forum der Vereinten Nationen.

[26] Vgl. die ahnungsvolle Notiz Dietrich Bonhoeffers an der Wende zum Jahr 1943: „Es ist unendlich viel leichter, in Gemeinschaft zu leiden als in Einsamkeit. Es ist unendlich viel leichter, öffentlich und unter Ehren zu leiden als abseits und in Schanden." in: Widerstand u. Ergebung (München 1970) 11–27, 24. Von einem „fast augenlosen Verlöschen im 20. Jahrhundert" sprach Karl Rahner, zit. bei V. Conzemius, Neue Märtyrer, in: IKaZ 32 (2003) 309–314, 313.

[27] Die eindrücklichste Darstellung dieser Zusammenhänge nach wie vor bei Peterson, Zeuge der Wahrheit (A. 1); vgl. auch D. Bonhoeffer (A. 26) 12ff.; H. U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall (Einsiedeln 1966) u. Freyne (A. 17) 38–47. In der Verbindung des Martyrers mit Christus sieht die Dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums das entscheidende Kennzeichen des Martyriums als „Zeugnis der Liebe": „Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen" (LG 42).

[28] González Faus (A. 17) 48. Gegen die ursprüngliche Absicht der Kurie, Kolbe nur als Bekenner, nicht als Martyrer heiligzusprechen, hatte Karl Rahner protestiert (vgl. A. 1).

[29] Die frühesten kirchlichen Äußerungen, so vor allem der Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Bischofs Polykarp, versuchen das „Martyrium gemäß dem Evangelium" vom eigenwilligen Drang zum Martyrium abzugrenzen: vgl. G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 6. (Göttingen 1998).

[30] Zit. bei M. Figura, Märtyrer durch Gottes Willen. Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien, in: IKaZ 31 (2002) 332–339, 336 f.

[31] Vgl. A. 14.

[32] Vgl. A. 15.

[33] Vgl. A. 13, 14 u. 24. In seinem Apostolischen Schreiben Tertio millenio adveniente (2000) formuliert Papst Johannes Paul II.: „Am Ende des zweiten Jahrtausends ist *die Kirche erneut zur Martyrerkirche* geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Martyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen,

Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Martyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf.*" zit. nach Moll (A. 13).

[34] Zur Entwicklung der Fürbittenlisten in der Bekennenden Kirche während der NS-Zeit bemerkt Eberhard Bethge in: ders., Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie (München ^{3}1970) 674: „Die Fürbittenlisten blieben zwar immer noch lang, aber ihre Rubrik ‚Verhaftungen' wurde kleiner, und man mußte sich an eine Skala neuer Ausdrücke für Behinderungen gewöhnen" (674). Als Bonhoeffer sich zu konspirativem Widerstand entschloß, wußte er, „daß die Kirche noch nicht in der Lage war, ihn für das zu decken, wofür er ihre Mitverantwortung nicht erbitten konnte. Und er wußte, warum ihm seine Bekennende Kirche den Platz auf der Fürbittenliste verweigerte: nicht nur, weil sie in einer gefährlichen Lage vorsichtig sein mußte; auch nicht nur deshalb, weil sie noch nicht alle Details der konspirativen Tätigkeit kannte; sondern doch wohl auch, weil sie noch nicht in den Kategorien zu denken vermochte, mit denen es Bonhoeffer unternahm, den außerordentlichen Anspruch der Lage zu beantworten" (893).

[35] Berichte über Leiden und Tod der Glaubenszeugen wurden in den christlichen Gemeinden jeweils an den Jahrestagen des Martyriums verlesen. Die Texte der Martyrologien – zum Teil auf Gerichtsprotokollen fußend – gingen so im Lauf der Zeit ins Gedächtnis der Kirche ein. Das Gedenken an die Martyrer bildete die älteste Schicht kirchlicher Heiligenfeste. Aus den Gedenktagen entstand der Heiligenkalender.

[36] TRE, Bd. 22, 199.

[37] So wird aus der alten Verpflichtung zum Djihad – dem Kampf gegen das Böse innerhalb und außerhalb des eigenen Ich – bei den Todesfliegern des 11. September 2001 die schrankenlose Ermächtigung, die Welt der „Ungläubigen" mit allen Mitteln zu bekämpfen, unter Aufopferung des eigenen Lebens und unter Mitnahme vieler schuldloser Opfer. Eng verbunden damit ist die Erwartung, durch den selbstgewählten Tod unmittelbar ins Paradies zu gelangen.

[38] A. Schimmel, Märtyrer der Gottesliebe (Köln 1969); Al-Halladsch, „O Leute, rettet mich vor Gott", hg. u. übersetzt v. ders. (Freiburg 1985).

[39] Allen drei „abrahamitschen Religionen" ist gemeinsam die Abgrenzung vom willentlich gesuchten (nicht einfach als Opfer angenommenen) Martyrium; in allen gibt es eine entsprechende „Häresiologie".

[40] Ich benutze den Begriff als pauschale Kennzeichnung für die militanten, gewaltbereiten Strömungen im modernen Islam – wohl wissend, daß eine im Islam weitverbreitete Auslegungstradition den „Großen Djihad" (als Kampf gegen das eigene Ich) *vor* den „Kleinen Djihad" (als äußeren Kampf gegen die Feinde des Islam) stellt.

[41] Vgl. umfassender H. Maier, Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik (Freiburg 2004).

Gottfried Leder

Die Europäische Union im Übergang

Am 1. Mai 2004 vollziehen zehn weitere Staaten den Beitritt zur Europäischen Union. Die Zahl der Mitglieder dieses Staatenverbundes wächst damit von 15 auf 25. Bei keinem der fünf bisherigen Erweiterungsschritte in der Geschichte der europäischen Integration hat sich die Zahl der Mitgliedsstaaten gleichsam „auf einen Streich" um mehr als die Hälfte erhöht. Die Zahl der Unionsbürger, die bisher bei etwa 377 Millionen lag, wird nun mehr als 450 Millionen betragen, und die von den Grenzen der Europäischen Union umschlossene Gesamtfläche wächst um 22 Prozent auf knapp über vier Millionen Quadratkilometer. Wir haben es mit einem einzigartigen Vorgang zu tun.

Dieser Vorgang ist nicht nur einzigartig, sondern auch unwiederholbar. Denn mit dem neuerlichen Erweiterungsschritt werden die noch vorhandenen, restlichen Ressourcen für einen wirklich umfassenden Zusammenschluß Europas weitgehend ausgeschöpft. Zwar bleiben mit der Schweiz und mit Norwegen zwei fraglos zur Kernsubstanz Europas gehörende Staaten aus eigenem Entscheid vorläufig auf Abstand zur Europäischen Union, und für Rumänien und Bulgarien ist der Beitritt noch um einige Jahre verschoben. Ungewißheiten verbleiben also insoweit eigentlich nur im Hinblick auf Kroatien und auf die Restgebiete des ehemaligen Jugoslawien bis hinunter nach Albanien[1]. Sie haben ihre Ursache vor allem in den politischen Entwicklungen in den meisten dieser Länder seit dem Zusammenbruch des sowjetischen Herrschaftssystems. Die Möglichkeit ihres späteren Hinzutretens zu einem endgültig großen europäischen Zusammenschluß scheint bisher aber kaum in prinzipieller Weise in Frage gestellt worden zu sein.

Wer jedoch von einer Europäischen Union – und auch *für* sie – mehr verlangt als nur die Funktionen einer noch einmal vergrößerten Freihandelszone, kommt nicht um die Frage nach der Denkmöglichkeit und dem Gehalt dessen herum, was – zumindest ad experimentum – durchaus als „europäische Identität" bezeichnen werden kann. Das gilt nicht zuletzt, wenn zur Diskussion steht, in welchen Hinsichten auch die Türkei als ein europäisches Land und also gleichsam als ein potentielles Mitglied der Europäischen Union zu gelten habe. Jeder Versuch einer Antwort auf diese Frage wird konkret mögliche Anknüpfungspunkte für entsprechende Identifikationsprozesse[2] benennen müssen, die allen potentiell Beteiligten gemeinsam sind. Damit werden dann aber zwangsläufig zugleich auch Begrenzungen des gesuchten Objekts bezeichnet sein. Ohne die bewußte Kenntnisnahme des Vorhandenseins solcher Begrenzungen sind letztlich weder Identifikation noch Iden-

tität möglich. Beide haben schon begrifflich die Existenz von etwas anderem zur Voraussetzung. Die Frage, was wir „europäisch" nennen und was wir unter „europäischer Identität" verstehen wollen, ist also legitim und notwendig. Diskreditierend wäre sie nur, wenn das Andere sofort auch zum Feind erklärt würde. Diese legitime und notwendige Frage nach der Identität Europas kann aber weder mit geographischen noch mit ökonomischen noch mit sicherheitspolitischen Argumenten allein angemessen beantwortet werden. Das allerdings scheint vielfach übersehen zu werden – und zwar keineswegs nur in der bisher doch vielfach allzu oberflächlich geführten Diskussion über das Problem eines Beitritts der Türkei[3].

Die Erweiterung – ein historisches Ereignis

Die jetzt anstehende Erweiterung der politischen Gemeinschaft europäischer Staaten ist jedoch nicht nur ein einzigartiges, sondern auch ein „historisches" Ereignis. Denn für die acht größten der zehn neuen Mitglieder vollendet sich nun – eineinhalb Jahrzehnte nach dem Zerbrechen der sowjetischen Vorherrschaft – gewissermaßen die Heimkehr in die politische Gemeinschaft des freiheitlichen Europas. Wer wirklich auf das Gelingen einer umfassenden, zugleich aber eben nicht nur quantitativ definierten Einigung Europas hofft, wird diesen Sachverhalt in sein Gesamturteil einbeziehen.

Polen, das größte und bevölkerungsreichste Land unter den neuen Mitgliedern, hat ein halbes Jahrhundert lang zuerst die deutsche Besatzung und ihre Schrecken und dann die Zwangsmitgliedschaft im Warschauer Pakt und damit erneut die praktisch unbegrenzte Bevormundung durch eine fremde, diesmal außereuropäische Macht zu ertragen gehabt. Für ein so stark in der europäischen Freiheitstradition verwurzeltes Volk wie das polnische konnte das kaum ohne traumatische Folgen bleiben. Man muß gar nicht erst weiter in seine Geschichte zurückgreifen, um die Ängste vor erneuter Fremdbestimmung zu verstehen.

Auch im Blick auf die drei baltischen Staaten vertieft eine genauere Nachzeichnung ihrer wechselvollen, in vielem auch differierenden politischen Geschichte seit dem Ersten Weltkrieg das Verständnis dafür, was – nach vielen Jahren der Unterdrückung und der Annexion durch fremde Mächte – die friedliche Selbstbefreiung aus der sowjetischen Vorherrschaft, die Neubegründung eigener Staatlichkeit in den Jahren nach 1988 und jetzt der Beitritt zur Europäischen Union für diese Länder und ihre Bewohner bedeutet.

Slowenien hat zwar als Teil des ehemaligen Jugoslawien an dessen relativer Sonderrolle im kommunistischen Machtbereich teilgehabt. Aber die Wende brachte auch für dieses Land neue Freiheit, die es zu einer entschlossenen Ausrichtung nach Westen nutzt.

Die Tatsache, daß diese Länder ebenso wie Ungarn, die Tschechische Republik

und die Slowakei unzweifelhaft zum historischen Kern Europas gehören, läßt die Rede von der „Ost-Erweiterung" als problematisch erscheinen. Die jetzige Ausdehnung des Mitgliederbestandes der Europäischen Union ist genau genommen keine „Erweiterung", sondern eher ein Schritt hin zu einer neuen, hoffentlich beständigen europäischen Einheit. Was eigentlich immer schon zum Kern Europas gehört hat, ist mit einem überwiegend geographisch dimensionierten Ost-Begriff deshalb nur höchst unzulänglich angesprochen.

Gerade für die deutsche Diskussion sollte darüber hinaus in Erinnerung bleiben, daß es polnische Arbeiter gewesen sind, die mit der Solidarność-Bewegung schon eine erste Vorbedingung für den späteren Fall des „Eisernen Vorhangs" in Europa gesetzt haben, und daß es die – noch kommunistische – ungarische Regierung war, die im Spätsommer 1989 mit der Öffnung ihrer Grenzen der Freiheit von Millionen europäischer Bürgerinnen und Bürger und der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands einen großen Dienst erwiesen hat.

Unter diesen Umständen ist die jetzige Erweiterung der Europäischen Union positiv zu werten, auch wenn dabei die Ergebnisse einer detaillierteren Erörterung der damit verbundenen wirtschafts-, sozial- und gesellschaftspolitischen Problemdimensionen zunächst ausgespart bleiben. Dennoch ist unübersehbar, daß die Konstitution der Europäischen Union gegenwärtig nicht gerade die beste ist. Mangelndes Gespür für die eben angesprochenen Zusammenhänge haben dazu – gerade in der letzten Zeit – beigetragen. Das Auseinanderfallen der Positionen, die die Europäer angesichts des Irakkriegs bezogen haben, war und ist bereits als solches belastend genug. Manche abfälligen und hochmütig-arrogant wirkenden Bemerkungen, die in dieser Auseinandersetzung gefallen sind, haben zusätzlich tiefe Spuren hinterlassen, und gewisse transatlantische Zwischenrufe zeugten auch nicht gerade von ausgeprägtem Fingerspitzengefühl.

Der insbesondere von Deutschland und Frankreich praktizierte Umgang mit den verbindlichen Normen des europäischen Stabilitätspakts hat das allgemeine Vertrauen in die Vertragstreue großer Mitgliedsstaaten kräftig erschüttert. Der Autorität der Europäischen Kommission ist dadurch geschadet worden, und andere Staaten haben durch ihr Stillschweigen im Ergebnis dazu Beihilfe geleistet. Die völlig unzureichenden Resultate der Regierungskonferenz von Nizza im Dezember 2000 zeugten schon keineswegs davon, daß sich dort das diplomatische Geschick der französischen Präsidentschaft besonders positiv ausgewirkt hätte, und die eher blamable Verhandlungsführung des italienischen Ministerpräsidenten bei den entscheidenden Verhandlungen über den europäischen Verfassungsvertrag im Dezember 2003 in Brüssel muß fraglos als eine Mitursache für das vorläufige Scheitern dieses wichtigen Vorhabens gewertet werden. Auch die vielen terminologischen Variationen, in denen das in der Sache ja diskussionswürdige Thema vom „Europa der zwei Geschwindigkeiten" nach dem Scheitern der Brüsseler Konferenz wieder traktiert wird, dürften für das Gelingen eines neuen Anlaufs kaum von Nutzen sein,

weil sie gerade jetzt zu leicht als Drohung verstanden werden können. Und die Bereitschaft der großen Staaten, Führungsverantwortung zu übernehmen, darf auch nicht so mißdeutbar in Szene gesetzt werden, wie das erneut Mitte Februar 2004 geschah[4]. So kommt man kaum um die Feststellung herum, daß sich die Europäische Union dem Ereignis ihrer Erweiterung, die neben neuen Chancen zweifelloslos auch beträchtliche Belastungen mit sich bringen wird, keineswegs in einem Zustand kraftvoller Stärke nähert. Das Gegenteil ist der Fall. Und es ist nur schwer vorstellbar, daß sich das gleichsam in letzter Minute noch entscheidend ändert[5].

Quantitative Erweiterung und qualitative Vertiefung

Versucht man, den Kern der gegenwärtigen konstitutionellen Schwäche der Europäischen Union präziser zu verorten, stößt man auf einen oft zu wenig beachteten Sachverhalt. In den einzelnen Phasen der Geschichte der europäischen Einigung scheint jeweils entweder eine *quantitative* Erweiterung des Kreises der Mitgliedsstaaten oder aber eine *qualitative* Vertiefung ihrer Integration als nächste Aufgabe angesehen worden zu sein. Dabei ist aber offenbar das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen diesen beiden großen Zielsetzungen stets bewußt gewesen. In der Rückschau gewinnt man den Eindruck, daß jeweils eher eine Optimierung des nächsten Erweiterungs- oder Vertiefungsschritts und weniger seine Maximierung angestrebt worden ist. So kann man insgesamt in dieser einerseits natürlich erscheinenden, aber eben auch immer wieder klug gesteuerten Wellenbewegung der Prioritäten einen der entscheidenden Gründe für die bisherigen großen Erfolge sehen.

Für die letzte zurückliegende Zeitspanne hat die bis dahin traditionelle Frage: „Vertiefung *oder* Erweiterung" aber kaum noch eine realistische Alternative angeboten. Spätestens seit sich die im Vertrag von Maastricht 1991 schon beschlossene Begründung einer Europäischen Union und die Verhandlungen mit den ihr jetzt beitretenden Ländern zeitlich parallel zu vollziehen begannen, mußten Erweiterung *und* Vertiefung nicht mehr nur als gleichermaßen, sondern auch als gleichzeitig notwendig gelten. Erst das kommende Jahrzehnt wird aber wohl endgültig erweisen, ob sich die Europäische Union und die Europäer dieser doppelten Herausforderung gewachsen zeigen.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt jedenfalls ist das Ziel der Union, zeitgleich mit der Erweiterung auch im Hinblick auf die Vertiefung ihrer Integration – mit einer durchgreifenden Strukturreform ihres institutionellen Gefüges – einen Schritt vorwärts zu kommen, noch nicht erreicht. Die Erweiterung um zehn neue Mitglieder wird jetzt rechtsgültig vollzogen. Aber der Versuch, mit Hilfe einer vertraglich beschlossenen neuen Verfassung auch eine ausreichend stabile institutionelle Handlungsgrundlage für die nun noch größere Gemeinschaft zu schaffen, ist unter nicht eben rühmlichen Umständen bisher gescheitert. Daß die Brüsseler Regierungskon-

ferenz vom Dezember 2003 keine Einigung über den Entwurf des Verfassungsvertrages erreicht hat, stellt ohne Frage für den Einstieg der Europäischen Union in die neue Phase ihrer Existenz eine schwere Belastung dar.

Eine Verfassung für Europa

Nun hat es in der Geschichte der europäischen Integration während des letzten halben Jahrhunderts schon mehrfach signifikante Einschnitte gegeben, die zunächst Stagnation oder gar Rückschritte zur Folge hatten. Keineswegs ist in ihr immer nur eine geradewegs aufwärts gerichtete Linie erfolgreichen politischen Handelns erkennbar, und falsche Einschätzungen der unterschiedlichen Interessenlagen und Sensibilitäten haben oft eine negative Rolle gespielt. Dennoch bezweifelt niemand ernsthaft, daß es sich dabei insgesamt um eine Erfolgsgeschichte handelt.

Auch das Scheitern der Brüsseler Regierungskonferenz sollte also noch nicht endgültig als Katastrophe gewertet werden, zumal die Diskussion um eine Verfassung für Europa natürlich ihre Geschichte hat. Der These, daß mit der Abfolge der großen Übereinkünfte, von der Gründung der Montanunion über die Römischen Verträge bis hin zum Vertrag von Amsterdam, ja doch bereits eine hinreichende verfassungsmäßige Grundlage gelegt sei, sind mehrfach Entwürfe für eine formelle europäische Verfassung gegenübergestellt worden. Praktische Bedeutung haben diese freilich in der Vergangenheit allesamt nicht gewinnen können.

Andererseits hatte schon der 1991 beschlossene und am 1. November 1993 in Kraft getretene Vertrag von Maastricht mit dem Jahr 1996 selbst einen Zeitpunkt benannt, an dem eine Fortschreibung seines Inhalts notwendig werden würde. Dem wollte der Vertrag von Amsterdam 1997 auch näherkommen. Die dann für das Ende des Jahres 2000 projektierte Regierungskonferenz von Nizza hat freilich den in der Europäischen Union inzwischen entstandenen Reformstau nicht abgebaut, sondern mit in letzter Minute gefaßten und ungenügend durchdachten Beschlüssen nur neue Probleme geschaffen. So kam es folgerichtig 2001 zur gemeinsamen Einberufung eines „Konvents für die Zukunft Europas", der möglichst frei von nationalen Egoismen und Empfindlichkeiten nach Lösungen für die strittigen institutionellen Fragen suchen und eine Verfassung für die Europäische Union entwerfen sollte. Dieser Konvent hat den ihm gegebenen Auftrag im knappen Zeitraum von eineinhalb Jahren erstaunlich gut erfüllt und im Herbst 2003 dem Europäischen Rat in Thessaloniki seinen Entwurf für eine durch Vertrag zwischen den Regierungen in Kraft zu setzende Verfassung der Europäische Union vorgelegt.

Natürlich enthält ein solches Werk viele Kompromisse. Daß dann im nachhinein manches einigen zu weit und anderes anderen nicht weit genug gehen würde, kann nicht verwundern. Insgesamt aber herrschte doch eine deutlich positive Bewertung des Ergebnisses vor – und das Staunen darüber, daß dieser Konvent, und zwar

unter Mitwirkung auch von Vertretern aus den neuen Beitrittsländern, zu einem solchen Konsens über einen so komplizierten Gegenstand gekommen war. Sein Entwurf ist in Thessaloniki auch ohne erkennbare Einwände entgegengenommen worden. Kurz vor Jahreswechsel aber scheiterte dann die Brüsseler Regierungskonferenz kläglich bei ihrem Versuch, sich endgültig über den Inhalt dieser Verfassung zu einigen.

Europa hat dadurch einen schweren Rückschlag erlitten, vermutlich den schwersten, den der Prozeß seines friedlichen Zusammenschlusses seit Beginn erfahren hat. Dabei schienen für den, der nur über die allgemein zugänglichen Informationsquellen verfügte, die Vorzeichen für ein Gelingen des Abschlusses so ungünstig nicht zu stehen. Zwar stand in einigen wichtigen Fragen die endgültige Einigung unter den Regierungen noch immer aus. Aber bis zuletzt hatte doch eigentlich niemand die Hoffnung aufgeben wollen, daß der vielbeschworene „europäische Geist", so kurz vor dem großen Beitrittstermin und den bald danach folgenden Wahlen zum Europäischen Parlament, am Ende doch noch bei allen Beteiligten hinreichenden Verständigungswillen, einsichtiges Einlenken und weitgehenden Verzicht auf nationalistische Egoismen bewirken könnte. Offenbar sind die Versäumnisse im Vorfeld des Brüsseler Gipfels aber zu schwerwiegend gewesen, als daß alle klimatischen Irritationen noch rechtzeitig hätten überwunden werden können.

Das Problem der Mehrheitsentscheidungen

Aber diese Irritationen haben sich dann mit egoistischem Vorteilsstreben, verstehbaren Einwänden, entschlossener Besitzstandswahrung und einer defizitären Verfahrenssteuerung so zu einem unheilvollen Gemenge vermischt, daß am Ende ein Abbruch der Verhandlungen als „ultima ratio" angezeigt erschien. Dabei ist insbesondere die Frage, nach welchen Regeln die Regierungen der Mitgliedsstaaten im Ministerrat zukünftig ihre Entscheidungen treffen sollen, ohne tragfähige Antwort geblieben. Daß bei 25 Mitgliedsstaaten für möglichst viele Politikbereiche ein vernünftig handhabbares Verfahren der Mehrheitsentscheidung notwendig würde, mußte allen Beteiligten schon seit längerem klar sein.

Das Modell dafür, das im Dezember 2000 in Nizza beschlossen wurde, rechtfertigt durchaus kritische Nachfragen. Natürlich können sich die Unterschiede in den Bevölkerungsgrößen nicht direkt proportional in der Stimmengewichtung für die einzelnen Mitgliedsstaaten widerspiegeln. Einer Stimme für Malta müßten dann etwa 235 Stimmen für Deutschland entsprechen. Dennoch läßt die Stimmengewichtung nach Nizza zu wenig nachvollziehbare Maßstabsgerechtigkeit erkennen. Vor allem auf Drängen Frankreichs ist dort den vier größten Staaten – Deutschland, Frankreich, Großbritannien und Italien – jeweils die gleiche Zahl von 29 Stimmen zugestanden worden. Polen und Spanien wurden je 27 Stimmen zugesprochen, ob-

wohl die Bevölkerung beider Länder zusammengenommen noch unter der Einwohnerzahl des größten Mitgliedsstaates liegt. Der damals in letzter Minute beschlossene Kriterienkatalog erleichtert darüber hinaus Blockaden auch durch eine relativ kleine Zahl von Staaten und ist im übrigen so kompliziert, daß die Frage, ob nun jeweils ein Beschluß gültig zustandegekommen sei, oft ohne Computerhilfe kaum noch beantwortbar sein dürfte[6]. Dieses „Nizza-Modell" kann kaum als das Ergebnis einer besonders sachgerechten und um fairen Ausgleich bemühten Verhandlung unter Partnern angesehen werden, die um des gemeinsamen Zieles willen zu vertretbaren und vernünftigen Kompromissen bereit sind[7].

Es war also nur folgerichtig, daß der Konvent für die Zukunft Europas sich intensiv um eine bessere Lösung des Problems bemüht hat. Das von ihm konsensual verabschiedete Modell der doppelten Mehrheit erfordert bei einer Abstimmung des Ministerrats eine Mehrheit der Mitgliedsstaaten und dazu eine Bevölkerungsmehrheit dieser Staaten von mindestens 60 Prozent der Einwohner der Europäischen Union insgesamt[8]. Dieses Modell vermeidet die angesprochenen Disproportionalitäten des Nizza-Konzepts und trägt zugleich den demographischen Gegebenheiten angemessener Rechnung – ein Aspekt, der ja gerade wegen der Bemühungen um eine verbesserte demokratische Legitimation der Union von großer Bedeutung ist. Es erleichtert das Zustandekommen positiver Beschlüsse, ohne jedoch den notwendigen Schutz von Minderheiten vor ungerechtfertigter Übermächtigung zu vernachlässigen, und es erschwert leichtfertige Blockaden, die die Handlungsfähigkeit der Union lähmen könnten. Es ist schließlich deutlich einfacher zu handhaben und wäre auch den Bürgerinnen und Bürgern leichter zu vermitteln.

Das Modell der doppelten Mehrheit ist in Brüssel insbesondere am Widerstand von Polen und Spanien gescheitert, die auf die ihnen in Nizza zugesagten besonders vorteilhaften Positionen unter keinen Umständen verzichten wollten. Das ist als Faktum festzuhalten. Die ersten Reaktionen aus dem Kreis der Beteiligten reichten von markigen Hinweisen darauf, es „denen gezeigt zu haben", bis hin zu ebensowenig nützlichen Versuchen, mit einseitigen Fingerzeigen von eigener Mitverursachung abzulenken. Bald aber setzten sich doch sachlichere Beurteilungen durch, die den Abbruch der Konferenz durchaus als Fehlschlag und Rückschritt werteten, ohne deshalb Katastrophenszenarios zu zeichnen. Zu Recht wurde daran erinnert, daß dies ja nicht die erste Krise in der Geschichte der europäischen Integration sei und daß man hoffen dürfe, auch diese schließlich zu meistern.

Europäische Integration auf dem Prüfstand

Zu Beginn der irischen Ratspräsidentschaft (Anfang 2004) fiel es dem irischen Ministerpräsidenten Bertie Ahern zu, die Initiative zu einem neuen Anlauf zu ergreifen. Allem Anschein nach sind die Bemühungen Aherns auch nicht ohne erste

Teilerfolge geblieben. Offenbar gibt es aus Polen wie aus Spanien Signale dafür, daß auch dort wieder etwas intensiver über ein angemessenes Verhältnis zwischen der Beachtung von europäischen Solidarerfordernissen und der Verfechtung nationaler Interessen nachgedacht wird. Die Hoffnung auf eine Einigung über den Verfassungsentwurf des Konvents – jedenfalls in seiner Substanz – wird sich aber wohl kaum kurzfristig erfüllen. In den Niederlanden und in Luxemburg dürfte man sich intensiv auf die Wahrnehmung vermehrter Verantwortung in dieser Sache vorbereiten. Diesen beiden Ländern fällt als nächsten bis zur Mitte des Jahres 2005 die Präsidentschaft im Europäischen Rat zu.

Vom 1. Mai 2004 an wird der Zustand der Union also zum einen durch die vollzogene Erweiterung, zum anderen aber für eine ungewisse Zeitspanne durch eine Beeinträchtigung ihrer Handlungsfähigkeit gekennzeichnet sein. Den schwierigen Verhandlungen der nächsten Zeit könnte der motivierende Schwung fehlen, der die Akteure nach einem zügig erreichten Konsens in der Verfassungsfrage vielleicht auch zu weiteren mutigen Schritten vorwärtsgetragen hätte. Die die Integration der neuen Mitglieder fördernden Methoden des Gemeinschaftshandelns könnten, so ist wohl zu befürchten, durch intergouvernementale Verfahrensweisen eher wieder zurückgedrängt werden. Das negative Ergebnis der Regierungskonferenz von Brüssel hat die Positionen des Europaparlaments und der Kommission nicht gestärkt. Gerade sie aber sollen den Nutzen des Ganzen gegenüber den nationalen Interessen ins Spiel bringen.

Die sachlich-materiellen Anforderungen, die sich jetzt in der Europäischen Union stellen, lassen sich zunächst kaum verläßlich abschätzen. In gewisser Weise verdienen die Erfahrungen hier Beachtung, die in Deutschland nach der Wiederherstellung der staatlichen Einheit mit allen Schwierigkeiten der Transformation und der sozialökonomischen Integration gemacht wurden. Probleme dieser Art werden sich jetzt vervielfältigt stellen. Zum einen hat sich ja schon die bisherige Union keineswegs immer als geeinte handlungsfähige Größe erwiesen. Zum anderen haben zehn neue Mitglieder nicht nur ihre je eigene und unterschiedliche Geschichte; sie sind offensichtlich auch unterschiedlich gut auf ihre neue Rolle vorbereitet.

Daß der Beitritt jedem von ihnen ein neues Verständnis der eigenen nationalen Souveränität abfordern wird, ist schon angeklungen. Der damit verbundene Verzicht ist bisher im Bewußtsein der betroffenen Bevölkerungen weniger präsent als die oft schier unbegrenzte Hoffnung auf schnell wachsenden Wohlstand und wirtschaftliche und soziale Sicherheit. Die bevorstehenden Verhandlungen über die Unionshaushalte der kommenden Jahre und die Verteilung der verfügbaren Mittel werden zur Nagelprobe dafür werden, welche Wirkungen die unvermeidlich folgende Ernüchterung in den einzelnen Ländern und in der Union insgesamt haben wird. Wenn man das bisherige Unvermögen der Union bedenkt, wenigstens ihre Agrarpolitik einigermaßen vernünftig neu zu justieren, kann man sich über die bevorstehenden Schwierigkeiten keine Illusionen machen.

Es geht aber nicht nur um ökonomische und soziale Probleme, die mutige Entscheidungen und im Gemeinschaftszusammenhang enorme finanzielle Aufwendungen erfordern. Es geht auch um die Probleme, die sich aus der Transformation des Gemeinschaftsrechts und seiner Einfügung in die nationalen Rechtssysteme der neuen Mitgliedsländer ergeben. Den wenigsten ist bewußt, in wie hohem Maß das Europarecht unser tägliches Leben bereits konkret mitbestimmt. Für jedermann sichtbar sind schließlich die Schwierigkeiten, die sich aus der Herausbildung einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik ergeben. An der Herausforderung des Irakkrieges sind die Europäer in zwei Lager zerfallen, und es wird schwierig sein, die Irritationen aufzuarbeiten, die aus dieser Misere für die Europäische Union als solche und für ihr Verhältnis zu den USA entstanden sind.

Der Mißerfolg von Brüssel hat eine Asymmetrie entstehen lassen. Der quantitative Schritt in eine neue Dimension bleibt vorläufig ohne die Unterstützung, die der qualitative Sprung in eine neue Verfaßtheit der Union bereitstellen sollte. Die „Union der 25" tritt ihren Weg unter ungünstigen Bedingungen an. Die föderalen Elemente im Gesamtkonstrukt der Europäischen Union, ohne die sie schwerlich mehr sein kann als eine riesige Freihandelszone, dürfen aber nicht unter das unabdingbare Minimum zurücksinken. Die immer gern verkündete und bisher letztlich auch immer akzeptierte These von der Unumkehrbarkeit des Weges zur Europäischen Union wäre dann plötzlich neuer Anfrage ausgesetzt, und letztlich erschiene sogar ein Scheitern dieses großen Vorhabens und damit eine politische Katastrophe erster Ordnung nicht mehr gänzlich ausgeschlossen.

Vor falschen Erwartungen ist also zu warnen[9]. Aber auch Resignation brächte keinerlei Nutzen. Wenn sich jetzt bei allen Akteuren die Klugheit nüchterner Analyse mit dem Streben nach einer gerechten Verteilung der Lasten und die Mäßigung bei der Formulierung der eigenen Ansprüche mit der Tapferkeit verbinden würde, die allen Widerständen zum Trotz am hohen Ziel und seiner Verwirklichung festhält, würden auch die großen Vorteile wieder in den Blick kommen, die von der Erweiterung durchaus erwartet werden können. Die Europäische Union kann insgesamt in der Folge der Erweiterung in vielen Hinsichten gewinnen und bereichert werden[10]. Dabei ist die sozialökonomische Dimension keineswegs die einzige, in der sich Vorteile einstellen werden. Gewicht und Einfluß der Union werden bei einer gemeinsamen Außenpolitik im Weltzusammenhang deutlich wachsen, und unter dem Sicherheitsaspekt ist der Zugewinn sofort greifbar. Auch in manchen anderen Politikfeldern wie zum Beispiel dem Umweltschutz, der Vergemeinschaftung der Forschung und der gemeinsamen Verbrechensbekämpfung ergeben sich neue Möglichkeiten. Im übrigen zeigt die Vergangenheit, daß es durchaus möglich ist, in einzelnen Bereichen wegweisende Fortschritte zu erzielen, auch wenn der Kreis der Beteiligten nicht sofort alle Mitglieder der Gemeinschaft einschließt. Die Einführung des Euro ist dafür das beste Beispiel. Voraussetzung ist nur, daß der spätere Beitritt unter gleichen Bedingungen allen offensteht.

Die Vision des Anfangs als Orientierung für die Zukunft

Die erfolgreiche Realisierung der Integration wird freilich gerade in der kritischen Phase, in der sich die Europäische Union gegenwärtig befindet, große politisch-diplomatische Anstrengungen erfordern. Um so mehr muß der nächste Anlauf zur Verabschiedung der zukünftigen Verfassung Europas bald und mit der kritischen Überprüfung der je eigenen, bisher vertretenen Position beginnen, anstatt von neuem die alten Fehler der anderen immer wieder möglichst nachhaltig in das öffentliche Bewußtsein zu bringen. Damit kommt erneut die Dimension der Moralität ins Spiel, denn über das erforderliche politisch-diplomatische Geschick hinaus ist ebenso eine große sittliche Anstrengung notwendig.

Natürlich erfordert das politische Projekt Europa ein nüchtern-pragmatisches Grundverhalten, das sich von der rationalen Abwägung der Möglichkeiten leiten läßt und nicht nur den Ausgleich, sondern auch die Wahrnehmung von Interessen für legitim hält. Aber die Wirklichkeit zeigt auch, daß jeder Pragmatismus letztlich ins Leere zu laufen droht, wenn er nicht mit einer verbindenden Zielvorstellung unterfüttert ist, die ihm Orientierung gibt und einen hohen Einsatz rechtfertigt. Wir sollten nicht zögern, von einer solchen Zielvorstellung als von einer Vision zu sprechen. Sie muß die Anziehungskraft haben, die ausreicht, den unvermeidlichen Pragmatismus gleichsam permanent zu durchbrechen. Eine solche Vision hat aber nicht nur einen ideell-sachlichen Inhalt. Sie braucht auch ein personales Fundament.

So drängen sich zum Abschluß drei Fragen auf: Haben die heute führenden Akteure noch eine Zielvorstellung für Europa, die wirklich Orientierung zu geben vermag und einladend zugleich ist, weil sie sich als die konsequente Fortschreibung jener großen Vision erweist, die am Anfang der europäischen Integration gestanden hat? Zum zweiten: Wer von diesen heutigen Akteuren vermittelt den Eindruck, in seinen Entscheidungen nicht nur von zielführender Rationaliät, sondern auch von jenem glaubensgeleiteten Grundvertrauen geprägt zu sein, ohne das die großen Europäer des Anfangs kaum die Kraft gehabt hätten, erfolgreich die ersten Schritte zu tun[11]? Und schließlich, auch wenn die Kraft zu großer sittlicher Anstrengung natürlich keineswegs zwingend eine religiöse Bindung oder gar den christlichen Glauben voraussetzt: Haben denn die Christen in Europa und ihre Kirchen noch die Kraft, beispielhaft und überzeugend auf jene Moralität hinzuwirken und für sie einzutreten, ohne die Europa seit dem Beginn seiner Integrationsgeschichte niemals das geworden wäre, was es heute immerhin ist[12]?

Es zeugt nicht von geistiger Souveränität, das christliche Erbe Europas zu leugnen. Alle Werte, die eine europäische Identität bestimmen könnten, haben mindestens eine ihrer Wurzeln im christlichen Glauben. Aber dieses Erbe ist auch ein Vermächtnis. Und die Christen in Europa haben jetzt die Wahl, dieses Vermächtnis zu verspielen oder ihm gerecht zu werden.

ANMERKUNGEN

[1] Im Fall von Zypern ist nur noch ungewiß, ob die Einigungsverhandlungen zwischen beiden Teilen des Landes zum Erfolg und damit zum gemeinsamen Beitritt führen werden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt – dieser Beitrag wurde am 1. März 2004 abgeschlossen – scheint es dafür hoffnungsvolle Ansätze zu geben.

[2] Zur empirischen Dimension dieser Problematik neuerdings B. Westle, Europäische Identifikation im Spannungsfeld regionaler u. nationaler Identitäten. Theoretische Überlegungen u. praktische Befunde, in: Politische Vierteljahresschrift 44 (2003) 453–482.

[3] Die permanenten Versuche von Mitgliedern der Bundesregierung, das Ergebnis der von der Kopenhagener Regierungskonferenz versprochenen Verhandlungen gleichsam als schon feststehend vorwegzunehmen, ignorieren weitgehend die zentrale Problematik. Es gibt keinen guten Grund, die Alternative einer besonderen Form priviligierter Partnerschaft zwischen der Europäischen Union und der Türkei von vornherein auszuschließen. Der in diesem Zusammenhang in Ankara erhobene Populismus-Vorwurf des Bundeskanzlers gegen die Vorsitzende der CDU fällt unverkürzt auf ihn selbst zurück.

[4] Die Rede vom „Dreier-Gipfel" zwischen Jacques Chirac, Tony Blair und Gerhard Schröder am 14.2.2004 in Berlin war wohl nicht nur eine Kreation der Medien.

[5] Ob die für März und April angekündigten Zusammenkünfte der Regierungskonferenz und des Ministerrats oder auch die Wahlen in Spanien schon konkrete Folgerungen entlastender Art zeitigen werden, wird gegenwärtig allgemein eher bezweifelt.

[6] In dreifacher Hinsicht bedarf es für einen Beschluß einer Mehrheit: Die Mehrheit der Staaten muß ihm zustimmen; die ihnen zustehenden Stimmen müssen zusammen ein Quorum von 72,3 Prozent aller Stimmen erreichen, und schließlich müssen diese Staaten mindestens 62 Prozent der Gesamtbevölkerung der Europäischen Union repräsentieren, sobald auch nur ein Mitgliedsstaat auf der Erfüllung auch dieses dritten Kriteriums besteht. Es ist kaum zu sehen, wie das Funktionieren dieses Modells den Bürgerinnen und Bürgern Europas verständlich gemacht werden könnte.

[7] Ungeachtet dessen wird dieses Modell jetzt vorläufig unbefristet zur Anwendung kommen.

[8] Zu Einzelheiten der Problematik und den neuerdings diskutierten Kompromißmöglichkeiten vgl. N. Busse, Die Macht der Prozente, in: FAZ, 2.2.2004, 12.

[9] Dies geschieht mit vielen ins einzelne gehenden Argumenten bei A. Rothacher, Die EU 25, in: Aus Politik u. Zeitgeschichte, 5–6/2004, 25ff.

[10] Vgl. ebd. 34.

[11] Vgl. dazu G. Leder, Eine Verfassung für Europa?, in dieser Zs. 221 (2003) 26–38.

[12] Vgl. hierzu in vielem U. Ruh, Grundwert Religionsfreiheit, in: HerKorr 58 (2004) 55–57.

Wilhelm Ribhegge

Nationale Traditionen in Deutschland?

Am 31. Juli 1945, wenige Wochen nach der Kapitulation, als Deutschland inzwischen von den Truppen der Alliierten besetzt war, notierte Arthur Dickens, ein junger Oxforder Historiker, der in Lübeck als Presseoffizier der britischen Besatzungsarmee eingesetzt war, in seinem Tagebuch:

„Heute abend unternahm ich meinen üblichen Spaziergang durch die alte Stadt. ... Auf einmal spürte ich mit großem Erstaunen, daß ich für Lübeck eine Zuneigung entwickelt habe, wie ich sie nur noch für zwei oder drei andere Städte auf der Welt empfinde. ... Selbst mit seiner gegenwärtigen Überfüllung und seinen Zerstörungen könnte ich Lübeck leicht zu meinem Wohnsitz machen. Eigentlich ein recht schockierender Gedanke über eine deutsche Stadt so kurz nach dem Krieg. Welche Macht muß diese alte Hansestadt besitzen, daß sie einem Fremden wie ein Paradies vorkommt, so überfüllt wie sie ist, mit den unglücklichsten und hoffnungslosesten Menschen in der Geschichte."[1]

Lübeck, die Stadt Thomas Manns und der „Buddenbrooks", war während des Zweiten Weltkriegs eine der ersten deutschen Städte gewesen, die der alliierten Bombardierung zum Opfer fiel. Dickens wurde später ein bekannter englischer Historiker. Eins seiner Bücher trägt den Titel „The German Nation and Martin Luther"[2].

In jüngster Zeit haben einige Bücher an deutsche Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg erinnert. Dazu zählen Winfried G. Sebalds „Luftkrieg und Literatur", Jörg Friedrichs „Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945" und Günter Grass' Novelle „Im Krebsgang", die den Untergang des mit deutschen Flüchtlingen aus Danzig beladenen Kasernenschiffs „Wilhelm Gustloff" in der Ostsee im Januar 1945 behandelt[3]. In biographisch-literarischer Form arbeiten das Buch von Uwe Timm „Am Beispiel meines Bruders" und der Roman von Ulla Hahn „Unscharfe Bilder" deutsche Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg auf[4].

Diese Bücher wurden in den deutschen Feuilletons eifrig diskutiert. Damit verband sich gelegentlich die Forderung nach einer Revision bisheriger Geschichtsbilder. Allerdings reduziert sich hier die Erinnerung ausschließlich auf den Zweiten Weltkrieg, und es geht nur um deutsche Erfahrungen. Die europäische Dimension wird ausgeklammert. Die naheliegende Frage, die sich der junge Dickens 1945 in der zerstörten Stadt Lübeck stellte, wie die durch den Zweiten Weltkrieg ausgelöste Katastrophe auf dem Hintergrund älterer Traditionen der deutschen und europäischen Geschichte zu sehen ist, wurde in der aktuellen innerdeutschen Diskussion, die nicht frei von larmoyanten Untertönen war, überhaupt nicht gestellt. Auch wurde die Politik ausgeklammert. Es handelte sich um eine willkürlich reduzierte

Form von Erinnerung, die die zeitgeschichtliche Erfahrung zum Angelpunkt der Geschichte macht und auch die Erfahrungen und Erinnerungen anderer als die der Deutschen ausblendet.

Nationalstaat und Nationalstaaten

Fragen nach der deutschen Vergangenheit stellen sich aber noch in ganz anderen Zusammenhängen, nicht zuletzt im Blick auf die politische Geschichte. Sie ergeben sich fast zwangsläufig aus der deutschen Einigung von 1989/90[5]. Sie werden sicherlich auch künftig in jedem Jahr neu bei den Veranstaltungen zum Tag der deutschen Einheit aufgeworfen werden, der an den 3. Oktober 1990 erinnert, als sich die Bundesrepublik und die DDR aufgrund des Einigungsvertrags zu der neuen Bundesrepublik zusammenschlossen. Im Juni 1991 folgte der Beschluß des Bundestags, der sich mit einer knappen Mehrheit von 337 zu 320 Stimmen für Berlin als Hauptstadt entschied. Seit 1999 ist Berlin der Sitz des Bundestags und der Bundesregierung, des Bundespräsidenten und des Bundesrats, der sich im darauffolgenden Jahr in dem Gebäude des ehemaligen Preußischen Herrenhauses niederließ. Damit scheint die Bundesrepublik den Anschluß an die Reichsgründung von 1871 gefunden zu haben und der deutsche Nationalstaat, der im Zweiten Weltkrieg untergegangen war, zu neuem Leben erwacht zu sein. Aber der Nationalstaat ist nicht unumstritten.

In einer Rede vor dem Deutschen Historikertag 1996 in München erklärte Bundespräsident Roman Herzog:

„Der ‚Nationalstaat' mit den dazugehörigen Souveränitätsvorstellungen hat sich ... überlebt. ... Wir sind am Ende dieses Jahrhunderts dabei, die nationalstaatliche Form zu überwinden, die in ihrer ideologischen Übersteigerung den Kontinent in den Abgrund gezogen hat."

Johannes Rau, Herzogs Nachfolger im Amt des Bundespräsidenten, äußerte sich dagegen erheblich positiver über die Zukunft der Nationalstaaten. In seiner Rede vor dem Europäischen Parlament in Straßburg im April 2001 sprach sich Rau für eine künftige europäische Verfassung auf der Grundlage einer Föderation der Nationalstaaten aus:

„Wenn wir die EU als eine Föderation von Nationalstaaten wollen, dann verbessern wir die demokratische Legitimation für gemeinschaftliches Handeln und sichern zugleich den Nationalstaaten die Kompetenzen, die sie behalten wollen und sollen. ... Niemand will die Nationalstaaten und ihre Souveränität beseitigen – im Gegenteil: Wir werden sie in all ihren Unterschieden noch lange brauchen, als Garanten der Vielfalt in Europa."

Manche deutsche Autoren neigen dazu, die negativen Erfahrungen mit der eigenen, der deutschen Geschichte, zu verallgemeinern, wenn nicht gar zu verabsolutieren. Von daher erklären sie den Nationalstaat für die Zukunft und vor allem für die Zukunft Europas als obsolet[6]. Aber die Deutschen leben nicht allein auf dieser

Welt. Es wird leicht übersehen, daß andere Nationen, die Briten, die Franzosen, die Amerikaner, aber auch die Niederländer, die Belgier, die Dänen und die Schweden oder Länder wie Polen und Irland ganz andere historische Erfahrungen mit dem Nationalstaat gemacht haben als die Deutschen[7]. Das Bewußtsein der jeweils eigenen Vergangenheit wird auch im Zusammenleben der Nationen im vereinten Europa immer noch eine Rolle spielen[8]. Auch lassen sich andere nicht gern von Deutschen darüber belehren, daß ihr Nationalstaat lediglich ein überflüssiges Relikt der Geschichte sein soll.

Gebrochene Geschichte

Es gibt wohl kaum ein anderes Land, wo derart leidenschaftlich öffentlich über die eigene Geschichte und die Formen der nationalen Erinnerung gestritten wird wie in Deutschland. Nach den Debatten über das Holocaust-Mahnmal, die Wehrmachtsausstellung und der Debatte über die Entschädigung der Zwangsarbeiter sind es zur Zeit die Diskussionen um eine Erinnerungsstätte für die Vertreibungen und um die geplante RAF-Ausstellung in Berlin. Die Debatte des Bundestags 1991 über die Hauptstadtfrage – Bonn oder Berlin – trug ausgeprägt geschichtspolitische Züge. Für die Gegner Berlins beschwor die alte Reichshauptstadt die Erinnerung an Symbole des preußisch-deutschen Nationalismus herauf. Geradezu notorisch sind die Debatten, die in Deutschland unter dem Namen „Historikerstreit" firmieren. Sie wurden nicht nur in der Zunft der Fachwissenschaftler ausgetragen, sondern zugleich auf dem öffentlichen Markt der Medien.

Gegenüber dieser schon traditionellen Streitkultur deutscher Historiker, für die Hans-Ulrich Wehlers „Deutsche Gesellschaftsgeschichte" paradigmatisch ist, deren vierter Band „Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949" kürzlich herauskam[9], kommt seit einiger Zeit ein ganz anders gearteter Zugang zur Vergangenheit auf, der weniger auf die „Analyse" als auf die „Erinnerung" setzt und der sich nicht zuletzt in zahlreichen historischen Ausstellungen der Museen und Gedenkstätten realisiert[10]. Dieser neuen Richtung ist auch das von Hagen Schulze herausgegebene dreibändige Werk „Deutsche Erinnerungsorte" zuzurechnen[11]. Darüber hinaus haben nicht nur deutsche, sondern auch britische und französische Autoren die „lange Dauer" der deutschen Geschichte wiederentdeckt[12].

2002 erschienen zwei Arbeiten, die sich mit dem Dilemma der Deutschen im Umgang mit ihrer Geschichte auseinandersetzen. Es handelt sich dabei um das Buch von Edgar Wolfrum „Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung" und um das Buch von Ulrich Schlie „Die Nation erinnert sich. Die Denkmäler der Deutschen"[13]. Wolfrum weist darauf hin, daß die deutsche Geschichte seit der Reichsgründung von 1871 häufig gebrochen war und unterschied-

liche, ja gegensätzliche Geschichtsbilder miteinander konkurrierten. Im Streit der Parteien und Richtungen wurde die Geschichte als Waffe eingesetzt. So wurde das preußisch-deutsche Geschichtsbild der Bismarckzeit und des wilhelminischen Kaiserreichs von Katholiken und Sozialdemokraten, den sogenannten „Reichsfeinden", entschieden abgelehnt. In der Weimarer Republik bekämpften diejenigen, die sich gegen das sogenannte „Diktat" des Versailler Vertrags auflehnten, die Weimarer Demokraten als „Novemberverbrecher", weil sie dem Waffenstillstand vom 11. November 1918 und dem Versailler Vertrag zugestimmt hatten. Der Kampf gegen Versailles wurde zum Kampf gegen die Demokratie[14]. Auf einer Welle solcher und ähnlicher Emotionen, so Wolfrum, sei Hitler an die Macht gekommen.

Mit der Teilung Deutschlands im Zug des Kalten Kriegs nach 1945 standen sich das sowjetisierte Geschichtsbild der DDR und das westliche der Bundesrepublik gegenüber. Nach der deutschen Einigung von 1989/90 habe erstmals für Ost- und Westdeutsche die Chance bestanden, gemeinsam die eigene nationale Vergangenheit aufzuarbeiten. Aber auch das sei offensichtlich nicht ganz einfach. Geschichte könne leicht als Waffe eingesetzt werden, um Andersdenkende zu diffamieren. Das habe sich beispielsweise an der gespaltenen Reaktion der Öffentlichkeit auf die Gedenkrede gezeigt, die Philipp Jenninger im November 1988 vor dem Bundestag zum 50. Jahrestag der sogenannten „Reichspogromnacht" hielt, und in dem Streit zwischen Martin Walser und Ignatz Bubis.

In der zweiten Studie, dem Buch über die Geschichte deutscher Denkmäler im 19. und 20. Jahrhundert, zeigt Ulrich Schlie auf, wie im 19. Jahrhundert versucht wurde, mit Hilfe von Nationaldenkmälern überhaupt erst einmal ein deutsches Nationalbewußtsein zu erzeugen. Schlie führt als Beispiel die Errichtung der Walhalla an der Donau bei Regensburg an und die Fertigstellung des Kölner Doms, der jahrhundertelang eine Bauruine gewesen war. Das mitteldeutsche Gegenstück zum Kölner Dom wurde die Renovierung der Wartburg bei Eisenach. Weitere Nationaldenkmäler, die nach 1871 errichtet wurden, waren die Berliner Siegessäule, das Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald, die Kaiser-Wilhelm- und Bismarck-Denkmäler und das Denkmal zur Erinnerung an die Völkerschlacht bei Leipzig, das 1913, 100 Jahre nach dem Ereignis und ein Jahr vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs, errichtet wurde.

Obwohl die Nationalsozialisten den Denkmalbau geradezu ins Gigantisch-Groteske pervertierten, hat die eigenartige Vorliebe der Deutschen für Denkmäler und Gedenkstätten auch nach 1945 keineswegs nachgelassen. Der Kalte Krieg brachte dann noch einmal ganz neue Varianten des nationalen Denkmalbaus hervor, eine „freiheitliche" in der Bundesrepublik und eine „sozialistische" in der DDR. Schließlich habe der Generationenwechsel der 1970er Jahre zu einem Stilwechsel im nationalen Denkmalbau geführt, der sich seitdem bewußt nachdenklich und kritisch mit der deutschen Geschichte, vor allem mit der Geschichte der NS-Zeit, auseinanderzusetzen begann.

Geschichtspolitik

Das Datum des Beginns der innerdeutschen geschichtspolitischen Debatten des 20. Jahrhunderts, auf die sich Wolfrums Studie bezieht, läßt sich ziemlich genau angeben. Es war der Freitag des 25. Juli 1919, als im Weimarer Nationaltheater während der Debatte der Deutschen Nationalversammlung über die Regierungserklärung der Regierung Bauer, die von den Sozialdemokraten und dem katholischen Zentrum getragen wurde, die erste große öffentliche Kriegsschulddebatte stattfand. Beide Volksparteien, SPD und Zentrum, hatten nach heftigen internen Auseinandersetzungen kurz zuvor dem Versailler Vertrag in der Nationalversammlung zugestimmt, der die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg besiegelte. Man sah keine Alternative, da im Fall einer Ablehnung des Vertrags Amerikaner, Franzosen und Briten den Krieg wieder aufgenommen und Deutschland besetzt hätten – wie das nach dem Zweiten Weltkrieg ja tatsächlich geschah.

Andererseits sahen Sozialdemokraten und Katholiken, die ehemaligen „Reichsfeinde" der Bismarckzeit, die deutsche Zukunft nicht als so hoffnungslos an wie die Deutschnationalen, deren Nationalismus selbstzerstörerisch war. SPD und Zentrum hatten auf das Friedensprogramm des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson gesetzt[15]. Sie versprachen sich eine Erneuerung Europas durch den Völkerbund in der Nachkriegszeit. Seit der Friedensresolution von 1917 sahen sie die Zukunft der deutschen Demokratie in einem erneuerten Europa[16]. Die Opposition der Deutschnationalen, die sich nach dem Schock der Revolution von 1918/19 bis dahin still verhalten hatte, sah dagegen jetzt nach der Zustimmung der Regierungsparteien zu dem aufgezwungenen Friedensvertrag einen willkommenen Anlaß, endlich aus der Reserve herauszutreten und mit der neuen demokratischen Regierung abzurechnen.

Der Sprecher der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), der mecklenburgische Abgeordnet Albrecht von Graefe, warf den Regierungsparteien vor, Deutschland seit 1917 systematisch in den Zusammenbruch getrieben zu haben. Am Anfang habe die Friedensresolution des Reichstags vom Juli 1917 gestanden, die von der Mehrheit des Reichstags aus SPD, Zentrum und die Linksliberalen getragen wurde. Diese Politik habe sich mit der Unterzeichnung des Waffenstillstands von Compiègne am 11. November 1918 fortgesetzt und habe über die Novemberrevolution, die die Sozialdemokraten zu verantworten hätten, schließlich mit der Annahme des Versailler Vertrags 1919 ihr Ende gefunden[17]. Die deutsche Rechte lastete damit die Verantwortung für den Zusammenbruch 1918/19 den demokratischen Parteien an. Die Spitze dieses Angriffs richtete sich gegen den schwäbischen Zentrumspolitiker und damaligen Finanzminister Matthias Erzberger, der die Friedensresolution von 1917 herbeigeführt, den Waffenstillstand vom 11. November 1918 unterzeichnet und der sich in der Reichsregierung mit seiner Argumentation für die Annahme des Versailler Vertrags schließlich durchgesetzt hatte[18].

Erzberger konterte auf den Angriff mit einer langen Rede, die zahlreiche Enthüllungen über die Kriegszielpolitik der kaiserlichen Regierung enthielt[19]. Er hielt der Rechten entgegen, daß es zu der militärischen Niederlage, dem Zusammenbruch des Kaiserreichs und der Revolution gekommen sei, weil sich die Militärs und die kaiserliche Regierung 1917 geweigert hätten, die von der Mehrheit des Reichstags geforderte Politik eines Friedensschlusses mit den bisherigen Kriegsgegnern einzuschlagen. Indem man auf Sieg gesetzt hätte, habe man alles verloren. Im Rückblick auf die vergangenen Kriegsjahre erklärte Erzberger vor der Nationalversammlung:

„Deutschland hatte ja vier Jahre überhaupt keine politische Regierung, sondern eine Militärdiktatur. Das ist das Unglück des deutschen Volkes, daß es die Militärs allein herrschen und die Politik der ruhigen Vernunft und der sachlichen Erwägung nicht zu Worte kommen ließ. Es herrschte geradezu ein System in Deutschland, daß in dem Moment, wo die Politik sich einmal vorwagte, es immer die allmächtigen Militärs waren, die gegen diese schwache Politik auftraten. Das ist die tiefste Wurzel der gegenwärtigen Revolution, das ist ihr tiefster Untergrund."[20]

In der großen geschichtspolitischen Debatte der Weimarer Nationalversammlung drehte Erzberger den Spieß des gegen ihn und die Demokraten gerichteten Angriffs um und richtete ihn gegen die deutschnationale Rechte:

„Jeder Friedensvertrag ist die Schlußrechnung eines Krieges. Wer den Krieg verliert, verliert den Frieden. Und wer hat bei uns den Krieg verloren? Ich habe es Ihnen nachgewiesen: Diejenigen, welche den handgreiflichsten Möglichkeiten eines maßvollen und würdigen Friedens immer wieder einen unvernünftigen, trotzigen und verbrecherischen Eigensinn entgegenstellten. Sie haben mit ihren Agitationen und Machtmitteln den Krieg verloren, weil Sie den Frieden, wo er dem deutschen Volke noch erträglich schien, leichtsinnig weggeworfen haben. Nur weil Sie den Frieden, als es noch Zeit war, zurückgewiesen und zu Boden gestampft haben, den Frieden, den Ausgleich, der die alten Grenzen des Reichs aufrecht erhalten sollte, abgelehnt haben, mußten wir den anderen Frieden unterzeichnen."

Erzberger fuhr fort:

„Die moralische Verantwortung dafür, daß schließlich kein besserer Friede mehr möglich war, tragen diejenigen, welche die alte Regierung unterstützt haben und welche den Kampf gegen die Friedenszielresolution des Reichstags in dieser Weise führten, wie ich sie vorhin zeichnen durfte. Dadurch, daß wir Ihren Waffenstillstand und Ihren Frieden unterzeichnen mußten, haben wir für Ihre Schuld gebüßt. Diese Schuld werden Sie niemals los, und wenn Sie hundertmal ihre Hände durch ein ‚Nein' in Unschuld waschen wollen. Sie werden diese Schuld nicht los, weder vor uns, noch vor der Geschichte, noch vor Ihrem eigenen Gewissen."[21]

Das Protokoll verzeichnete „Stürmischen Beifall und Händeklatschen im Zentrum und bei den Sozialdemokraten – Zischen rechts – Wiederholter stürmischer Beifall im Zentrum und bei den Sozialdemokraten".

Die Kriegsschulddebatte fand wenige Tage vor der Schlußabstimmung über die Weimarer Verfassung am 31. Juli 1919 statt. Die neue republikanische Verfassung wurde von den Deutschnationalen abgelehnt. Die nationale Rechte verband die Ablehnung von Versailles mit der Ablehnung der Weimarer Demokratie. Sie lastete den Demokraten die Schuld für die Niederlage und den Zusammenbruch Deutsch-

lands im Ersten Weltkrieg an. Es war eine „Flucht in den Mythos" und der Beginn der Dolchstoßlegende[22]. Das hatte fatale Folgen, wie der weitere Verlauf der Geschichte der Weimarer Republik zeigen sollte. Das Beispiel verdeutlicht, daß die innerdeutschen geschichtspolitischen Debatten seit der Weimarer Zeit keineswegs nur akademischer Natur waren, sondern daß sie erheblichen politischen Sprengstoff produzieren und den Staat erschüttern konnten, wie dies bereits bei dem Kapp-Putsch im März 1920 der Fall war, der die Einlösung des Versailler Vertrags verhindern sollte.

Die Rede Erzbergers in der Kriegsschulddebatte der Weimarer Nationalversammlung am 25. Juli 1919 ist ein Schlüsseldokument für alle darauffolgenden geschichtspolitischen Debatten in Deutschland bis in die 1960er Jahre. Der Text ist leicht zugänglich. Er findet sich aber bis heute weder in den wissenschaftlichen noch in den Schulgeschichtsbüchern. Selbst Wehler, der sich als kritischer Historiker versteht, weist in dem neuesten Band seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte" wohl mehrfach auf die Ermordung Erzbergers im August 1921 durch organisierte rechtsextreme Attentäter hin, aber Erzbergers Rede in der Kriegsschulddebatte der Nationalversammlung, mit der er den Haß der nationalen Rechten auf sich zog, wird kein einziges Mal erwähnt[23].

Nicht nur auf der Reichsebene, in der Nationalversammlung, sondern auch in den deutschen Stadtverordnetenversammlungen wurde seit 1919 leidenschaftlich über die Haltung diskutiert, die die Parteien während des Kriegs eingenommen hatten, wobei sich Anhänger eines sogenannten „Siegfriedens" und eines sogenannten „Verständigungsfriedens" auch nach dem Krieg unversöhnlich gegenüberstanden[24]. Wie die nationale Politik kam auch die Kommunalpolitik nicht zur Ruhe. Praktische Fragen des Alltags wurden von den großen Zeit- und Streitfragen überlagert. Man sieht an diesen Beispielen, daß das gebrochene Verhältnis der Deutschen zu ihrer eigenen Geschichte bereits eine lange Tradition hat.

Das gebrochene Verhältnis bezieht sich nicht nur auf Belastungen, Fehlleistungen und Verbrechen, sondern auch auf positive Leistungen in der deutschen Vergangenheit. Das zeigt die Verdrängung der Rede Erzbergers zur Kriegsschulddebatte, eine der bedeutendsten Leistungen der deutschen Parlamentsgeschichte, aus dem Geschichtsbewußtsein der Deutschen. Auf diesem Hintergrund ließe sich der seltsame Holztrog, der im Lichthof des Berliner Reichstagsgebäudes aufgestellt wurde, als ein bemerkenswertes Symbol deutscher Geschichtsvergessenheit deuten. Er trägt die Inschrift DER BEVÖLKERUNG und ist mit Erde aus den Wahlkreisen der heutigen Bundestagsabgeordneten angefüllt[25]. Offensichtlich haben auch die Parlamentarier, die sich mehrheitlich für diese Installation entschieden, ein gebrochenes Verhältnis zur deutschen Geschichte.

Eine Ausstellung, die bis 1990 im Berliner Reichstagsgebäude untergebracht war und die von vielen Schulklassen aus Westdeutschland besucht wurde, trug den bezeichnenden Titel „Fragen an die deutsche Geschichte"[26]. Nach der Verlegung in

den Deutschen Dom erhielt die Ausstellung den Untertitel: „Wege zur parlamentarischen Demokratie". Gibt es also nur Fragen, oder gibt es auch Antworten? Der Fall der Mauer am 9. November 1989 und die Ereignisse, die zur deutschen Einigung am 3. Oktober 1990 führten, lösten große Anteilnahme in aller Welt aus. War das eine Antwort oder gar *die* Antwort auf all die Fragen, die die deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhundert aufgeworfen und nicht beantwortet hatte?

Inzwischen ist die Erinnerung an das Drama, das zum 3. Oktober 1990 führte, merklich verblaßt. Aber der Umbruch der Jahre 1989/90 enthält zweifellos einen Schlüssel zur Deutung der deutschen Geschichte. Wenn man die Ereignisse der Jahre 1989/90 nicht historisch isoliert sieht, indem man sie nur auf das Tagesgeschehen und die Zeitgeschichte bezieht, sondern sie in größeren Zusammenhängen deutet, so sind die Bezüge der deutschen Revolution von 1989/90 zu der deutschen Revolution von 1918/19 vor 70 Jahren und zur deutschen Revolution von 1848/49 vor 140 Jahren kaum zu übersehen. Paradoxerweise hatte die frühere DDR-Geschichtsschreibung ganz bewußt die Tradition der beiden Revolutionen von 1848/49 und 1918/19 aufgegriffen, um damit die historische Identität der DDR zu begründen[27]. Daß sich diese revolutionäre Tradition schließlich so ganz anders auflösen sollte, hatten die DDR-Historiker natürlich nicht vorgesehen und auch nicht vorhersehen können.

Gemeinsam ist den Revolutionen von 1989/90, 1918/19 und 1848/49 schließlich auch, daß sie immer Teil einer europäischen Bewegung waren. Man kann die deutsche Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts nicht von der europäischen Gesellschaft isolieren. So wie der Zusammenbruch der DDR seine Voraussetzung in dem Umbruch in Osteuropa hatte, der ihm vorausging, so war die deutsche Einigung Teil eines Umbruchs der europäischen Politik nach dem Ende des Kalten Kriegs. 1990 endete die „deutsche Frage".

Seitdem geht es nicht mehr um deutsche Antworten auf deutsche Fragen, sondern um Antworten auf Fragen, die die gesamte europäische Gesellschaft berühren[28]. Das verlangt ein historisches Umdenken und eine neue Sicht der deutschen wie der europäischen Vergangenheit. Die Bereitschaft dazu ist allerdings gering. In Hans-Ulrich Wehlers drittem und viertem Band seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte", die die Zeit von 1849 bis 1949 umfassen, sind beispielsweise Europa, die europäische Gesellschaft, Politik und Kultur faktisch nicht existent. Das gleiche gilt für Heinrich August Winklers zweibändige deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie trägt zwar den Titel „Deutschlands Weg nach Westen"[29]. Aber Europa und der Westen werden weder thematisiert noch beschrieben. In diesen Geschichtswerken beider Autoren gibt es nur Deutschland. Deutsche Historiker tun sich immer noch schwer, sich von den nationalistischen Fesseln zu befreien, die ihnen die Vordenker der deutschen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts angelegt haben[30].

Zusammenbruch der DDR

Die „Perestroika" in der Sowjetunion und die beginnende Auflösung der kommunistischen Systeme in Polen, der Tschechoslowakei und in Ungarn machte die Bürgerrechtsbewegung in der DDR möglich, die zum Fall der Mauer am 9. November 1989 und schließlich zum Zusammenbruch des politischen Systems der DDR führte. Die Bewegung nahm ihren Ausgang von Protesten gegen die Verfälschung der Ergebnisse der Kommunalwahlen, die am 7. Mai 1989 in der DDR stattgefunden hatten.

Während die damals einsetzende, fast panikartige Fluchtbewegung Zehntausende von DDR-Bürgern dazu brachte, das Land zu verlassen, um über Polen, die Tschechoslowakei und Ungarn in die Bundesrepublik zu gelangen, blieben die Bürgerrechtler bewußt im Land und verlangten Reformen. Dazu zählte vor allem die Abschaffung des Systems der Staatssicherheit (Stasi). Unterstützung erhielt die Bürgerrechtsbewegung von den Kirchen, vor allem von der evangelischen Kirche. Die katholische Kirche hatte zu dem Staat und der Gesellschaft der DDR stets eine betont distanzierte Haltung eingenommen. In den Kirchen fanden Friedensgebete statt, die nicht nur die eigenen Gemeindemitglieder ansprachen. Am bekanntesten wurden die Montagsgebete in der Leipziger Nikolai-Kirche. So formierte sich die Bürgerrechtsbewegung zunächst als Friedensbewegung im geschützten und scheinbar unpolitischen Raum der Kirchen. Hier entstand die politische Liturgie der abendlichen Friedensgebete, bei denen Kerzen aufgestellt und Texte verlesen wurden. Seit Anfang September schlossen sich daran die Demonstrationen an: Man verließ die Kirchen und begab sich auf die Straßen und Plätze.

Pfarrer und Geistliche spielten in der Bürgerrechtsbewegung eine teils aktive, teils passive Rolle. Sie brachten ihr Gemeindebewußtsein in die Bewegung ein und verloren dabei auch die andere Seite, die Staatsorgane, nicht aus dem Blick. In kritischen Situationen, wie beispielsweise bei den Leipziger Montagsdemonstrationen, versuchten die Kirchenvertreter zu verhandeln, um eine Eskalation von Gewalt zu verhindern. Als sich die Autorität der SED und der Staatsorgane aufzulösen begann, unterstützten Vertreter der beiden Kirchen das Zustandekommen der Politik des Runden Tischs. Diese Einrichtung ermöglichte es, daß das alte System fast schrittweise von der neuen Demokratie abgelöst wurde. Der Vorgang ist gelegentlich als „sanfte Revolution" bezeichnet worden[31]. Aus dem Engagement der Kirchenvertreter in der Oppositionsbewegung gingen später die Politiker Wolfgang Ullmann, Rainer Eppelmann, Joachim Gauck, Friedrich Schorlemmer und Richard Schröder hervor.

Am 12. September 1989 erschien der Gründungsaufruf der Bewegung „Demokratie jetzt", die der evangelischen Kirchen nahestand, und am 19. September der Aufruf zur Gründung des „Neuen Forums", das die größte und bedeutendste Oppositionsgruppe werden sollte. Der Aufruf forderte zum „demokratischen Dialog"

über die Aufgaben des Rechtsstaats, der Wirtschaft und der Kultur auf. Er verstand sich als eine politische Plattform für die ganze DDR und wandte sich an „Menschen aus allen Berufen, Lebenskreisen, Parteien und Gruppen". In Ostberlin wurde am 2. Oktober als weitere Oppositionsgruppe der „Demokratische Aufbruch" gegründet. Nachdem der Antrag des Neuen Forums auf Zulassung als Vereinigung wegen seines „staatsfeindlichen" und „illegalen" Charakters abgelehnt worden war, kam es in einer Reihe von Städten zu öffentlichen Demonstrationen, so in Leipzig am 29. September mit 5000 und am 2. Oktober mit 20000 Teilnehmern. Die Demonstrationen wurden gewaltsam aufgelöst.

Zur gleichen Zeit eskalierte die Fluchtbewegung. Die Regierung der DDR gab nach und gestattete am 1. Oktober den Transport von DDR-Flüchtlingen aus den deutschen Botschaften in Warschau und Prag in geschlossenen Sonderzügen nach Bayern durch das Gebiet der DDR. Bei den Feiern zum 40. Jahrestag der DDR am 7. Oktober spitzte sich die Konfrontation zwischen der Oppositionsbewegung und den Staatsspitzen weiter zu. Inzwischen hatten die Reformbewegungen in Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn erste Erfolge erzielt. Der gesamte Ostblock war in Bewegung geraten. Die Ereignisse in der DDR waren kein isolierter Vorgang. Störungen der Staatsfeiern am 7. Oktober lösten gewaltsame Gegenreaktionen aus. Dies wiederum feuerte die Protestbewegung an. Am 9. Oktober zogen im Anschuß an die Montagsgebete 70000 Menschen von vier Leipziger Kirchen aus durch die Innenstadt. Man skandierte: „Wir sind das Volk"[32].

Seit dem Oktober wurden die öffentlichen abendlichen Demonstrationen in den Städten zu einer ständigen Einrichtung, die sich noch über Wochen, ja Monate hinzog und die die Erosion der DDR beschleunigte. Am 18. Oktober trat Erich Honecker als Staatsratsvorsitzender zurück. Die Verunsicherung der Partei- und Staatsführung war offenkundig. Inzwischen breitete sich die Demonstrationsbewegung von den größeren Städten Leipzig, Ostberlin und Dresden auch auf die meisten Bezirksstädte wie Erfurt, Gera, Karl-Marx-Stadt (Chemnitz), Halle, Magdeburg, Potsdam und Rostock aus, und sie erreichte schließlich kleinere Städte vor allem im Süden, in Sachsen und in Thüringen. Seit Mitte Oktober wurde fast täglich in mehreren Städten demonstriert. Die Proteste und Aggressionen richteten sich zunehmend gegen die Staatssicherheit. Am 19. Oktober forderte der katholische Bischof von Berlin Georg Sterzinsky, umgehend freie Wahlen auszuschreiben, der Eisenacher Oberkirchenrat Martin Kirchner verlangte am 20. Oktober ein neues Wahlgesetz und ein Parteiengesetz für die DDR.

Am gleichen Tag forderten 50000 Demonstranten in der Dresdener Innenstadt nach einem Fürbittgottesdienst in der Kreuzkirche freie Wahlen[33]. 300000 Menschen beteiligten sich am 23. Oktober an der Montagsdemonstration in Leipzig. Das DDR-Fernsehen berichtete darüber. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte die Demonstrationsbewegung am Samstag, dem 4. November in Ostberlin. Die mitgeführten Transparente trugen gewitzte und ironische Losungen wie „Privile-

gien für alle", „Volksauge sei wachsam", „Pässe für alle – der SED den Laufpaß", „Rücktritt ist Fortschritt", die die Partei- und Staatsspitze der Lächerlichkeit preisgaben. Die Schlußveranstaltung auf dem Alexanderplatz, bei der neben den DDR-Schriftstellern Christa Wolf und Stefan Heym auch das Politbüro-Mitglied Günter Schabowski und der ehemalige Stasi-General Markus Wolf als Redner auftraten, zählte fast eine Million Teilnehmer und wurde im DDR-Fernsehen übertragen[34]. Am 7. November trat die Regierung der DDR, am 8. November das Politbüro der SED zurück. Am gleichen Tag wurde das Neue Forum als Vereinigung zugelassen.

Nach dem Fall der Mauer am 9. November und der Öffnung der Grenzen der DDR entwickelten sich die Demonstrationen in den Städten zu einem bis dahin noch nicht dagewesenen, groß angelegten nationalen Schauspiel. Die Opposition wurde zu einer Massenbewegung. Der anfängliche Ruf: „Wir sind das Volk" wurde zuerst in den sächsischen Städten und danach bald überall in den Ruf: „Wir sind ein Volk" umgewandelt[35]. Die Bürgerrechtsbewegung war eine Volksbewegung geworden. Die Erklärungen der Oppositionsgruppen nahmen festere politische Konturen an und verlangten jetzt die Demokratisierung des gesamten Staatswesens. Inzwischen war die Sozialdemokratische Partei (SDP) gegründet worden und die sogenannten Blockparteien CDU, LDPD, NDPD waren aus dem Parteienbündnis mit der SED ausgetreten, um sich als eigenständige und unabhängige Parteien zu organisieren.

Am 7. Dezember fand die erste Sitzung des „Runden Tischs" in Ostberlin statt. Ihm gehörten 33 Mitglieder der bisherigen Blockparteien und sieben der neuen Oppositionsgruppen an. Moderiert wurde der Runde Tisch von Vertretern der Kirche. Gleich auf der ersten Sitzung wurde die Auflösung des Staatssicherheitsdienstes beschlossen. Der zentrale Runde Tisch, der bis zum 12. März 1990 arbeitete, vereinbarte den Termin und die Regeln für die Neuwahlen zur Volkskammer, die am 18. März 1990 stattfinden sollten, und erarbeitete einen Verfassungsentwurf[36]. Man ging noch davon aus, daß die DDR weiterbestehen werde. Auch auf der Ebene der Kreise und Bezirke bildeten sich Runde Tische, die die Auflösung der örtlichen Staatssicherheitsämter kontrollierten.

Nachdem die immer lauter werdenden Forderungen nach einer Wiedervereinigung auch von westdeutschen Politikern aufgegriffen und sie der Kern einer Zehn-Punkte-Erklärung des Bundeskanzlers Helmut Kohl geworden waren, veränderte sich der Charakter der Bewegung in der DDR. Aus der Bürgerrechts- und Oppositionsbewegung wurde eine nationale Einigungsbewegung. Kurz vor Weihnachten war die Visa-Pflicht für DDR-Besucher aus Westdeutschland aufgehoben worden. Jetzt machten sich auch zahlreiche Westdeutsche auf den Weg, um die Städte der DDR zu besuchen. In der euphorischen Stimmung der Deutschen zur Jahreswende 1989/90 schien sich das Wort Willy Brandts einzulösen, daß jetzt zusammenwachse, was zusammengehöre.

Bereits der Wahlkampf zur Volkskammerwahl am 18. März hatte sich als Parteienwahlkampf gestaltet. Hauptredner auf den Wahlkampfkundgebungen waren die

westdeutschen Spitzenpolitiker. Damit deutete sich das Ende der Bürgerrechtsbewegung an. Bei einer Wahlbeteiligung von 93 Prozent entfielen auf das „bürgerliche" Parteienbündnis der „Allianz für Deutschland" aus CDU, DSU und „Demokratischer Auftrag" (DA) 48 Prozent, auf die SPD 22 Prozent, auf die PDS 16 Prozent und auf die Liberalen fünf Prozent der Stimmen. Das „Bündnis 90", dem sich die meisten Akteure der Bürgerrechtsbewegung angeschlossen hatten, erhielt nur knapp drei Prozent der Stimmen.

Am 6. Mai, ein Jahr nach den Kommunalwahlen der DDR vom Mai 1989, deren Manipulation die Bürgerrechtsbewegung ausgelöst hatte, wurden erstmals die Bürgermeister, Landräte und die Vertretungen der Städte, Gemeinden und Kreise in freien Wahlen gewählt. Jetzt zogen die Parteien auch in die kommunalen Parlamente der DDR ein. Gruppen und Kandidaten aus der Bürgerrechtsbewegung konnten lediglich Einzelerfolge in mehreren Städten und Kreisen verbuchen. Mit dem Einzug der Parteiendemokratie in die Rathäuser war die Bürgerrechtsbewegung der DDR nach einem Jahr beendet. Westdeutsche Kommunalpolitiker nahmen Kontakt mit den Städten und Kreisen in der DDR auf. Man vereinbarte Städtepartnerschaften. In den folgenden Jahren unterstützten die westdeutschen Kommunen die ostdeutschen Kommunen bei dem Wiederaufbau der kommunalen Selbstverwaltung.

Die aus den Volkskammerwahlen hervorgegangene demokratische Regierung der DDR handelte mit der Bonner Bundesregierung den Einigungsvertrag aus. Der Zwei-plus-Vier-Vertrag sicherte die Zustimmung der ehemaligen Siegermächte zu der deutschen Wiedervereinigung, die am 3. Oktober 1990 Wirklichkeit wurde.

Deutsche Revolutionen und Verfassungen 1848/49 – 1918/19 – 1949 – 1989/90

Durch die liberalen, demokratischen, nationalen und idealistischen Momente, die in der „sanften" Revolution der DDR vorherrschten, hatte die Revolution von 1989/90 manches mit der deutschen Revolution von 1848/49 gemeinsam. Der zivilgesellschaftliche Ansatz, der für die Bürgerrechtsbewegung der DDR wie übrigens für die gesamte Bewegung in Osteuropa charakteristisch war[37], zeigt durchaus Parallelen zu den monatelangen Grundrechtsdebatten der Frankfurter Paulskirchenversammlung 1848[38]. Erst die Wirkungsmacht der deutschnationalen Geschichtsschreibung hat diese Tatsache aus dem Geschichtsbewußtsein späterer Generationen verdrängt. Die von der Frankfurter Nationalversammlung erarbeitete Verfassung schuf erstmals die Grundlagen für eine moderne Zivilgesellschaft in Deutschland, die in den neuen Nationalstaat eingebracht werden sollte. Die Realisierung der Frankfurter Verfassung scheiterte an dem Widerstand der Fürsten und Höfe, vor allem Preußens.

Die Vorstellung eines Nationalstaats, wie er 1871 in der Reichsgründung Wirklichkeit wurde, geht ursprünglich auf die Vorarbeit der Frankfurter Nationalver-

sammlung zurück. Ohne die Vorleistungen der Paulskirche wäre die spätere Bismarcksche Reichsgründung von 1871 wohl kaum denkbar und machbar gewesen. Es war übrigens Gabriel Riesser gewesen, der zum Abschluß der entscheidenden Debatte der Paulskirche im März 1849 ein leidenschaftliches Plädoyer für die „kleindeutsche Lösung" gehalten hatte, d.h. für ein Reich von 32 Millionen (ohne Österreich) mit einem preußischen Kaiser an der Spitze[39]. Der jüdische Anwalt aus Hamburg hatte seit 20 Jahren für die Gleichberechtigung der Juden gekämpft. In der Grundrechtsdebatte der Paulskirche war es ihm gelungen, eine überwältigende Mehrheit für die Gleichberechtigung der Juden zu gewinnen[40]. Die Nationalversammlung wählte ihn zu ihrem Vizepräsidenten.

Der demokratische Nationalstaat kam allerdings erst mit der Weimarer Verfassung von 1919 zustande. Die Weimarer Nationalversammlung, die aus der zweiten deutschen Revolution, der Revolution von 1918/19 nach dem Zusammenbruch des deutschen Kaiserreichs am Ende des Ersten Weltkriegs hervorging, führte das allgemeine Wahlrecht für Männer und Frauen im Reich, in den Ländern und in den Gemeinden ein. Erst jetzt wurde aus dem Bismarckreich eine parlamentarische Demokratie[41]. Hugo Preuß, der den Entwurf der Weimarer Verfassung schuf, war sich der Tradition der Paulskirche durchaus bewußt.

Das Grundgesetz von 1949 knüpfte sowohl an die Tradition der Frankfurter wie der Weimarer Verfassung an und führte sie fort[42]. Die Erfahrungen der Gefährdung der Demokratie, wie man sie in den letzten Jahren der Weimarer Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus gemacht hatte, flossen in das Grundgesetz ein, das ein „Provisorium" schuf, aber grundsätzlich die nationale, liberale und demokratische Tradition von 1849 und 1919 fortsetzen wollte. Verwirklicht wurde dieses Ziel erst nach dem Zusammenbruch der DDR 1989/90. Das geeinte Deutschland wurde eine nationale Demokratie, die der der USA, Großbritanniens, Frankreichs und anderer westlicher Länder vergleichbar ist.

Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit des nationalsozialistischen Herrschaftssystems und – auf einer anderen Ebene – später mit der der DDR-Herrschaft hat dazu geführt, daß die jüngsten Vergangenheiten im historischen Bewußtsein derart dominant wurden, daß andere, liberale und demokratische Traditionen der deutschen Geschichte kaum noch als real wahrgenommen wurden. Dazu trug indirekt auch die breite Medienpräsenz der Zeitgeschichte bei. Für viele ist „deutsche Geschichte" fast gleichbedeutend mit Zeitgeschichte.

Glücklicherweise hat es der historische Zufall gefügt, daß Frankfurt, der Sitz der ersten Nationalversammlung, in Westdeutschland liegt und Weimar, der Sitz der zweiten, in Ostdeutschland, so daß sowohl der Westen wie der Osten Deutschlands einen Geburtsort der nationalen Demokratie vorzeigen können, wobei die jeweilige „Geburt der Demokratie" nicht nur vor dem Jahr 1949 lag, sondern, was in diesem Zusammenhang vielleicht noch schwerer wiegt, auch vor dem Jahr 1933. Denn es ist nicht so, daß die gesamte deutsche Geschichte gleichsam auf Hitler zugelaufen ist.

Auch in Deutschland gibt es demokratische Traditionen, für die symbolisch Orte wie Frankfurt und Weimar und schließlich auch Berlin stehen können. Das ist nicht triumphalistisch zu verstehen. So steht Berlin nicht nur für die deutsche Demokratie nach der Wiedervereinigung, sondern auch für den Untergang des Dritten Reichs und den der DDR. Der symbolische Tag des 9. November der Jahre 1918, 1923, 1938 und 1989 erinnert daran.

Nationale Traditionen?

Der Rückblick auf die deutsche Verfassungstradition wirft allerdings auch eine Frage auf, mit der bereits die Abgeordneten der Paulskirche 1848/49 konfrontiert wurden: Was ist eigentlich Deutschland? Es ist erstaunlich, wie unbefangen manchmal „die deutsche Geschichte" des 19. und 20. Jahrhunderts behandelt wird, ohne über diese Frage nachzudenken. Paragraph 1 der Frankfurter Reichsverfassung vom 28. März 1849 beantwortete die Frage nach dem Reichsgebiet mit einem einzigen Satz: „Das Deutsche Reich besteht aus dem Gebiet des bisherigen Deutschen Bundes." Darin war Österreich noch eingeschlossen. Seitdem begann ein langer Prozeß, der das Reichsgebiet von Etappe zu Etappe verkleinerte. Die Bismarcksche Reichsverfassung von 1871 schloß Österreich aus. Die Weimarer Nationalversammlung ratifizierte den Versailler Friedensvertrag von 1919, durch den das Reichsgebiet im Osten um Teile Preußens in Schlesien, Ost- und Westpreußen, Posen und Pommern und im Westen um Elsaß/Lothringen, das nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 von Deutschland annektiert worden war, verkleinert wurde. Der Zweite Weltkrieg brachte die Auflösung Preußens, den Verlust sämtlicher Gebiete östlich der Oder-Neiße-Linie und führte zur Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus diesen Gebieten. Zudem gab es von 1949 bis 1990 zwei deutsche Staaten im Gebiet des früheren Deutschen Reichs. Das war die Erblast, die die Bundesrepublik bei der deutschen Einigung 1990 übernommen hat.

Die Grenzveränderungen verweisen auf die gewaltigen inneren und äußeren Zerstörungen, die zwischen 1933 und 1945 in Deutschland und Europa geschehen waren. Eine endgültige und dauerhafte Lösung der Grenzen Deutschlands wurde erst mit dem Zwei-plus-Vier-Vertrag zwischen der Bundesrepublik, der DDR, Frankreich, der UdSSR, Großbritannien und den USA vom 12. September 1990 gefunden. Artikel 1 dieses Vertrags lautet:

„Das vereinte Deutschland wird die Gebiete der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik und ganz Berlins umfassen. Seine Außengrenzen werden die Grenzen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik sein und werden am Tage des Inkrafttretens dieses Vertrags endgültig sein. Die Bestätigung des endgültigen Charakters der Grenzen des vereinten Deutschland ist ein wesentlicher Bestandteil der Friedensordnung in Europa."

So wurde die Frage: „Was ist Deutschland?", die sich bereits den Abgeordneten der Paulskirche gestellt hatte und die immer zugleich eine europäische Frage war, erst nach fast 150 Jahren deutscher Geschichte beantwortet. Der 3. Oktober 1990 symbolisiert nicht nur eine nationale Vergangenheit, sondern auch eine europäische Zukunft.

Es gibt noch ein weiteres Moment in der Bewegung, die zum Zusammenbruch der DDR führte, das auf ältere deutsche Traditionen verweist. Es handelt sich dabei um die Tradition der Städte[43]. Alle ostdeutschen Städte, die Zentren der revolutionären Bewegung wurden, wie Leipzig, Dresden, Erfurt, Magdeburg, Halle, Rostock und Stralsund sind alte deutsche Städte, deren Geschichte bis in das Mittelalter zurückgeht. Seit der Zeit Luthers waren sie auch Zentren der Reformation in Deutschland. Die ostdeutschen Städte haben über die Jahrhunderte hinweg bei allen Spannungen, die es auch gab, die Nähe von städtischer und kirchlicher Gemeinde gepflegt. Obwohl die Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung heute nicht mehr kirchlich gebunden ist, so war es doch auffallend, welche herausragende Rolle die Pastoren weniger als Initiatoren, sondern eher als Vermittler, in der Bewegung spielten, die zum Zusammenbruch der DDR führte.

Auch hier gibt es historische Bezüge. Die Kirchen waren in Deutschland traditionell volksverbundener als der Staat. Die einzigen Gelegenheiten, bei denen in Deutschland über die Jahrhunderte hinweg das Volk regelmäßig zusammenkam, waren die kirchlichen Gottesdienste an den Sonn- und Feiertagen. Um sich das anschaulich vorstellen zu können, braucht man nur einen Blick in alte Kirchengesangsbücher zu werfen, die heute häufig auf den Flohmärkten auftauchen. Die Kirchengemeinde begleitete das private und familiäre Leben der Deutschen von der Geburt bis zum Tod, ja selbst noch nach dem Tod durch die Errichtung und Pflege der Kirchhöfe[44]. Die Zeiten der engen Verbindung von städtischer und kirchlicher Gemeinschaft sind vergangen. Aber sie haben Spuren hinterlassen: Sie wurden wieder sichtbar, als die DDR zusammenbrach.

Noch heute erinnern alte Rathäuser und alte Kirchengebäude in unseren Städten an vorstaatliche Zeiten in Deutschland. Denn Städte und Kirchen gab es in Deutschland schon Jahrhunderte vor der Bismarckschen Reichsgründung von 1871, also vor der Schaffung eines deutschen Nationalstaats[45]. Im Mittelalter war die lateinische Bezeichnung für Stadt, „civitas", gleichbedeutend mit „Staat". Man kann deshalb sagen: „Staat kommt von Stadt". In den mittelalterlichen Städten finden sich die Anfänge der modernen Zivilgesellschaft[46]. Das läßt sich gerade an der Geschichte der deutschen Städte verfolgen. Andererseits sind die Städte keine deutschen Erfindungen, sondern Einrichtungen, die die gesamte europäische Gesellschaft seit dem Mittelalter prägen. Die Anfänge mancher europäischer Städte gehen bis in die Antike zurück. Das Europa der Städte, das ja alle Epochen, Kriege und Revolutionen überlebt hat, ist älter als das Europa der Nationalstaaten.

Andererseits hat Larry Siedentop in seinem Buch „Demokratie in Europa" eine

Entwicklung aufgezeigt, die von der Stadt des Mittelalters zu dem modernen europäischen Nationalstaat führt:

„Der europäische Nationalstaat, wie er sich in der frühmodernen Ära entwickelte, wurde zum lebendigen Vermächtnis der besonderen Merkmale der mittelalterlichen Stadt – er bewahrte die egalitären Normen, die für die Stadt von Anfang an galten, und wurde zum Instrument ihrer allgemeinen Durchsetzung innerhalb der Gesamtgesellschaft."[47]

An diesem Vorgang konnte Deutschland nur begrenzt partizipieren. Immerhin ging in alten Reichsstädten wie Frankfurt, Nürnberg, Augsburg, Regensburg, Köln, Hamburg und Dortmund zumindest die Erinnerung an die reichsstädtische Tradition bürgerschaftlicher Selbstverwaltung nie ganz verloren[48].

Bereits in den Illustrationen der Schedelschen Weltchronik von 1494 bilden die Städte den Mittelpunkt Deutschlands und Europas. Städte haben auch in späteren Epochen immer wieder eine zentrale Rolle gespielt, so in der Zeit der Reformation, in der deutschen Revolution von 1848 und in der deutschen Revolution von 1918. Dabei gab es durch die Jahrhunderte häufig ein gespanntes Verhältnis zwischen Hof und Stadt, jedenfalls bis 1918, als mit dem Sturz der Monarchien auch die über 1000 Jahre bestehende Herrschaft der Höfe in Deutschland endete[49].

Es gab auch die Zeiten des städtischen Niedergangs, etwa in Kriegszeiten, vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Ersten und zum Zweiten Weltkrieg, der mit der Bombardierung und Zerstörung zahlreicher Städte endete. Und es gab Zeiten, in denen das zivilgesellschaftliche Leben der Städte und die Selbstverwaltung der Gemeinden eingeschränkt oder sogar unterdrückt wurde, so in den absolutistisch regierten deutschen Ländern, am massivsten in der Zeit des Nationalsozialismus und eben auch in der Zeit der DDR. Die Ausschaltung der Juden aus dem wirtschaftlichen und öffentlichen Leben verstieß gegen elementare Bürgerrechte, die im 19. Jahrhundert erkämpft worden waren. Wolfgang Böckenförde hat dies als „Bürgerverrat" beschrieben[50].

Der Zusammenbruch der DDR erinnert daran, die Städte und Gemeinden mehr als bisher in die Zentren der deutschen Geschichte zu rücken. Mit dem Aufstand der Bevölkerung der DDR 1989/90 standen plötzlich wieder die Städte im Mittelpunkt der Nation. Da die Rathäuser den Bürgern verschlossen waren, entdeckte man den alternativen, den zweiten Mittelpunkt der alten deutschen Städte: die Kirchen. Über die dort gehaltenen Predigten, Gebete, Versammlungen und Beratungen bereitete sich aus dem Innern der Städte der Umsturz vor. Als man schließlich die Kirchen verließ und auf die Straßen und Plätze ging, brach die DDR wie ein Kartenhaus zusammen[51].

Die Bürgerrechtsbewegung kam aus den Städten, und sie entstand zunächst aus einem Protest gegen die Manipulation von Kommunalwahlen. Sie war eine städtische Bewegung, ebenso wie jene Bewegung, die 70 Jahre zuvor 1918/19 zum Zusammenbruch des Kaiserreichs geführt hatte. Gemeinsam ist beiden Bewegungen

von 1918/19 und 1989/90 der städtische Charakter und schließlich auch: der Erfolg. In beiden Fällen formierte sich in den Städten die Nation, und sie brachte den politischen Überbau zu Fall. Historisch jedenfalls kann man den Zusammenbruch der DDR nicht allein aus den momentanen Ereignissen erklären. Es waren die Städte, in denen die Nation über die geschichtlichen Brüche hinweg im allgemeinen Bewußtsein unmittelbar präsent geblieben war.

Hier in den Städten spielt sich der Alltag der Nation ab, der bei allen Unterschieden in den jeweiligen Lebensverhältnissen überall ähnlich ist, im Guten wie im Schlechten. Eine Nation ist nicht nur eine Volkswirtschaft. Sie lebt auch von gemeinsamen und konkurrierenden Vorstellungen, Wertungen und Imaginationen. Eben das macht ihre Urbanität aus. Die Pläne der Städte erinnern schon rein äußerlich an eine lange Vergangenheit. Mehr noch als künstlich geschaffene Denkmäler sind die Städte selbst gleichsam lebende Denkmäler, Gedenkstätten und Museen, die an die deutsche Geschichte mit all ihren Brüchen erinnern, an ihre Leistungen und Fehlleistungen, auch an die Verbrechen der NS-Zeit und die Leiden, die diese mit sich brachten. So sah es bereits der junge britische Offizier Arthur Dickens 1945 bei seinem Gang durch die zerstörte Stadt Lübeck.

ANMERKUNGEN

[1] Lübeck 1945. Tagebuchaufzeichnungen von Arthur Geoffrey Dickens, hg. v. G. Meyer (Lübeck 1986) 70f. Dickens' Buch erschien 1947 in dem Londoner Verlag Victor Gollancz unter dem Titel „Lübeck Diary".

[2] A. G. Dickens, The German Nation and Martin Luther (London 1974).

[3] W. G. Sebald, Luftkrieg u. Literatur (München 1999); G. Grass, Im Krebsgang (Göttingen 2002); J. Friedrich, Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945 (München 2002). – Zur Diskussion über das Buch von Jörg Friedrichs vgl. A. von Müller, Volk der Täter, Volk der Opfer. Deutschland auf dem Weg der Selbstversöhnung: Was haben die Erinnerung an den Bombenkrieg, ein Zentrum gegen die Vertreibung und die Reform des Sozialstaates miteinander zu tun?, in: Die Zeit, 23.10.2003; B. Ulrich, Alle Deutschen werden Brüder. Notwendig oder heikel. Das Volk versöhnt sich mit seinen Vergangenheiten – weil die Zukunft zum großen Streitfall wird, in: ebd., 30.10.2003.

[4] U. Timm, Am Beispiel meines Bruders (Köln 2003); U. Hahn, Unscharfe Bilder, (München 2003).

[5] Vgl. das Kapitel The German Revolution 1989–90, in: W. Carr, A History of Germany 1815–1990 (London 1991) 393–402. – Carr war wie Dickens in der britischen Besatzungsarmee in Deutschland eingesetzt gewesen und interessierte sich seit jener Zeit für die deutsche Geschichte.

[6] Vgl. P. Glotz, Der Irrweg des Nationalstaats (Stuttgart 1990); D. Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa (München 2000).

[7] L. Greenfeld, Five Roads to Modernity (Cambridge, Mass. 1992).

[8] H. Schulze, Staat u. Nation in der europäischen Geschichte (München 1999) 318–341.

[9] H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949 (München 2003).

[10] Vgl. A. Assmann, Erinnerungsräume. Formen u. Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (München 1999); Geschichtskultur in der Zweiten Moderne, hg. v. R. Beier (Frankfurt 2000).

[11] Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bde., hg. v. E. François u. H. Schulze (München 2001).

[12] M. Fulbrook, A Concise History of Germany (Cambridge 1990); J. Rovan, Geschichte der Deutschen. Von ihren Ursprüngen bis heute (München 1995); H. Schulze, Kleine deutsche Geschichte (München 1996).

[13] E. Wolfrum, Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung (Göttingen 2002); U. Schlie, Die Nation erinnert sich. Die Denkmäler der Deutschen (München 2002).

[14] Vgl. U. Heinemann, Die verdrängte Niederlage. Politische Öffentlichkeit u. Kriegsschuldfrage in der Weimarer Republik (Göttingen 1983); Deutsche Erinnerungsorte (A. 11) Bd. 1, 407–421.
[15] K. Schwabe, Deutsche Revolution u. Wilson-Frieden. Die amerikanische u. deutsche Friedensstrategie zwischen Ideologie u. Machtpolitik 1918/19 (Düsseldorf 1971).
[16] W. Ribhegge, Frieden für Europa. Die Politik der deutschen Reichstagsmehrheit 1917/18 (Essen 1988).
[17] Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919, hg. v. E. Heilfron, Bd. 7 (Berlin 1920) 148–156.
[18] Vgl. K. Epstein, Matthias Erzberger u. das Dilemma der deutschen Demokratie (Frankfurt 1976) 287–368.
[19] Heilfron, Bd. 7 (A. 17) 157–199, 370f.
[20] Ebd. 163.
[21] Ebd. 196 f. – Vgl. W. Ribhegge, Konservative Politik in Deutschland. Von der Französichen Revolution bis zur Gegenwart (Darmstadt 1989) 179–181.
[22] A. Thimme, Flucht in den Mythos. Die Deutschnationale Volkspartei u. die Niederlage von 1918 (Göttingen 1969).
[23] Die Rede Erzbergers vom 25. Juli 1919 ist auch nicht in der dreibändigen Taschenbuchausgabe deutscher Parlamentsdebatten enthalten, die 1970/71 im Fischer Taschenbuch Verlag herauskam (Deutsche Parlamentsdebatten, Bd. 1: 1871–1918, hg. v. A. Kuhn. Vorwort G. W. Heinemann; Bd. 2: 1919–1933, hg. v. D. Junker. Vorwort G. Mann; Bd. 3: 1949–1970, hg. v. E. Jäckel. Vorwort G. Grass, Frankfurt 1970 f.).
[24] Vgl. W. Ribhegge, Die Anfänge der kommunalen Demokratie in Düsseldorf. Die Stadtverordnetenversammlung im Nachkriegsjahr 1919, in: Düsseldorfer Jahrbuch 1985, 133–164.
[25] „Der Bevölkerung". Aufsätze u. Dokumente zur Debatte um das Reichstagsprojekt von Hans Haacke, hg. M. Diers und K. König (Köln 2000).
[26] Fragen an die deutsche Geschichte. Ideen, Kräfte, Entscheidungen von 1800 bis zur Gegenwart, Historische Ausstellung im Reichstagsgebäude Berlin. Katalog, 3. erw. Auflage (Bonn 1977); 19. Auflage: Fragen an die deutsche Geschichte: Wege zur parlamentarischen Demokratie. Historische Ausstellung im Deutschen Dom (Bonn 1996).
[27] Vgl. A. Dorpalen, German History in Marxist Perspective. The East German Approach (London 1985).
[28] T. Garton Ash, Im Namen Europas. Deutschland u. der geteilte Kontinent (München 1993) 553–602 („Europäische Antworten").
[29] H. A. Winkler, Der lange Weg nach Westen, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reichs bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bd. 2: Deutsche Geschichte vom ‚Dritten Reich' bis zur Wiedervereinigung (München 2002).
[30] W. Ribhegge, German or European Identity? Luther and Erasmus in Nineteenth- and Twentieth-Century German Cultural History and Historiography, in: Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World Since 1500. Selected Papers from the Conference „The Fragile Tradition", Cambridge 2002, Bd. 1, hg. v. Ch. Emden u. D. Midgley (Oxford 2004) 139–163.
[31] H.-J. Sievers, Stundenbuch einer deutschen Revolution. Die Leipziger Kirchen im Oktober 1989 (Göttingen 1991); G. Rein, Die protestantische Revolution 1987–1990. Ein deutsches Lesebuch (Berlin 1990); Protestantische Revolution? Kirche u. Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische u. historische Kriterien. Vorträge u. Diskussionen eines Kolloquiums in München 26.–28.3.1992, hg. v. T. Rendtorff (Göttingen 1993).
[32] H. Bahrmann u. Ch. Links, Die Ereignisse in der DDR zwischen 7. Oktober 1989 u. 18. März 1990 (Berlin 1999) 20.
[33] Ebd. 38–40.
[34] Ebd. 15–70.
[35] „Wir sind das Volk!": Flugschriften, Aufrufe u. Texte einer deutschen Revolution, hg. v. Ch. Schüddekopf (Reinbek 1990).
[36] W. Ullmann, Vorschule der Demokratie: Kirche u. Runder Tisch (Berlin 1990); Der Runde Tisch: Konkursverwalter des „realen" Sozialismus. Analyse Vergleich des Wirkens Runder Tische in Europa, hg. v. R. Weiß u. M. Heinrich (Köln 1991); U. Thaysen, Der Runde Tisch oder wo blieb das Volk? Der Weg der DDR in die Demokratie (Opladen 1990); Der Zentrale Runde Tisch der DDR. Wortprotokoll u. Dokumente, hg. v. U. Thaysen (Opladen 2000) (Bd. 1: Aufbruch, Bd. 2: Umbruch, Bd. 3: Neuer Machtkampf, Bd. 4: Identitätsfindung?, Bd. 5: Dokumente); K. Timmer, Vom Aufbruch zum Umbruch. Die Bürgerbewegung in der DDR 1989 (Göttingen 2000).
[37] M. Hildermeier u.a., Europäische Zivilgesellschaft in Ost u. West. Begriffe, Geschichte, Chancen (Frankfurt 2000).
[38] 1848. Aufbruch zur Freiheit. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums und der Schirn Kunsthalle Frankfurt zum150jährigen Jubiläum der Revolution von 1848/49, hg. v. L. Gall (Berlin 1998); Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche. Eine Dokumentation, hg. v. H. Scholler (Darmstadt 1973); F. Eyck, Deutschlands große Hoff-

nung. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 (München 1973) 247–291; W. Ribhegge, Das Parlament als Nation. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 (Düsseldorf 1998) 50-82.

[39] Ribhegge (A. 38) 139–141; A. Elon, Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche 1743–1933 (München 2002) 179.

[40] Ribhegge (A. 38) 76f.

[41] W. Ribhegge, Von Potsdam nach Weimar. Die deutsche Nationalversammlung 1919, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 42 (1995) 736–743.

[42] Ders., Das Grundgesetz in der deutschen Verfassungstradition: 1849–1919-1949-1989, in: Geschichte, Politik u. ihre Didaktik. Zeitschrift für historisch-politische Bildung 28 (2000), Heft 2/2, 90–102.

[43] Ders., Stadt u. Nation in Deutschland vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Die Entstehung der Zivilgesellschaft aus der Tradition der Städte (Münster 2002).

[44] Vgl. G. A. Craig, Über die Deutschen (München 1982) 95–118 („Religion").

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

[46] H. Mendras, L'Europe des Européens. Sociologie de l'Europe occidentale (Paris 1997) 38f.; L. Siedentop, Demokratie in Europa (Stuttgart 2002) 242–247.

[47] Siedentop (A. 46) 246f.

[48] Versuch über die Verfassung der Kaiserlichen u. des heil. röm. Reichs freyen Stadt Dortmund von Arn(old) Mallinckrodt, Doctor der Rechte und Mitglied des Raths, 2 Bde. (Dortmund 1795).

[49] Vgl. P. Blickle, Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland (München 2003).

[50] W. Böckenförde, Die Verfolgung der deutschen Juden als Bürgerverrat, in: Merkur 51 (1997) 165–176.

[51] St. Schnitzler, Der Umbruch in der DDR auf kommunalpolitischer Ebene. Eine empirische Studie zum Demokratisierungsprozeß von 1989/90 in der Stadt Erfurt (Göttingen 1996); H. Zwahr, Ende einer Selbstzerstörung. Leipzig u. die Revolution in der DDR (Göttingen 1993).

Josef Meyer zu Schlochtern

Der Bildhauer Franz Bernhard

Zeichensuche zwischen Figur und Abstraktion

„Alle Kultur und Kunst", behauptet Immanuel Kant in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", seien „Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren"; erst eine der Natur „abgedrungene Kunst" könne die Anlagen der Natur weiter entfalten[1]. Dies trifft analog in einem doppelten Sinn auf den Bildhauer und Zeichner Franz Bernhard zu: Seine Werke sind der Formlosigkeit abgerungen; sie disziplinieren sprödes und widerständiges Material wie Holz und Eisen zu zeichenhaften Gebilden, die er „anthropomorphe Zeichen" nennt. „Ungesellig" nimmt sich diese Künstler-Existenz aber auch in ihrer Distanz zur Geschäftigkeit des Kunstbetriebs aus: Bernhard und seine Frau leben und arbeiten zurückgezogen auf einem kleinen bäuerlichen Anwesen in dem Dorf Jockgrim in der Nähe von Karlsruhe. Friedhelm Mennekes, Leiter der Kunststation St. Peter in Köln, vergleicht diese Abgeschiedenheit in einem lesenswerten Interview mit der Sonderwelt eines Klosters, allerdings mit dem Unterschied, daß Meditation, Askese und Lebensdisziplin hier ganz der Kunst gewidmet sind[2]. Aber es herrscht keine strenge Klausur: Dem Kunstinteressierten öffnen sich gastfreundlich die Türen, und er erhält großzügig Einblick, wo und wie seit über 30 Jahren die Plastiken und Zeichnungen dieses Künstlers entstehen. Zudem finden diese „Früchte der Ungeselligkeit" in der Öffentlichkeit zunehmend mehr Anerkennung und Interesse – über die Grenzen der Kunst-Zirkel hinaus und bis in die Räume der Kirche hinein, wie die in steter Regelmäßigkeit stattfindenden Ausstellungen und die öffentlichen Arbeiten dieses Künstlers zeigen, den Kunstkritiker und Fachwissenschaftler inzwischen „zu den bedeutendsten deutschen Bildhauern der Gegenwart" zählen[3].

Franz Bernhard, dessen Werk diese hohe Reputation attestiert wird, stammt aus Neuhäuser (Südböhmen) im heutigen Tschechien; im Januar 2004 hat er sein 70. Lebensjahr vollendet. 1946 siedelte seine Familie nach Siegelsbach bei Heilbronn über. Er besuchte als Internatsschüler das damals bekannte kirchliche humanistische Gymnasium in Königstein/Taunus. Von 1959 bis 1966 studierte er an der Kunstakademie Karlsruhe Bildhauerei bei Wilhelm Loth, der zu seinem wichtigsten Lehrer wurde. Schon früh entwickelte er dort die ersten Ansätze der für ihn charakteristischen Formensprache. Sein Werk wurde mit namhaften Kunstpreisen ausgezeichnet: Als junger Künstler erhielt er das Villa Romana- und das Villa Mas-

simo-Stipendium, später unter anderem den Lovis-Corinth-Preis und den Kunstpreis von Rheinland-Pfalz. Die wichtigsten deutschen Museen und Sammlungen zeitgenössischer Plastik besitzen Werke aus seiner Hand. Während der 80er und 90er Jahre konnte er mehrfach öffentliche Wettbewerbe für sich entscheiden; eine stattliche Anzahl von Großplastiken steht heute an zentralen Stellen im öffentlichen Raum, zum Beispiel vor der Deutschen Botschaft in Moskau, bei der Europäischen Union in Brüssel oder vor dem Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung in Berlin. Sein gesamtes plastisches Werk ist in sorgfältig geführten Werkverzeichnissen übersichtlich erfaßt[4], und mehrere Ausstellungskataloge informieren über seine Zeichnungen und Radierungen[5]. Die umfangreichste Sammlung seiner Arbeiten befindet sich im Besitz des Morat-Instituts in Freiburg; dieser „Morat-Block" wurde jüngst in sechs deutschen Museen gezeigt und ist in einem ausgezeichneten Katalog dokumentiert[6]. Zu den vielen Ausstellungen ist eine stattliche Anzahl von Katalogen entstanden, und immer häufiger befassen sich kunstkritische und kunstwissenschaftliche Schriften mit seinem Werk[7].

Aus theologischer und kirchlicher Sicht ist das Werk dieses Künstlers außerdem von Interesse, weil es exemplarisch aufzeigt, daß die oft beklagte *Kluft zwischen Kunst und Kirche* überbrückt werden kann. Diese Entfremdung dauert trotz aller Dialog-Bemühungen an; viele Künstler der Gegenwart fürchten im Blick auf Themen und Orte der Kirche um ihre „Autonomie", viele Theologen wollen die bildende Kunst noch immer nur für die Darstellung von Glaubensinhalten in Dienst nehmen und die Eigenständigkeit der Kunst begrenzen. Auch Franz Bernhard ist in diesem Sinn ein autonomer Künstler, aber sein Werk setzt Einsichten frei, die einen Brückenschlag über die genannte Kluft ermöglichen. Im folgenden möchte ich aufzeigen, wie seine „anthropomorphen Zeichen" diese Vermittlung leisten[8]. In dieser Absicht wird zunächst an einigen exemplarischen, hier abgebildeten Arbeiten aus den Werkbereichen Plastik, Großplastik und Zeichnung dargelegt, wie sich diese „anthropomorphen Zeichen" in Form und Inhalt konstituieren. Abschließend wird an der von Bernhard für eine Kirche geschaffenen Plastik „Corpus" gezeigt, wie ein „autonomes Werk" in einen Dialog mit einem Sakralraum eintreten kann, ohne darum die eigene Autonomie zu verlieren.

Kein Abbild, sondern „etwas wie ein anthropomorphes Zeichen"

Die Skulpturen und Zeichnungen von Franz Bernhard werden in ihrem formalen Zuschnitt häufig als abstrahierende Darstellungen der menschlichen Figur oder als Anspielungen auf Formen archaischer Gerätschaften wahrgenommen. Die menschliche Figur ist in der Tat das zentrale Thema und der wichtigste Bezugspunkt seiner Formfindungen, aber gerade nicht als Darstellung, nicht als mimetische Wiedergabe, sondern als Entwurf autonomer Formen, die *in ihrer Eigenständigkeit* auf die

menschliche Figur bezogen sind. Die Architektur seiner Skulpturen wird ganz von ihren Proportionen, Winkeln und Maßen bestimmt. Erst in dieser Eigenständigkeit einer autonomen Form rufen die Plastiken die Vorstellung der Menschengestalt auf. Diesen Anspruch auf Autonomie der Form erhebt Bernhard mit großer Entschiedenheit:

„Ausgangspunkt meiner ‚Figuren' ist der Mensch. Es geht mir nicht um das Erarbeiten eines ‚Abbildes', sondern um die Realisation eines ‚Bildes'. Das Abbild ist ganz vom Vorbild abhängig und an ihm meßbar … Das Bild lebt aus sich selbst. Das Abbild beruft sich auf seine Ähnlichkeit mit dem Vorbild. Das Bild ist – dinghaft – autonom." [9]

Die so beanspruchte Eigenständigkeit der „Bilder" hat zur Konsequenz, daß sich ihre Wahrnehmung, ihr Bedeutungspotential und ihre Qualität nicht am Urbild, sondern an ihrer Form entscheidet: „Form ist alles: die Aufteilung des Raumes, die Beziehung der verschiedenen Massen zueinander, die Bewegung, die als belebendes Moment die Figur durchzieht und sie trägt." [10] Um die Plastiken Bernhards zu verstehen, muß man sie also als Zeichen im Zwischenbereich von Figur und gegenstandsfreier Abstraktion wahrnehmen. Nicht in der Weise der Abbildung, sondern als eigenständige Formen erheben sie den Anspruch, „Bilder" zu sein.

Auf diese Differenz zwischen einem eigenständigen Bild und einem nachahmenden Abbild hebt Franz Bernhard ab, wenn er seine Skulpturen als *anthropomorphe Zeichen* bestimmt: „Der Mensch ist Ausgangspunkt, Stimulans und Ziel meiner Arbeit. Ich strebe kein naturgetreues Abbild an, sondern etwas wie ein anthropomorphes Zeichen." [11] Freilich beinhaltet auch der Begriff des Zeichens eine Beziehung zum Bezeichneten, aber Bernhard will seine „Zeichen" so verstanden wissen, daß sie *kraft ihrer eigenen Beschaffenheit* zu menschenförmigen Objekten werden; als anthropomorphe, menschengestaltige Gebilde werden sie zu Zeichen für den Menschen.

Auch die Kennzeichnung „anthropomorph" hebt die Differenz im „Zeichen" gegenüber einer darstellenden Abbild-Relation hervor. Religionsgeschichtlich wird die Darstellung Gottes bzw. der Götter in Menschengestalt als „anthropomorph" – „menschengestaltig" bezeichnet; der Begriff stammt aus der Tradition der Mythen- und Religionskritik. Bereits einige griechische Philosophen kritisieren die Mythen, denn diese würden den Göttern menschliche Verhaltensweisen unterstellen. Die Religionskritik der Aufklärung hat die Kritik an der Uneigentlichkeit des Anthropomorphen zum Vorwurf der Unwahrheit solchen Redens von Gott radikalisiert: Das menschenmäßige Reden von Gott sei in Wahrheit Rede vom Menschen (Ludwig Feuerbach). Diese Differenz wird von der christlichen Theologie durchaus nicht bestritten, aber sie sieht in der Inkarnation Gottes die Möglichkeit begründet, in der Sprache des endlichen Menschen vom transzendenten Gott zu reden.

Bernhards anthropomorphe Plastiken nehmen diese Differenz in sich auf: Sie sind Zeichen einer Wirklichkeit, die sie nicht darstellen können. Sie insinuieren Intuitio-

nen vom „Wesen des Menschen" oder von der „Idee des Menschlichen"[12], die sie nur im „Bild", im „Zeichen" fassen können – die Differenz zum Gemeinten bleibt bestehen. Bernhard weiß um die Problematik des Begriffs „Menschenbild", und er lehnt Formulierungen ab, die ihm eine Wesensdefinition des Menschen unterstellen könnten, aber er hält daran fest, sein künstlerisches Schaffen sei „Suche nach einem Menschenbild"[13]. Noch jüngst versicherte er dies in einem Gespräch: „Von Anfang an war für mich Bildhauerei ohne Menschenbild undenkbar. Dabei ging es nie um ein Nachstellen oder Wiederholen alter Positionen..., sondern um ein Menschenbild der Gegenwart."[14]

Sein künstlerisches Schaffen hat demnach die Struktur eines offenen Suchprozesses, der von der „Idee des Menschen" geleitet wird. Bei dieser Suche entstehen die anthropomorphen Zeichen nicht als bildnerische Darstellung vorab formulierbaren Wissens, sondern als immer neu ansetzende Formfindungen. Der stets neue Ausgriff auf die Frage nach dem „Wesen des Menschen" verleiht dieser Suche auch eine gewisse Bestimmtheit und Richtung; aus ihrem kognitiven Potential stammen die Variationen der Form, die gleichwohl alle als „anthropomorphe" Zeichen zu erkennen sind. Das „Menschengestaltige" wird wahrnehmbar in abstrakten Formen, die Konnotationen von spezifisch menschlichen Haltungen wachrufen; die stehenden, liegenden oder sich aufrichtenden Plastiken werden nicht als leblose Objekte, sondern intuitiv als leibliche, menschliche Regungen wahrgenommen – darin sind sie „anthropomorphe Zeichen". Dieses formbestimmende Prinzip prägt sowohl die plastischen Arbeiten aus Holz und Eisen als auch die Zeichnungen, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Die Plastiken aus Holz und Eisen

Kunsthistoriker ordnen das bildhauerische Werk Bernhards der figürlichen Abstraktion zu[15], allerdings erzeugt er seine plastischen Formen nicht wie viele Bildhauer durch das Abtragen des Materials aus größeren Blöcken, sondern er baut sie durch konstruktive Verfahren aus kleineren Teilen auf. Dabei setzt er einfache handwerkliche Arbeitsverfahren ein: Sägen und Schneiden, Leimen und Schweißen, wobei die Bearbeitungsspuren in das Erscheinungsbild der Plastiken eingehen. Seine bevorzugten Werkstoffe sind Holz und Eisen, nur im Außenraum wird witterungsbedingt fast ausschließlich Corten-Stahl verwendet. Bernhard wählt für seine Arbeiten keine hochwertigen Hölzer, sondern benutzt auch alltägliches Restmaterial, zum Beispiel Stücke von Latten und Balken, weil er überzeugt ist, daß der Sachwert des Materials die ästhetische Qualität von Kunstwerken nicht steigern kann. Das Material trägt die Form, aber es steigert nicht den künstlerischen Wert eines Werks: „Es geht mir in erster Linie nicht um eine Plastik in Holz und Eisen. Das Material ist nur ein Mittel, mich zu äußern."[16]



Abb. 1: „Nr. 7“, 1987; Holz, Eisen; 162 × 305 × 72 cm; WV 289
(Morat-Institut Freiburg) Photo: Bernhard Strauss



Abb. 2: „Große Mannheimerin“, 1993; Corten-Stahl, 13 × 12,5 × 2,5 m; WV 339
(Mannheim, Wilhelm-Varnholt-Platz) Photo: Uwe Seyl

Auch Eisen bzw. Stahl, der zweite Werkstoff, wird funktional eingesetzt; es trägt oder umfaßt einen Holzkern, grenzt scharfkantig einen Holzblock ab, schützt oder ummantelt ihn. Daß Eisen rostet, akzeptiert Bernhard als authentischen Ausdruck dieses Materials: „Rost ist ein ehrliches Produkt. Vielleicht ist er die ehrlichste Farbe der Welt."[17] Auch aus diesem Grund werden die Arbeitsspuren nicht getilgt: Schweißnähte und Verfärbungen, Schnitte und Risse bleiben ebenso sichtbar wie eingesetzte Holzstücke oder Nagelköpfe; all dies geht in das Erscheinungsbild einer Plastik ein. Blöcke und Kuben, vor allem die „Köpfe" werden als massive Körper aufgebaut; ihre Masse wird zur ästhetischen Qualität. Dies läßt sich an den hier abgebildeten Plastiken „Nr. 7" (Abb. 1) und „Corpus" (Abb. 4) leicht nachvollziehen. Zugleich wird erkennbar, daß die unterschiedlichen Materialien Holz und Eisen eine Binnenspannung in den Plastiken aufbauen und ihre Kraft und Vitalität gegenseitig steigern, wie Manfred Schneckenburger eloquent beschrieben hat:

„In Bernhards liegenden, abgestützten, hochgeschwungenen Figuren konzentriert sich eine doppelte Energie. Das Holz massiert, ballt und bündelt sich aus einzelnen Stücken zum Block oder Keil. Das Eisen bringt die Kraft, die im Schmieden oder Walzen steckt, hinzu. Beide sind, so wie Bernhard sie einsetzt, Speicher oder Leiter für Kraft. Ihr Gegensatz aktiviert ein polares Spannungsfeld. ... Viele seiner Skulpturen sind wie mit einem Kraftstrom aufgeladen, der sich staut und weiter drängt. Eiserne Verbindungsglieder erscheinen nicht nur als Gelenkstücke, sondern als Transformator für den Richtungswechsel der Energie."[18]

Bei der Plastik „Nr. 7" (Abb. 1) dominiert der Werkstoff Stahl; das schmal auslaufende Kopfstück verbreitert sich kontinuierlich zur Fläche des Rumpfs, dessen Aufbau an den Schweißnähten zu erkennen ist. Der Körper gewinnt dann an Volumen, das sich wieder verdichtet und schließlich in ein balkenartiges Endstück aus Holz ausläuft. Trotz der Entgegensetzung von Eisen und Holz wirkt die Skulptur als einheitliche Form, und ihre anthropomorphe Wirkung ist in der Visualisierung der Kräfte begründet, die das obere „Kopfstück" und das untere „Rumpfstück" mit dem auslaufenden „Bein" in der Waage halten.

Die Großplastiken im öffentlichen Raum

Franz Bernhard hat viele kleine Plastiken von bezaubernder Anmut und Lebendigkeit geschaffen. Aber bereits von den für Binnenräume bestimmten Arbeiten übersteigen viele das Menschenmaß. Neben diesen Holz- und Eisenplastiken stehen als eine eigene Werkgruppe die Großplastiken, hoch aufragende und weit ausgreifende Stahlskulpturen von zum Teil monumentalen Ausmaßen, in der Regel Auftragsarbeiten für öffentliche Institutionen. Warum sieht sich ein Künstler, dem es um anthropomorphe Zeichen geht, zu solch monumentalen Maßen veranlaßt? Die hier abgebildete „Große Mannheimerin" (Abb. 2) zum Beispiel mißt 13 × 12,5 × 2,5 Meter; die „Hamburger Figur" (WV 377) erreicht gar eine Höhe von 16 Metern, die

„Große Braunschweiger Figur" (WV 291) bei fünf Metern Höhe eine ausladende Weite von 12,5 Metern. Der Heidelberger Kunsthistoriker Peter Anselm Riedl weist in seiner Studie über die öffentlichen Arbeiten Bernhards darauf hin, daß eine „innere Monumentalität" seiner Skulpturen zur großen Form tendiere; diese werde außerdem vom „konstruktiven Grundzug" der Bildhauerei dieses Künstlers begünstigt[19].

Ganz offensichtlich bekennt Bernhard sich aber auch bei den großvolumigen Arbeiten zum Ziel einer anthropomorphen Gestaltgebung, wie an der „Großen Mannheimerin" recht deutlich wird. Das Gesamtbild ruft die Vorstellung der Menschengestalt auf: Zwei kurze, stämmige Beine tragen das leicht gebogene und in geringer Drehung aufsitzende Oberteil, in dem Rumpf und Kopf zu einer dynamisch hochgezogenen Einheit verschmelzen. Die gesamte Skulptur besteht aus Corten-Stahl, aber nicht aus großflächig-planen Platten, vielmehr sind die Flächen aus kleinen Stücken zusammengeschweißt, was das Erscheinungsbild belebt und ihre Monumentalität bricht. Hinsichtlich der Größe ist zu berücksichtigen, daß der Künstler mit den Außenplastiken auf vorgegebene Orts- und Raumsituationen reagieren muß. Auch die Ausmaße einer Plastik entscheiden darüber, ob sie in der für angemessen erachteten Weise in einer bestimmten Umgebung als ein stimmiges anthropomorphes Zeichen wahrgenommen werden kann.

Das zeichenhafte Inbild des Menschen, das Bernhard in seinen anthropomorphen Objekten zur Erscheinung bringen will, soll Leben und Kraft ausstrahlen und sich daher auch in einer dominanten Umgebung behaupten können. Die „Mannheimerin" zum Beispiel steht zwischen den mehrspurigen Straßenzügen eines Autobahnzubringers und einigen umstehenden Hochhäusern – eine Situation, in der diese Skulptur durchaus „ihre Muskeln spielen lassen kann" (Schneckenburger). Daher wirkt sie trotz ihres Volumens nicht gigantisch oder pathetisch, vielmehr erscheint sie aus bestimmten Perspektiven sogar tänzerisch, weil sie ihr gewaltiges Gewicht auf nur einem Bein balanciert und sich mit einer gewissen Eleganz aufrichtet. Diese Spannung zwischen großem Volumen und anmutiger, manchmal graziler Bewegung läßt den Eindruck von heroischem Pathos gar nicht erst aufkommen. Die öffentlichen Arbeiten Bernhards gestalten „das Anthropomorphe" durchaus als eine Kraft, die souverän und manchmal auch aggressiv in Erscheinung treten kann, aber in dem angezielten Bild vom Menschen finden sie zugleich ihr Maß und damit ihre Grenze.

Das zeichnerische Werk

Neben den Plastiken hat Franz Bernhard ein reiches zeichnerisches Werk geschaffen, zu dem auch einige Werkgruppen von Radierungen zählen[20]. Die Zeichnungen entstehen als Ideen- oder Modellskizzen, umspielen die Formfindungen der Plastiken mit zeichnerischen Variationen, aber sie verfestigen sich nicht zu maßstäblichen

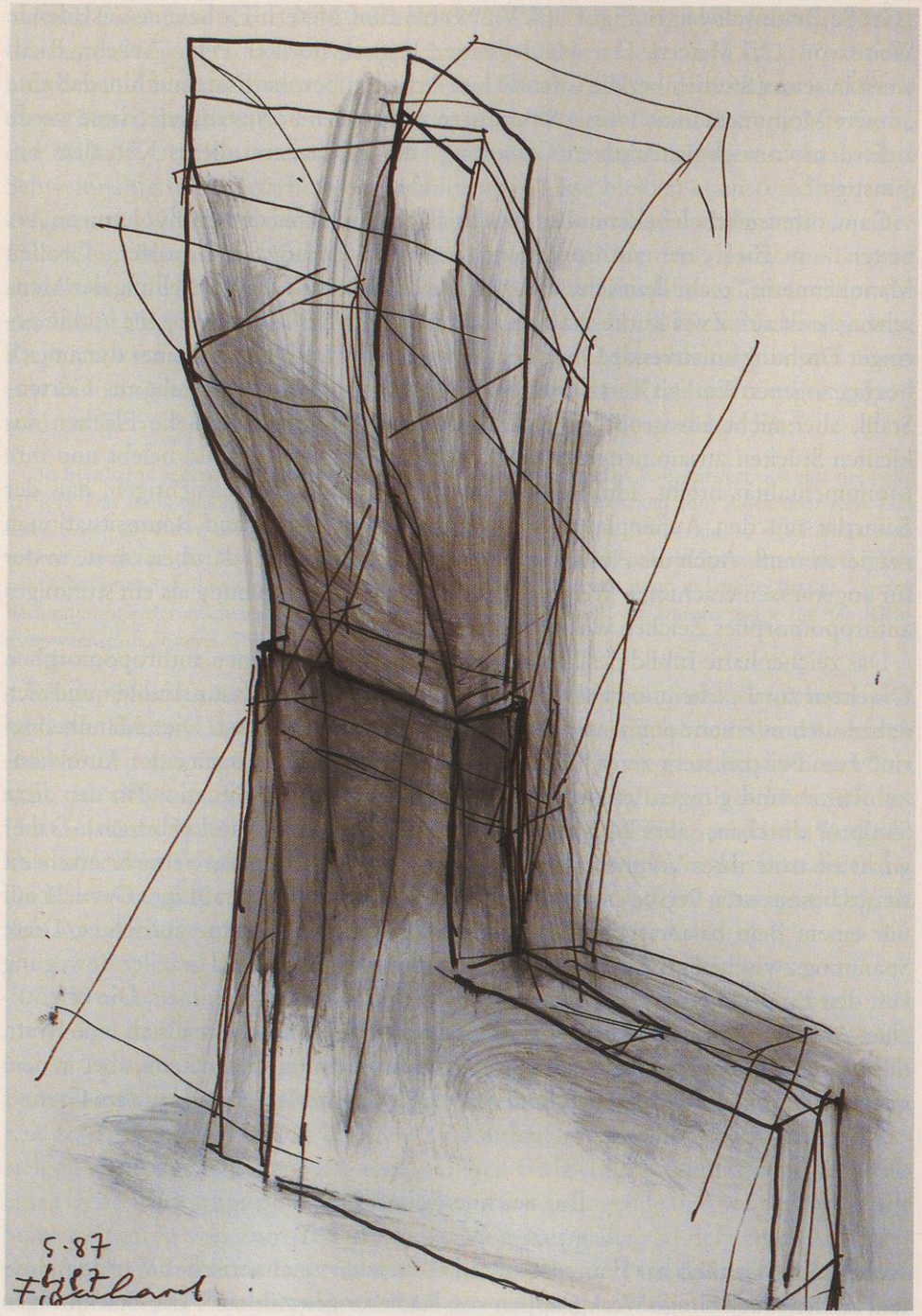


Abb. 3: „E-70–87"; Tusche, laviert; 29,8 × 21,2 cm

Plänen. Im Gegenteil, die Zeichnung stellt für Bernhard neben der Bildhauerei ein *eigenständiges künstlerisches Medium* dar, dessen Möglichkeiten er gezielt auszuschöpfen sucht[21], obgleich der Rang der Zeichnung in der bildenden Kunst der Gegenwart als strittig angesehen werden muß. Wolfgang Rothe, der Herausgeber der Werkverzeichnisse Bernhards, ordnet in seinem Essay „Figura docet – Die Gestalt des Menschen in der Handzeichnung deutscher Bildhauer nach 1945" das Werk von Franz Bernhard jener Gruppe von Künstlern zu, die in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg ihre eigene Formensprache entfaltet haben. Diese Generation mit Namen wie Michael Croissant (1928–2002), Emil Cimiotti (geb. 1927), Michael Schoenholtz (geb. 1937) oder Lothar Fischer (geb. 1933) habe sich vom klassischen Ideal ihrer Lehrer, den schönen Körper darzustellen, endgültig verabschiedet; ihr Ziel sei „das Inbild des humanum", eine „existentielle Chiffre anstelle des realistischen Abbilds"[22]. Dies trifft exakt auf Franz Bernhard zu; daher stellt sich die Frage, *wie* er das Medium der Zeichnung im Unterschied zur Plastik einsetzt, um zu diesen Chiffren, d.h. zu seinen anthropomorphen Zeichen zu finden.

Für seine Zeichnungen benutzt Bernhard verschiedene Bildträger; er zeichnet auf feinen und groben Papieren, auf Zeichenkarton ebenso wie auf verschiedenen Sorten von Pappe, gelegentlich werden auch verschiedene Papiere zu einer Zeichnung collagiert. Die Formate seiner Zeichnungen variieren erheblich: Für das jüngst mit dem Schriftsteller Walter Helmut Fritz gemeinsam publizierte Buch „Unterwegs – Materialbilder, Aufzeichnungen"[23] hat er kleine Formate gewählt, kaum größer als Postkarten. Neben mittleren Größen stehen auch Großformate bis zu 220 × 110 Zentimeter[24], die das Skizzenhafte und Vorläufige der kleineren Zeichnungen hinter sich lassen und bildhafte Züge annehmen.

Die hier abgebildete Zeichnung „E-70–87" (Abb. 3) gehört zu einer Werkgruppe aus der zweiten Hälfte der 80er Jahre; 25 Blätter davon wurden in dem bibliophilen Band „Der Kopf" veröffentlicht, ergänzt um eine Gedichtinterpretation von Hans Georg Gadamer und einen Essay von Erich Thies: „Der Kopf als Zeichen"[25]. Das Blatt mißt 21 × 29,8 Zentimeter und ist mit Tusche ausgeführt. Lavierungen verdichten das zentrale Feld des Übergangs vom unteren zum oberen Teil und fließen frei aus; der untere Bereich weist leichte Korrekturen mit weißer Farbe auf, aber die Ansätze der Linien bleiben zu erkennen. Das für Bernhard charakteristische Motiv einer aus zwei Hälften bestehenden Büstenform füllt das ganze Blatt aus, es ist fast diagonal in den Bildraum gestellt und ermöglicht so Vorder- und Seitenaufsicht. Aus dem rechtwinklig gehaltenen unteren Teil – der Schulter- und Halspartie – wächst wie aus einer Ummantelung das vorn angerundete Kopfstück heraus.

Was trägt, um die eben gestellte Frage wieder aufzunehmen, die Zeichnung an eigenen Ausdrucksmitteln für die anthropomorphen Zeichen bei? Gegenüber der verschlossenen realen Dinghaftigkeit einer Plastik ist ihr künstlerischer Eigenwert auch darin zu sehen, daß die Entstehung der gezeichneten Form als ein *Prozeß von Entwurf und Korrektur* nachvollzogen werden kann. So auch bei Zeichnung

„E-70–87": Die ersten verhalten gezogenen Linien bleiben sichtbar, werden dann überzeichnet, bis schließlich die endgültige Form gefunden ist und mit entschiedenem Strich ausgeführt wird. Eine frühere Bildidee suchte offenbar die ganze Form nach hinten zu kippen, wurde dann aber nicht ausgeführt. Bernhard hält diesen Prozeß der Formfindung für den Betrachter offen; die Überarbeitungen, zwischen denen manchmal mehrere Jahre liegen, werden mit Datum auf der Zeichnung notiert. Im Vergleich zu den plastischen Arbeiten kommt die Zeichnung dem Formwillen Bernhards also darin entgegen, daß sie den Prozeß des Suchens und Findens selbst wahrnehmbar werden läßt. Weil sich dies als ein Vorgang bewußter Entscheidungen vermittelt, wird der Eindruck verstärkt, daß es um das zeichnerische Erfassen von menschlichen Lebensäußerungen, um bewußte, geistige Regungen geht. Mit der „Idee des Menschen" verbindet sich bei Bernhard die Vorstellung der Einheit von Leib und Seele, von Geist und Körper; für Bernhard ist sie verbindlicher als die Formulierung von Thorsten Rodiek erkennen läßt: „Auch Bernhards nervöse und spannungsreiche Zeichnungen bzw. Radierungen zielen letztlich auf die Sichtbarmachung von raumgreifenden geistigen Energien, die das Wesen des Menschen ausmachen."[26] Diese Anmutung vermitteln sowohl seine zeichnerischen wie seine plastischen Arbeiten; mit ihr ist auch der Anknüpfungspunkt für die Frage nach der religiösen Valenz seines Werkes gegeben.

Anthropomorphe Zeichen in sakralen Räumen

Franz Bernhard sieht sich als „autonomen" Künstler, seine Kunst ordnet sich keinen anderen Kriterien als denen der Kunst unter. Dennoch ist er durchaus bereit, sich in sakralen Räumen künstlerisch zu äußern:

> „Der weitaus größte Teil meiner Skulpturen entsteht in freier, ungebundener Arbeit ... Wenn ich für eine Kirche arbeite, geht es neben gestalterischen und ästhetischen Problemen auch um religiöse Inhalte. Ich versuche, Aufgaben dieser Art im Rahmen der Möglichkeiten zu lösen, die mir meine freie Arbeit bietet."[27]

In dieser Überzeugung, im Rahmen seiner „freien Arbeit" adäquate Möglichkeiten zu finden, hat Bernhard wiederholt das Thema Kreuz künstlerisch ausgelotet[28] und verschiedene Kreuzskulpturen geschaffen, unter anderem ein „Gestürztes Kreuz" (WV 309), eine „Kreuzform" (WV 349), und eine „Kreuzfigur (WV 323). Am bekanntesten dürften die Kreuzskulptur und die Prinzipalstücke sein, die 1986 für die Kapelle der Kopfklinik Heidelberg entstanden sind (WV 273). Zehn Jahre später hat Bernhard auch für die evangelische Kirche in Lützelsachsen bei Weinheim ein Kreuz und die Prinzipalstücke geschaffen[29]. An seinen für Sakralräume bestimmten Arbeiten scheiden sich die Geister: Mitglieder der Kirchengemeinden vermissen die vertrauten ikonographischen Darstellungen, manche Vertreter der



Abb. 4: „Corpus“, 1998; Holz, Eisen, 330 × 90 × 35 cm; WV 386
(Ev. Kirche Jockgrim) Photo: Uwe Seyl

Autonomie der Kunst dagegen lehnen sie als Anpassung an liturgische Funktionen ab. Gelingt es seinen Werken, diesen Gegensatz zu überwinden? Kann die autonome Kunst bei inhaltlichen Vorgaben, die liturgische Räume unweigerlich mit sich bringen, ihre Freiheit und Eigenständigkeit wahren?

Diese Frage läßt sich an der hier abgebildeten Skulptur „Corpus" (Abb. 4) diskutieren, die Bernhard 1998 für die Ludovici-Kapelle in Jockgrim geschaffen hat, wo sie hinter dem Altar in der Apsis hängt[30]. Der von rohen Sägeschnitten gezeichnete Holzkern dieser Arbeit wird oben und unten von massiven, keilförmigen Eisenplatten eingefaßt, die zur Wand hin abflachen; aus diesem Körper führt ein schmales Eisenstück wie ein aufgerichteter Kopf heraus. Mit der nach oben hin etwas zunehmenden Breite und Tiefe des Volumens und mit dem vertikalen Materialanschnitt entstehen Anmutungen von Schulter und Rumpf, die bald den Phänotyp des anthropomorphen Zeichens aufscheinen lassen. Zwar zeigt die Skulptur keine Regung, aber sie wirkt nicht wie ein totes Objekt, sondern ist durchdrungen von Leben und gesammelter Kraft.

Damit läßt sich die Ausgangsfrage wieder aufwerfen: Verlieren die Arbeiten Bernhards an Autonomie, wenn sie in Sakralräumen hängen? Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß *alle* Kunstwerke mit ihrer Umgebung in einen formalen und inhaltlichen Austausch treten; ihr Verhältnis zum Umraum schlägt sich in ihrem Bedeutungsgehalt nieder, und umgekehrt wirken sie ihrerseits auf den Umraum zurück. Daher bleibt nicht folgenlos, daß die „Corpus"-Skulptur in der Apsis hängt: Es ist jene Stelle, an der in den Kirchen in der Regel ein Christusbild oder ein Kreuz zu sehen ist; von den Pantokrator-Mosaiken über die großen Altarretabeln bis hin zu Kreuzigungsdarstellungen ist dieser Ort ikonographisch durch das Christus-Thema besetzt. Nun ist Bernhards „Corpus" keine Christus-Darstellung, kein Kreuz, sondern eine Skulptur, die wie die anderen Arbeiten des Künstlers als anthropomorphes Zeichen verstanden sein will. Darin wird der Anspruch auf künstlerische Eigenständigkeit auch dieser Plastik gewahrt. Andererseits wird vom Künstler eine Offenheit für eine weitere Wahrnehmung schon darin zugelassen, daß diese Skulptur für einen konkreten Kirchenraum geschaffen und in ihren Maßen auf ihn abgestimmt wurde. Obwohl kein ikonographischer Hinweis erfolgt, hält der für Christusbilder reservierte Ort in der Kirche für den Betrachter die Möglichkeitsbedingungen für die Wahrnehmung dieser Plastik als einer Christusgestalt bereit. Soweit diese inhaltliche Rezeption die formalen Kriterien dieser Plastik nicht verletzt und ihr Erscheinungsbild nicht verfälscht, nimmt sie auch der Plastik nichts von ihrer künstlerischen Eigenständigkeit, wenn sie als Christusgestalt wahrgenommen wird.

Dies gilt auch für die Raumwirkung der Skulptur: Sie strukturiert den Raum, indem sie einen zentralen Bezugspunkt setzt, Blickachsen erzeugt und dadurch die Raumsegmente neu ordnet. Ihre Qualität macht sich darin geltend, daß sie diese Wirkung aus sich selbst erzeugt. Wenn nun die Gottesdienst-Gemeinde sich im

Aufblick zu dieser Skulptur wie von einem Gegenüber angesehen erfährt, dann nicht, weil eine Abbildungsrelation wirksam geworden wäre, sondern weil – auf der Ebene der Kunst – in diesem anthropomorphen Zeichen die Wahrheit des Menschen selbst aufscheint. Wenn aber in einer Kirche *dieses* Menschen-Zeichen mit christlichen Augen wahrgenommen wird, dann ist darin der Glaube eingeschlossen, daß im Menschen Jesus Christus die Wahrheit *aller* Menschen ansichtig wird. In der Theologie wird dieses Ineinander von konkreter Individualität eines einzelnen und wahrer Allgemeinheit gelegentlich als „universale concretum" erläutert: Was sich in dem einen ereignet, hat Bedeutung für alle.

Damit spiegelt sich auf theologischer Ebene der Anspruch, den Bernhard auf der Ebene der Kunst für seine anthropomorphen Zeichen erhebt: Er sucht gültige Zeichen für die „Idee des Menschen", etwas, was in wahrer Allgemeinheit für jeden einzelnen gilt. Der Titel „Corpus" ruft in einer Konnotation diese Allgemeinheit selbst wach: „Corpus" bedeutet als Allgemeinbegriff „Körper" oder „Leib" des Menschen. In einem theologischen Kontext erscheint dieser Titel freilich nur als verkürzte Form der christologischen Wendung vom „verum corpus", vom „wahren Leib Christi". Somit ist auch diese Plastik ein anthropomorphes Zeichen und keine Christus-*Darstellung.* Wenn aber die in der Kirche zum Gottesdienst versammelte Gemeinde die Skulptur zugleich als „christomorphes" Zeichen wahrnimmt, ordnet sie ihre Wahrnehmung in den Horizont des Glaubens ein, ohne die Plastik dadurch ikonographisch zu verfälschen. Die Möglichkeit einer Vermittlung der Plastiken Bernhards in einen theologischen Horizont ist darin gegeben, daß das Konzept der anthropomorphen Zeichen dafür deutungsoffen ist.

„Krummes Holz, aufrechter Gang"

Die eben benannte Offenheit ist es, die das Werk von Franz Bernhard einerseits als Kunst der Moderne qualifiziert, andererseits aber auch die Möglichkeit einer theologisch-kirchlichen Rezeption begründet. Die Kunst der Moderne (und zumal der Postmoderne) hat im Zug der Differenzierung der Wissenschaften vom Menschen die Überzeugung aufgegeben, daß das wahre Wesen des Menschen verbindlich bestimmt oder dargestellt werden könnte. Daher will sie sich eine solche Bestimmung weder von wissenschaftlichen noch von weltanschaulichen Instanzen vorgeben lassen; sie beansprucht für ihren Bereich Autonomie. Es ist geradezu ein Charakteristikum der Kunst der Moderne geworden, daß sie die allgemeine Relativität des Erkennens, die Zweifel und Vorbehalte als Bruch der Selbstgewißheit gegenüber ihren Werken selbst thematisiert. Einer der Gründe für die Entfremdung zwischen Kirche und zeitgenössischer Kunst ist darin zu sehen, daß die Kirche diese schöpferische Autonomie der Kunst lange nicht anerkannt hat und bis heute vielfach auf den überlieferten ikonographischen Mustern beharrt.

In dieses – weiterer Differenzierung bedürftige – Spannungsfeld zeichnet sich das Werk von Franz Bernhard als eine künstlerische Position ein, die gleichfalls Autonomie für die Kunst reklamiert, aber „im Rahmen ihrer Möglichkeiten" triftige Aussagen im Sakralraum einer Kirche oder im Anschluß an die ikonographische Tradition des Kreuzes zu formulieren beansprucht. Sein Konzept der anthropomorphen Zeichen nimmt die Kritik der Moderne an einem metaphysischen Wesensbegriff des Menschen in sich auf, hält aber an der Überzeugung fest, daß es sinnvoll ist, nach dem Menschen und seiner Bestimmung zu fragen. Seine Selbstbeschränkung bei der Beantwortung dieser Frage auf menschenförmige *Zeichen* hält diese Differenz gegenüber einer *Abbildung* oder *Darstellung* des Menschen fest. Die zeichnerische und plastische Arbeit von Franz Bernhard realisiert sich so als der unentwegt wiederholte Versuch, in der Sprache der Kunst stimmige Zeichen für den Menschen zu finden. Diese anthropomorphen Gebilde erreichen oft eine innere Evidenz, weil sie spezifisch menschliche Regungen erahnen lassen: Das erhobene Kopfstück der massigen Büsten, die leichte Wendung in einer Kopfskulptur, das Sich-Aufrichten einer voluminösen Form, die im Material visualisierten Kräfte rufen Vorstellungen vom Menschen als Einheit von Körper und Geist, von Leib und Seele wach. Die Präsenz des Menschlichen erreicht in manchen Büsten eine solche Dichte, daß der Betrachter sich wie von einem Gegenüber angesehen erfährt.

Die Spannung zwischen der schweren Materialität von Holz und Eisen und einer durch die Form erzeugten Lebendigkeit, die Bernhard in seinen Plastiken aufbaut, klingt im Zusammenspiel von zwei Metaphern wieder, die einem Buch über den Sinn des Lebens den Titel geben: „Krummes Holz, aufrechter Gang"[31]. Die Holzmetapher stammt aus Kants bereits zitierten weltgeschichtlichen Betrachtungen: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden."[32] Die genagelten und verleimten Holzteile der Skulpturen Bernhards muten an wie eine Bestätigung dieser Aussage. Das Bild vom „aufrechten Gang" stammt aus der Philosophie der Utopie von Ernst Bloch, die dem „Prinzip Hoffnung" nachgeht und in den unerfüllten Sehnsüchten der Menschen den „Wärmestrom" sieht, der die Kräfte zur Entwicklung einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft freisetzt. Das Werk von Franz Bernhard wirkt wie eine Übersetzung dieser Metaphern in die Sprache der Kunst: Seine Arbeiten aus Holz und rostigem Eisen sind stets vom „ganz Geraden" etwas entfernt, aber seine Formfindungen und Gestaltgebungen visualisieren die lebendige, geistige Kraft, in der der Mensch sich selbst sucht und seine Hinfälligkeit und Fehlbarkeit zu überwinden trachtet.

ANMERKUNGEN

[1] I. Kant, Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. 9 (Darmstadt 1983) 40 (A 397).

[2] F. Mennekes, Im Gespräch mit Franz Bernhard, in: F. –J. van der Grinten u. F. Mennekes, Abstraktion–Kontemplation (Stuttgart 1987) 200.

[3] So sechs Museumsleiter, die nacheinander den „Morat-Block", eine umfangreiche Sammlung von Plastiken und Zeichnungen Franz Bernhards, ausgestellt haben, in: Franz Bernhard: Der Morat-Block. Katalogbuch, hg. v. A. Pfeiffer (Heilbronn 2001) 9.

[4] Franz Bernhard: Werkverzeichnis der Skulpturen 1964 bis 1989, hg. v. W. Rothe (Heidelberg 1990); die von W. Rothe herausgegebenen Fortsetzungen des Werkverzeichnisses erscheinen demnächst als Folgeband.

[5] Vgl. Franz Bernhard: Skulpturen u. Zeichnungen, mit Textbeiträgen v. M. Schneckenburger (Stuttgart 1985); Ch. Brockhaus, Der Zeichner Franz Bernhard (Heidelberg 1985); Franz Bernhard: Der Kopf. Zeichnungen mit Textbeiträgen v. H. -G. Gadamer u. E. Thies, hg. v. E. Thies (Stuttgart 1990); Franz Bernhard: Zweiundzwanzig Zeichnungen, in: Das Plateau 9 (1992) 23–45.

[6] Franz Bernhard: Der Morat-Block (A. 3).

[7] Zur künstlerischen Entwicklung von Bernhard vgl. M. Schneckenburger in: Franz Bernhard: Skulpturen u. Zeichnungen (A. 5). Umfassende Übersichten zur Sekundärliteratur in: A. Weber, Figur u. Abstraktion im Werk Franz Bernhards (Frankfurt 2001) 143–151 und in: Franz Bernhard: Der Morat-Block (A. 3), 115–117.

[8] Einige Gedanken und Formulierungen übernehme ich im folgenden aus: J. Meyer zu Schlochtern, Anthropomorphe Zeichen. Zur theologischen Deutung der Plastiken von Franz Bernhard, in: Theologie und Glaube 86 (1996) 49–65.

[9] F. Bernhard, Über meine Arbeit, in: Werkverzeichnis (A. 4) 15.

[10] Ebd.

[11] Ebd. 16.

[12] Diese und ähnliche Formulierungen in: Bernhard (A. 9).

[13] Mennekes (A. 2) 203.

[14] Zitat F. Bernhard v. 3. 1. 2001 in: D. Brunner, Kopf – Büste – Figur. Auf der Suche nach dem Menschenbild unserer Zeit, in: Franz Bernhard: Der Morat-Block (A. 3) 38; vgl. auch K. U. Schierz, Gestürztes Kreuz. Aspekte christlich-ethischer Deutung im Werk Franz Bernhards, ebd. 55.

[15] Vgl. Weber (A. 7).

[16] Bernhard (A. 9) 15.

[17] Ebd. 16.

[18] M. Schneckenburger, in: Franz Bernhard: Skulpturen u. Zeichnungen (A. 5) 9.

[19] P. A. Riedl, Franz Bernhard. Die öffentlichen Arbeiten (Ostfildern 1995) 9.

[20] Franz Bernhard: Die Radierungen 1966 bis 1992. Ein Werkverzeichnis v. W. Rothe. Mit Textbeiträgen v. F. Bernhard u. Ch. Brockhaus (Frankfurt 1996).

[21] Zu den Zeichnungen vgl. die Titel in A. 5 und F. Bernhard, Elf Zeichnungen aus zwölf Jahren, in: Das Plateau 68 (2001) 25–39.

[22] W. Rothe, Figura docet, in: Figura docet. Die Gestalt des Menschen in der Handzeichnung deutscher Bildhauer nach 1945, hg. v. d. Modernen Galerie des Saarland-Museums (Saarbrücken 1984) 30.

[23] Stuttgart 2003.

[24] Fünfzehn großformatige Zeichnungen sind abgedruckt in: Franz Bernhard: Skulpturen u. Zeichnungen 1980–1995, hg. v. der Stiftung Museum Ostdeutsche Galerie (Regensburg 1997).

[25] Franz Bernhard: Der Kopf (A. 5)

[26] Th. Rodiek, Bewegte Zuständlichkeit. Franz Bernhards Zeichnungen u. Radierungen aus der Sammlung Morat, in: Franz Bernhard: Der Morat-Block (A. 3) 99.

[27] Äußerung F. Bernhards v. 17. 11. 2000 in: Schierz (A. 14), in: Franz Bernhard: Der Morat-Block (A. 3) 50.

[28] Vgl. E. Thies, Leib u. Kreuz. Zu den Kreuz-Darstellungen Franz Bernhards mit ihren Verbindungen von Figur u. Zeichen, Holz u. Eisen, in: Wallraf-Richartz Jahrbuch Band LI, 1990.

[29] Vgl. zu Heidelberg: H. A. Müller, Wenn Material Form wird, in: Kunst und Kirche 57 (1994) 250–251; zur evangelischen Kirche Lützelsachsen vgl. Franz Bernhard: Hauptstücke (Broschüre, Lützelsachsen 2001).

[30] Eine ausführliche Beschreibung in: J. Meyer zu Schlochtern, „christomorph" – Eine neue Plastik von Franz Bernhard in der Ludowici-Kapelle in Jockgrim, in: das münster 53 (2000) 156–158.

[31] H. Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens (München 1970).

[32] Kant (A. 1) A 397.

Umschau

„Geburtsfehler: weiblich"

Zu Elisabeth Gössmanns Lebenserinnerungen

Elisabeth Gössmann, so viel ist heute schon sicher, wird als eine der erfolglosesten Pionierinnen im Einsatz für die Gleichberechtigung der Frauen in Kirche und Theologie in die Theologiegeschichte eingehen – und zugleich als eine der erfolgreichsten[1]. Mit Uta Ranke-Heinemann, die einen anderen Weg gegangen ist, ist sie eine der beiden Frauen, die 1954 als erste den Doktorgrad in katholischer Theologie erwerben konnten: bei Michael Schmaus, der sich wie damals keiner sonst für Frauen in der wissenschaftlichen Theologie eingesetzt hat (222–240).

Gössmann war auch die erste, die eine Habilitation in diesem Fach anstrebte und dazu eine Monographie über die berühmte „Summa Fratris Alexandri", das Teamwork aus der Schule des Franziskaner-Magisters Alexander von Hales († 1245), daher *Summa Halensis* genannt, erarbeitete und 1962 einreichte. Doch am Vorabend des Zweiten Vatikanums waren sich die deutschen Bischöfe noch nicht einmal schlüssig über die Ermöglichung der Habilitation von Laien überhaupt – worunter auch männliche Kollegen Gössmanns zu leiden hatten –, ganz zu schweigen von der Habilitation von Frauen, noch dazu im Fach Dogmatik. Die Habilitationsschrift über „Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis" erschien dann 1964, trotz des gescheiterten Verfahrens gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Sie gilt als Standardwerk zum Thema der hochmittelalterlichen Franziskanertheologie.

Gössmann erzählt diese nicht erst von heute aus gesehen beschämende Geschichte mit unterkühlter Sachlichkeit (267–273). In der zweiten Hälfte der 60er Jahre brach das Eis: Laien wurden habilitiert und ordentliche Professoren, sogar in theologischen Hauptfächern. Für Gössmann war es zu spät: Formell war sie ja nicht habilitiert, und ihr Lehrer und Förderer Schmaus war emeritiert. Andere ernteten die Früchte ihres vergeblichen Hürdenlaufs: Habilitationen und Professuren in allen theologischen Fächern – noch sind es nur wenige Frauen, aber es werden kontinuierlich mehr. Erst als im Zug der Universitätsreformen der 70er Jahre die sogenannte „kumulative Habilitation" möglich wurde, konnte auch Elisabeth Gössmann auf der Basis ihres inzwischen beachtlichen Œuvres 1978 in München habilitiert werden; „Re-Habilitierung" nennt sie es selbstironisch (351) – im Fach Philosophie (348–351)!

Erst 1990 bekam sie eine außerplanmäßige Professur an der philosophischen Fakultät der Universität München mit Promotionsrecht, aber ohne Gehalt. Inzwischen aber war sie trotz allem unübersehbar geworden: in der Fachwissenschaft ebenso wie in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Es hatte Ehrungen zuhauf gegeben, Ehrendoktorate – von theologischen Fakultäten, so in Graz (1985), Frankfurt (1994), Bamberg und Luzern (2003), Ehrenprofessorin der Seishin-Universität (1989), Mitgliedschaften in Studien-Kommissionen und Herausgebergremien, Einladungen zu Gastvorlesungen, Gastdozenturen an Universitäten und zu Tagungen in Katholischen Akademien in Europa, USA, Asien, die Sachfragen ins Bewußtsein bringende Besprechungen ihrer Bücher (348–368; 425–448), Einladung beim Bundespräsidenten, gleich zwei Festschriften zum 65. Geburtstag (425–429), die eine („große") unter dem höchst sachgemäßen Titel „Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten" (1993). Aber gleichzeitig zwischen 1972 und 1984 insgesamt 37 Bewerbungen auf Professorenstellen in Deutschland – und 37 Ablehnungen, trotz Befürwortungen und Empfehlungen von höchstrangigen Persönlichkeiten, soweit dies im Rahmen der Berufungsfreiheit der Fakultäten möglich und sinnvoll war (307–337). Ihre zweite Tochter dagegen bekam 1995 bei der ersten Bewerbung eine C-3-Professur für Japanologie in Trier (425).

Das löste dann regelmäßig den Kommentar von Schmaus aus, der dem Buch den Titel gab: „Geburtsfehler: weiblich". Einige der Ablehnungsgründe sind ihr durch zornige Indiskretionen mitgeteilt worden – aber sie behält sie für sich (309). Wahrhaftig: Die erfolgloseste Pionierin für die Sache der Frauen – und doch die erfolgreichste, falls diese Hypothese stimmt: Gössmanns Leidensweg durch die Verfahren hat soviel Peinlichkeit bei den Verantwortlichen geschaffen, daß fortan niemand sich mehr erlauben konnte, in der theologischen Wissenschaft ausgewiesene Frauen allein mit dem Argument „weiblich" zu blockieren.

Was macht diese Frau so außerordentlich und so umstritten, daß die Entscheidungträger ihr in Deutschland keine Chance geben wollten? Es ist das in der Welt wohl einmalige Forschungs-Dreieck aus Mittelalterforschung, Brückenbau zwischen Europa und Japan, historische und systematisch-theologische Frauenforschung; und dies alles nicht etwa sukzessiv, sondern, je nach gerade vorliegender Anforderung, sozusagen simultan. Die Mittelalterforschung in der Schule von Schmaus und im Geist des von ihm gegründeten Grabmann-Instituts ist Gössmanns frühes Markenzeichen geworden und durchlaufend durch ihren ganzen wissenschaftlichen Weg geblieben (222–239).

Schon früh aber kam das Thema „Frau in der Kirche" hinzu. Bereits die Dissertation von 1954 „Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters" (veröffentlicht 1957) war ein „Frauenthema" (222–240). Mit Recht hat sie Jahrzehnte später dagegen protestiert, daß man in einem Lexikon-Artikel die „Verkündigung an Maria" in „Verkündigung des Herrn" umwandelte, wobei sie den theologiegeschichtlichen Teil, ein Mann aber den feministisch-theologischen Abschnitt zu schreiben hatte (424; vgl. LThK^3, Bd. 10, 685ff.).

Mit Verblüffung nimmt man zur Kenntnis, daß nachweisbar die „feministische Theologie" nicht, wie der „common sense" meinte, Anfang der 70er Jahre in den USA geboren wurde und dann mit der üblichen Phasenverschiebung von zehn Jahren Anfang der 80er Jahre über die deutsche Theologie hereinbrach. Nein, sie wurde in Deutschland in den 60er Jahren „erfunden" (274–295). Schon 1961 schaltete sich Gössmann mit ihrem Buch „Die Frau und ihr Auftrag" in die Diskussion ein (Neuauflage 1965), brachte 1962 das Folgebuch „Das Bild der Frau heute" heraus. Dessen Neuauflage (1967), mit Ergänzungen auf der Grundlage der Enzyklika „Pacem in terris" und der Konzilstexte, stieß auf wunderliche Einwände der Zensur (zu wenig Positives über „Mütterlichkeit", zu wenig „Lebensdienst in Ehe und Familie"), weil die Herren das vorangehende Buch nicht gelesen hatten (281ff.). Mit „Die streitbaren Schwestern" (1981) solidarisierte sich Gössmann schließlich mit eben diesen, die sie natürlich inzwischen quer über die Weltmeere alle persönlich kannte.

Ihre Mittelalter-Kompetenz befähigte sie aber immer wieder auch zu kritischer Distanz, wo der Wunsch zum Vater des Gedankens zu werden drohte: Statt nur über die patriarchalisch verseuchte Theologie der Vorzeit zu klagen, hob sie in dem von ihr begründeten „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung" im Iudicium-Verlag die unbekannten, weil verschwiegenen Schätze der Theologie von Frauen mit ihren frauenspezifischen Erfahrungen aus der Vergessenheit (vgl. diese Zs. 215, 1997, 420–422; 217, 1999, 713f.). Damit leistete sie der Sache der Frauen einen größeren Dienst als manche „Frauenrichtlinie".

Das in der Sache bedrückendste Buch aus dieser Reihe allerdings ist „Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna" (1994). Es umfaßt 400 Seiten Analyse der Quellen, zusätzlich 500 Seiten deutschsprachige Quellen im Faksimile. Das Problem ist nicht die Legende von einer solchen Päpstin, sondern die Reaktion der Theologen darauf, die das nicht aus historischen, sondern aus „theologischen" Gründen nicht glauben mochten und in ihre Ablehnung ihre ganze neurotische Frauenangst und ihren Frauenhaß investierten (373–380). Gössmann beklagt, daß das monumentale 930-Seiten-Buch kaum Auseinandersetzungen ausgelöst habe (378). Aber was gibt es hier „auseinanderzusetzen" außer einem kopfeinziehenden „Geburtsfehler: männlich"?

Der dritte Winkel des Forschungsdreiecks heißt Japan – und dies schon bald nahe beim zweiten Winkel, der nun interkulturellen Frauenfor-

schung. Ein Jahr nach ihrer Promotion siedelte die Familie – mit Kleinkind! – nach Japan über. Sie blieb zunächst bis 1960 – die in Japan geborene zweite Tochter blieb für immer. Gössmann nahm zunächst eine Dozentur für Deutsch und Deutsche Literatur an der bis 1958 rein männlichen Sophia-Universität der Jesuiten wahr. Bald wurde ihr aber eine Lebenszeit-Professur an der bis heute reinen Frauen-Universität ‚Seishin' in der Fakultät für Westliche Philosophie verliehen – der sichere Boden unter den Füßen bei allen späteren vergeblichen Bewerbungen in Deutschland (338–348). Denn in Japan ist möglich, was kein bayerischer Kultusbürokrat zu erlauben die Macht hatte: daß Gössmann an zwei Universitäten zugleich lehren konnte! In Deutschland konnte sie in den 90er Jahren eine bezahlte Honorarprofessur in Frankfurt am Main nicht annehmen, ohne die unbezahlte in München aufzugeben – die letzte Runde in der Realsatire des „Falles Gössmann"!

Aber zurück ins Jahr 1955. Erst einmal hieß es: Japanisch lernen. Man macht sich kaum einen Begriff, was das heißt, und wenn man die entsprechenden Passagen in der Autobiographie liest (240–266; 296–306; 338–348), bricht einem der kalte Schweiß aus. Die Kinder lernten es im japanischen Kindergarten – und die erste Tochter prunkte damit einschließlich der Schriftzeichen im deutschen Kindergarten (268,296). Für die Mutter war es eine Sache von jahrelangem eisernen Fleiß. Nur so aber wurde konkret der interkulturelle Brückenbau möglich: Übersetzung deutscher theologischer Literatur ins Japanische, nicht zuletzt die auf die japanischen Verhältnisse hin umgestaltete Übersetzung des „Lexikons der feministischen Theologie", an dessen deutscher Ausgabe Gössmann ebenso beteiligt war. Bei dieser Arbeit ist übrigens auch die schöne Anekdote entstanden, die sich inzwischen verselbständigt hat: Der Versuch, das Wort „Amtskirche" ins Japanische zu übersetzen, erbrachte zunächst, wörtlich übersetzt: „Sekretariatskirche" (403) – gerechte Strafe für das unschöne und zudem ganz unsachgemäße deutsche Wort?

Gössmann war aber bald in Japan nicht nur für Philosophie/Theologie, Mittelalter und Frauenforschung zuständig, sondern nahezu für den Gesamtbereich der Geisteswissenschaften. Die flexible Wissenschaftslandschaft in Japan forderte von ihr: Kurse in deutscher Literaturgeschichte, Philosophiegeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Germanistik einschließlich Mittelhochdeutsch, Sozialgeschichte – kurzum alles, was man in amerikanischen Universitäten „Humanities" nennt. Und dies vor japanischen Studierenden, amerikanischen Studierenden japanischer Herkunft, internationalen Studierenden, daher je nach Publikum auf Japanisch, Englisch oder (selten) auf Deutsch. Im Durchschnitt ist Gössmann heute noch eine Hälfte des Jahres in Japan, die andere in Deutschland. Inzwischen ist sie in Japan emeritiert, gerade rechtzeitig, um – der deutsche Amtsschimmel wieherte abermals kräftig – die unbezahlte (!) Professur in München annehmen zu können (381).

Trotzdem gewinnt man den Eindruck: Gössmann war keine „workaholic". Sie hat gelebt, Freundschaften gepflegt, Gastfreundschaft gewährt und genossen – und mußte nie vergeblich nach Hilfe im Alltag suchen. Die anrührendste Geschichte zur gewachsenen Durchdringung europäischer und japanischer Mentalität erzählt sie eher beiläufig: Wenige Monate nach dem Gifttattentat der Aum-Sekte auf die U-Bahn 1995 in Tokio hat eine unbekannte Putzfrau durch ihre Geistesgegenwart ein zweites Attentat dieser Art verhindert, indem sie die Polizei auf einen verdächtigen Gegenstand aufmerksam machte. Die Frau litt daraufhin unter Verfolgungswahn und tat alles, daß ihr Name nicht bekannt würde – obwohl sie dadurch auf öffentliche Ehrung und finanzielle Belohnung verzichtete. Es gelang Gössmann, die Frau zu finden, sie psychisch zu stabilisieren, mir ihr einiges zu unternehmen – aber bis heute ist ihr Name in der japanischen Öffentlichkeit unbekannt (416–420).

Das Buch schließt mit einem Nachruf auf Gössmanns Lehrer Michael Schmaus (459–485), der geringfügig umgearbeitet und ergänzt zu dessen zehnjährigem Todestag in Heft 2/2004 der „Münchener Theologischen Zeitschrift" erscheint. Darin nimmt Frau Gössmann ihren Lehrer mit minutiöser Auswertung der Quellen und Zeugenaussagen in Schutz gegen zur Zeit modische Angriffe auf den sogenannten „braunen Professor" von 1933 und widerlegt einige Legenden.

Man kann der jüngeren Generation nur raten,

die vorangehenden Kapitel über Gössmanns Kindheit, Jugend und Studienzeit nicht vor lauter Interesse an der Wissenschaftsbiographie zu übergehen. Die Generation, die über die 30er und 40er Jahre des vergangenen Jahrhunderts noch aus unauslöschlicher Erinnerung erzählen kann, stirbt allmählich aus. Und Elisabeth Gössmann ist eine begnadete Erzählerin!

Für die ungefähr Gleichaltrigen sind die ersten Kapitel des Buchs die beklemmende Erinnerung an selbst Erlebtes. Gössmann aber hat noch Anstrengenderes und Schlimmeres erlebt. Sie ist nicht, wie der Rezensent, in einer rheinischen, kritisch-katholischen und entschieden anti-nationalsozialistischen Familie aufgewachsen, sondern als Kind einer konfessionsverschiedenen Ehe, die damals noch keine „konfessionsverbindende" Ehe war, in der aber der evangelische Vater sich treu an das damals erforderliche Versprechen der katholischen Kindererziehung gehalten hat. Der Vater, Beamter am Zollamt, war zudem nicht fanatischer, aber doch einigermaßen überzeugter Nationalsozialist, nicht nur Mitläufer – mit zermürbender Entnazifizierungsprozedur und zeitweiliger Angst vor Arbeitslosigkeit nach dem Krieg. In diesem Kontext standen also Kindheit und Jugend zwischen dem gemischtkonfessionellen, aber doch „bischöflichen" Osnabrück, dem „gut-katholischen" Emsland (Rhede) und dem mehrheitlich reformierten Ostfriesland (Leer).

Von Seite zu Seite wird das Buch zu einem Sozialprotokoll des Lebens in dieser Zeit unter den Bedingungen des Hitler-Regimes. Daraus stenogrammartig nur folgendes: eine „Mischehe" in den 30er Jahren (22f.). Die spätere Germanistin haßt schon als Kind unverstandene Wörter (21–25; 54f.), fängt sich aber Ohrfeigen, wenn sie ahnungslos Ungehöriges nachplappert (22f.). Der Vater spielt nicht mit Mädchen (27; 54!). Hausarbeit um 1930 (28f.). Erste Aufmerksamkeit auf „die Juden" (58f.). Angst um ein totgeborenes und ungetauftes Kind (61). „Ökumene" beim Martinslied (62). Die Trinität im Religionsunterricht anhand der drei Kerzen mit einer Flamme – ohne die Frage, warum es denn nicht auch vier sein dürfen (65). Der selbstgebaute Mai-Altar und die Andachten davor (67ff.). Die üblichen alten Familiensprüche gegen neugierige Fragen („Der Teufel sitzt hinter dem Spiegel!" „Das lernst du in der Schule!" usw.). Soziale Unterschiede (81f.), brutale Schulstrafen (82f.). Erstbeicht- und Erstkommunion-Unterricht (82–87). Kriegsbeginn und Krieg (102ff.). Und dessen grausames Ende, erlebt in Ostfriesland, wobei sich die Erfahrung von allerlei menschlicher Erbärmlichkeit und heldischer Hilfsbereitschaft die Waage hielten (148–155). Danach der tägliche Kampf ums Durchkommen, der Hunger, die umgearbeitete Militärkleidung, die Mühsal bei der Wiederherstellung halbwegs erträglicher Wohn- und Lebensverhältnisse.

Im Blick auf das wache Miterleben gehört das alles übrigens zur Vorgeschichte der feministischen Theologie und des Feminismus überhaupt. Damit bin ich beim letzten Hinweis auf die Studienzeit: Germanistikstudium in Münster mit Staatsexamen 1952 – fast wie eine Pflichtübung. Doch die religiöse Neugier des begabten Kindes wandelte sich bald zum wissenschaftlichen Eros für die (katholische) Theologie – ungeachtet aller damals realistischen beruflichen Aussichtslosigkeit. Und unter souveräner Ablehnung aller gutgemeinten Ratschläge, mit denen man(n) dem heraufziehenden Problem „Frau in der Theologie" zu entkommen suchte (200). Dieselben Bücher und Autoren, an denen auch andere damals ihre Perspektiven des Fragens und ihre Optionen für Antworten formten: Peter Wust, Karl Pfleger, Léon Bloy, Charles Péguy, Gabriel Marcel. Und dieselbe akademische Lehrergeneration: Was Gössmann über Hermann Volks Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie in seiner Dogmatik-Vorlesung zur Gnadenlehre berichtet (201f.), hat Fernwirkungen bis in die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen am Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend" (1982–1986) gehabt – und Probleme bereitet.

Nostalgie kommt auf angesichts der vielen Faksimile-Reproduktionen nicht nur, aber auch zu den akademischen Prüfungsvorgängen. Im München der 50er und 60er Jahre galt noch die Ingolstädter Promotionsordnung aus dem 19. Jahrhundert: vierstündige Klausuren und halbstündige mündliche Prüfungen in acht Fächern, vom Alten Testament bis zum Kirchenrecht, verteilt auf zwei Semester nach Annahme der Dissertation; danach im Rahmen des Promotionsaktes öffentliche Disputation über lateinisch

formulierte Thesen, je fünf in acht Fächern, aus denen die Fakultät 14 Tage vorher zwei auswählte und mitteilte. Alle Promovenden mußten die (gedruckten!) Thesen allen Professoren (auch den emeritierten) persönlich überbringen – die letzte Visitenkarte vor dem Promotionsakt und der Beschlußfassung über die Note. Die Promotionsfeier war Punkt für Punkt der Bischofsweihe nachgebildet: Einzug der Professoren in Talaren, Dekan mit Kreuz, Kerzenträger voran, Ringverleihung (sofort nachher wieder auf dem Dekanat abzugeben), Einkleidung mit Schulterumhang und Doktorhut (hielt bei Frau Gössmann nur dank des Haarknotens: siehe das Photo auf S. 237), Übergabe des Evangelienbuchs, „Ordinationsformel" („Ego te promoveo …"), Probevorlesung in lateinischer Sprache (gewohnheitsmäßig vom Dekan nach wenigen Sätzen mit „Satis est") abgebrochen. Nach 1968 war das alles „unter den Talaren Muff von tausend Jahren". Die Promotion geschah nun nichtöffentlich; Hauptfach und zwei Nebenfächer, Aushändigung der Bescheinigung über die Note auf dem Sekretariat des Dekans. Aber Gössmanns Promotions-Professoren waren weithin auch noch die meinen. Also Nostalgie! Wir „alten Münchener" wissen noch, was ein „Rigorosum" ist! *Otto Hermann Pesch*

[1] Gössmann, Elisabeth: Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin. München: Iudicium 2003. 488 S. Br. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Politik

Alt, Jörg: *Leben in der Schattenwelt.* Problemkomplex „illegale" Migration. Neue Erkenntnisse zur Lebenssituation ‚illegaler' Migranten aus München und anderen Orten Deutschlands. Karlsruhe: Loeper Literaturverlag 2003. 548 S. Br. 28,–.

Das wachsende Phänomen „illegaler" Migration ist Ausdruck sowohl internationaler Unterschiede als auch innergesellschaftlicher Widersprüche. Die offiziell strengen Kontrollen unerlaubt einreisender oder sich unerlaubt aufhaltender Ausländerinnen und Ausländer kontrastieren mit einem schwindenden Unrechtsbewußtsein deutscher Unternehmen und Privathaushalte, die ausländer-, steuer- und arbeitsrechtlichen Regelungen zunehmend zuwiderhandeln. Zu Arbeiten im Bau- und Gaststättengewerbe, zum Putzen von Büros und Wohnungen oder zur Betreuung von Kindern, Alten und Kranken sind vielfach nur schwarzarbeitende, statuslose Migranten bereit. So unbeliebt, kärglich entlohnt und mitunter ausbeuterisch solche Tätigkeiten aus deutscher Perspektive anmuten, so begehrt sind sie bei ausländischen Arbeitskräften, die sie aus Sicht ihrer ökonomisch und rechtsstaatlich sehr viel schlechter gestellten Herkunftsländer bewerten.

Jörg Alt, Mitarbeiter des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes, vertieft in seiner mittlerweile dritten Studie (vgl. diese Zs. 218, 2000, 213f.) das Wissen über den schwer zugänglichen, vielschichtigen Komplex irregulärer Migration und bereitet dessen problemadäquate politische Bearbeitung vor. Die als sozialwissenschaftliche Dissertation an der Humboldt-Universität in Berlin angenommene Arbeit stützt sich auf umfangreiche neue Feldforschungen in München und Berlin sowie reichhaltig rezipierte Sekundärliteratur. Sie nimmt den Themenkomplex umfassend und zugleich mit Tiefenschärfe in den Blick. Die gewaltige Informationsfülle wird mit Hilfe eines feinen Rasters – das zehnseitige Inhaltsverzeichnis kann als Index dienen – geordnet und immer wieder in Zusammenfassungen gebündelt; doch hätte eine stärker an größeren Zusammenhängen orientierte Darstellungsweise das Buch leserfreundlicher gemacht.

Nach definitorischen und methodischen Erläuterungen (1–68) beschreibt Alt im ersten Hauptteil (69–225), wie Menschen in die Illegalität gelangt sind und wie sie in ihr leben: Zur Sprache kommen ihre Arbeit, Unterkunft und Gesundheit, ihr Lebensgefühl und ihre sozialen Beziehungen, ihre finanzielle Situation, Bewertung ihrer Lage und ihre Zukunftspläne. Die Darstellungen fördern – bei aller Unterschiedlichkeit zwischen Personen und Situationen – Erschreckendes zutage: tägliche Arbeitszeiten von nicht selten mehr als 16 Stunden, für die im Extremfall bloß 42 Cent pro Stunde bezahlt werden; die Zunahme ansteckender Krankheiten; ein starker Anpassungsdruck, der so weit reicht, daß als Gegenleistung zu versprochener Hilfe sexuelle Gefälligkeiten erpreßt werden können; die Zerrissenheit zwischen der fremd gewordenen Heimat und dem prekären, oft isolierten Leben in Deutschland ohne eine dauerhafte Perspektive; Jugendliche, die im Herkunftsland ohne Eltern aufwachsen; junge alleinstehende Erwachsene, die entwurzelt sind; ein schwindendes Vertrauen in die Schutzfunktion des Asylverfahrens, dem das Abtauchen in die Illegalität mehr und mehr vorgezogen wird.

Im zweiten Abschnitt (226–411) analysiert der Verfasser das Zustandekommen und die Merkmale illegaler Migration mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Theorien. Er ersetzt die herkömmliche Unterscheidung zwischen Push- und Pull-Faktoren durch eine differenziertere Untersuchung des Zusammenspiels migrationsauslösender, migrationslenkender und migrationsermöglichender Faktoren und interpretiert die irreguläre Migration insbesondere im Licht der Globalisierungs- und Netzwerkdiskurse, bezieht aber spezifischere, neuere Theorien der legalen Migration mit ein. Alt vertritt die These, globalisierungsbedingt sei trotz hoher Arbeits-

losigkeit ein „struktureller Bedarf an Billigstarbeitskräften" in informellen Beschäftigungsverhältnissen entstanden, die unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht in formelle Bahnen überführt werden können. Als entscheidend für das Gelingen „illegaler" Migrationsprojekte stellen sich Netzwerke heraus, die als Migrationsbrückenköpfe und Erstanlaufstellen fungieren. Offiziellen Verlautbarungen zum Trotz dominieren nichtkriminelle, d.h. private und weltanschaulich-ethnische Netzwerke.

Im dritten Teil (412–524) kritisiert Alt die nur begrenzt wirksamen, teilweise kontraproduktiven Kontrollen unerlaubter Einwanderung. Er wirbt für eine Politik, welche die Bekämpfung der Ursachen in den Herkunftsländern, die Verknüpfung der Flucht- und Familienmigration mit dem nationalen Zuwanderungsbedarf und die Rolle der Menschenrechte von Statuslosen, besonders bei der Gesundheitsfürsorge, dem Einklagen zustehenden Lohns, der Einschulung von Kindern und dem Schutz vor Verbrechen, ins Zentrum rückt. Ungeduldig drängt er zu politischer Eile – nicht zuletzt aus Angst davor, daß Zustände heranreifen, die einen konstruktiven Umgang mit „illegaler" Migration noch mehr erschweren.

Das Buch kann als aktuelles Standardwerk der Illegalitätsforschung in Deutschland gelten und wurde zu Recht mit dem „Augsburger Wissenschaftspreis für Interkulturelle Studien" 2004 ausgezeichnet. *Michael Hainz SJ*

Psychologie

Willi, Jürg: *Psychologie der Liebe*. Persönliche Entwicklungen durch Partnerbeziehungen. Stuttgart: Klett-Cotta ^{5}2002. 326 S. Gb. 21,50.

Der Verfasser ist Arzt und Paartherapeut. Bereits in den 70er Jahren machte er durch zwei Veröffentlichungen zur Diagnose und Therapie von Paarbeziehungen auf sich aufmerksam. So wurde er weit über Fachkreise hinaus einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Sein Konzept der Kollusion gewann großen Einfluß auf das allgemeine Verständnis von Konflikten in der Partnerbeziehung. In der Folgezeit erweiterte sich seine Sicht der Partnerbeziehung. Neben den Störungen und Defiziten kamen mehr und mehr die Entwicklungschancen, die die Partnerbeziehung bietet, in den Blick. Dazu formulierte er das Konzept der Koevolution, des gemeinsamen Wachsens in der Partnerbeziehung, und die diesem Konzept entsprechende Therapieform, die ökologische Psychotherapie.

Das vorliegende Buch beschäftigt sich mit der Liebe in der Partnerbeziehung. Im heutigen Verständnis von Partnerbeziehung ist die Liebe von zentraler Bedeutung: „Wenn Liebe erlischt, löst sich heute in der Regel eine Partnerbeziehung auf" (9). Für Willi beruht Liebe nicht in der Befriedigung definierter Bedürfnisse. Sie bezeichnet vielmehr einen Prozeß des Werdens, der Entwicklung zweier Menschen in der Wechselwirkung ihrer Beziehung, eben in der Koevolution: „In der Liebe stellen zwei Menschen sich wechselseitig die Erfüllung und Verwirklichung ihrer tiefsten Sehnsüchte in Aussicht" (16). Aber die angebotenen Möglichkeiten zur persönlichen Entfaltung bleiben durch die unausweichliche Begrenzung der wechselseitigen Verständigung und Ansprechbarkeit eingeschränkt. Das Ringen um Verständigung und das Aufrechterhalten der Hoffnung, trotz dieser Unvollkommenheit der Erfüllung, sind nach Willi wesentliche Qualitäten der Liebe in der Partnerbeziehung.

Willi setzt Partnerbeziehung mit Liebesbeziehung gleich. Im ersten Teil seines Buchs behandelt er die Grundlagen der Liebesbeziehung. Es geht um das Spannungsfeld zwischen Selbstverwirklichung und Liebe: Was heißt Selbstverwirklichung in der Liebe? Verschiedene Dilemmata werden beschrieben: Egoismus und Altruismus, Kooperation und Abgrenzung, Bindung und Freiheit, Dauer und Wandel, Angezogenwerden durch Stärke oder durch Schwäche. Mann und Frau können einander zur Herausforderung weiterer Entwicklung werden. Sexualität kann eine Liebesbeziehung stützen und stärken; sie kann sich aber auch zerstö-

rerisch auswirken. Auch eine religiöse Bindung kann zur Vertiefung der Liebe beitragen.

Im zweiten Teil beschreibt Willi die Liebesbeziehung als einen Prozeß, der mit der Partnerwahl beginnt und alle Phasen des gemeinsamen Lebens durchzieht. Die Ehe als Liebesbeziehung ist kein Stand, in den man mit der Heirat eintritt, sondern ein Prozeß des Gestaltens, der Entwicklung und der Auseinandersetzung mit dem Partner, auf den man sich einlassen muß. Sie ist der Ort der Liebeskonflikte. Willi beschreibt die Veränderungen im Verlauf dieses Prozesses und die inneren und äußeren Auseinandersetzungen in der jeweiligen Phase der Beziehung. Nicht alle Liebeskonflikte sind neurotisch bedingt. Aber es gibt individuelle neurotische Beziehungsbereitschaften, die im Verlauf einer Liebesbeziehung zu tiefgreifenden Konflikten führen. Vorwürfe gehören zum Alltag von Beziehungen. Willi fragt: Sind Vorwürfe mit Liebe vereinbar? Die Auseinandersetzung mit Vorwürfen kann der Lebendigkeit der Liebesbeziehung dienen, wenn es gelingt, darüber ins Gespräch zu kommen. Der dritte Teil gibt Einblick in Willis Konzept einer beziehungsökologischen Paartherapie. Zur Frage nach den Wirkungen einer solchen Therapie kommen auch Patienten zu Wort.

Willis Buch über die Psychologie der Liebe bietet die Zusammenfassung seines langjährigen Bemühens um ein adäquates Verständnis der Partnerbeziehung, ihrer Konflikte, aber auch ihrer Chancen. Die sorgfältige Gliederung und das ausführliche Sachregister sowie das angenehme Layout erleichtern den Zugang zur Fülle der mitgeteilten Erfahrungen und Gedanken und machen die Lektüre zum Genuß.

Norbert Mulde SJ

Riemeyer, Jörg: *Die Logotherapie Viktor Frankls.* Eine Einführung in die sinnorientierte Psychotherapie. Gütersloh: Quell/Gütersloher Verlagshaus, 2. völlig neu bearb. u. erw. Aufl. 2002. 256 S. Lw. 24,95.

Mit diesem Buch will der Diplompädagoge und Publizist Jörg Riemeyer interessierte Laien sowie Mediziner, Psychologen, Pädagogen und Theologen in die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls einführen und damit eine erste „umfassende Synopse der Logotherapie" im deutschsprachigen Raum vorlegen. Er beginnt mit einer eingehenden Schilderung der Biographie des Gründers und der Anregungen, die er von Karl Jaspers' Existenzphilosophie und Max Schelers Wertphilosophie empfing. In der zentralen „systematischen Darstellung" (Kap. 5) charakterisiert er die Logotherapie als sinnzentrierte „unspezifische Therapie", die mit jeder anderen Therapieform außer der Psychoanalyse kombiniert werden kann, in einem sehr geistbetonten (bis dualistischen) philosophischen Menschenbild wurzelt und sich „im Grenzgebiet zwischen Medizin und Philosophie, Psychotherapie und Religion" (69) bewegt. Aus der selbsttranszendenten Ausrichtung auf Sinn erklärt er auch – mit Elisabeth Lukas – die spezifisch logotherapeutischen Methoden: Dereflexion, paradoxe Intention und Einstellungsmodulation.

Die weiteren Kapitel stellen Frankls Auffassung von der dreidimensionalen Konstitution des Menschen (Hauptthemen: geistige Dimension, Selbsttranszendenz, Trotzmacht des Geistes) und seiner Sinnbedürftigkeit dar, referieren seine Wertlehre (schöpferische, Erlebnis- und Einstellungswerte), seine Ansichten zur „noogenen Neurose", zur „Pathologie des Zeitgeistes" sowie zur Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen.

Der Autor ist offensichtlich nicht nur mit den Schriften Frankls, sondern auch mit den Interpretationen und Anwendungen seiner heute wirkenden Schüler bestens vertraut. So bietet sein Buch eine sachkundige, zuverlässige Einführung in die Logotherapie. Er wagt es auch, einzelne Aussagen Frankls in Frage zu stellen und Kritik aufzugreifen. Die Beziehung zu den später entstandenen ähnlichen kognitiven Therapien hält er durch den Hinweis für geklärt, das „Geistige" in Frankls Anthropologie gehe weit über den Begriff „Kognition" hinaus (vgl. 112, 114). Wirksamkeitsnachweise erwähnt er nur in bezug auf die paradoxe Intention (100) und beantwortet im übrigen die Frage nach Therapieanspruch und Effizienz der Logotherapie, die er realistisch als Breitband-Bewegung zwischen Therapie, Beratung/Persönlichkeitsbildung und

Erziehung beschreibt, bescheiden mit der Einschätzung, „daß man in der psychotherapeutischen Praxis nicht zu viel von der Logotherapie verlangen kann" (230). Daß der Begriff „Noogene Neurose" in die Internationale Klassifikation psychischer Störungen aufgenommen wurde (vgl. 84, 195), trifft nicht zu.

Insgesamt steht in diesem Werk das wertorientierte, verantwortungsfrohe Menschenbild Frankls im Vordergrund, das dem heutigen „Werteverfall" entgegengesetzt wird. Kürzungen der sich wiederholenden diesbezüglichen Aussagen und die Anreicherung mit Fallbeispielen aus der Behandlung/Beratung würden die Darstellung noch praxisbezogener machen. Auch wäre die Arbeitsweise der Logotherapie (Kap. 5) wohl leichter zu verstehen, wenn zuerst Frankls Anthropologie, Neurosenkonzept und Wertlehre (Kap. 6–9) behandelt würden. Sehr informativ, aber leider zu knapp sind die Hinweise (Kap. 13) auf Weiterentwicklungen von Frankls Ansatz durch Lukas, Böschemeyer, Kurz, Böckmann und Längle – Anregungen genug für eine dritte Auflage. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, befaßt sich mit der Erweiterung des klassischen Begriffs des Martyrers. Dabei geht er besonders den Konsequenzen für Theologie und Kirche und für das Verhältnis der Religionen zueinander nach.

Am 1. Mai 2004 wächst die Zahl der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union von 15 auf 25. Für Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, muß sich diese quantitative Erweiterung mit einer qualitativen Vertiefung im Prozeß der europäischen Integration verbinden.

Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, deutet die deutsche Einigung von 1989/90 im größeren Zusammenhang der Revolutionen von 1848/49 und von 1918/19. Dabei unterstreicht er die Schlüsselbedeutung der Kriegsschulddebatte in der Weimarer Nationalversammlung vom 25. Juli 1919 für alle darauffolgenden geschichtspolitischen Debatten des 20. Jahrhunderts in Deutschland.

Franz Bernhard gilt als einer der bedeutendsten deutschen Bildhauer der Gegenwart. Für Josef Meyer zu Schlochtern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Paderborn, setzt sein Werk Einsichten frei, die einen Brückenschlag über die Kluft zwischen Kunst und Kirche ermöglichen.

Humanitäre Interventionen

Am 7. April 2004 wurde mit einer bewegenden Trauerfeier in der ruandischen Hauptstadt Kigali des Völkermords an der Tutsi-Minderheit und gemäßigten Hutus vor zehn Jahren gedacht. 1994 war ein wirksames Eingreifen der internationalen Gemeinschaft unterblieben – trotz klarer Informationen über einen bereits stattfindenden Genozid, dem innerhalb von 100 Tagen mehr als 800000 Menschen zum Opfer gefallen sind. Ende 1999 wurde ein Bericht veröffentlicht, der die Rolle der UNO bei dem Völkermord in Ruanda untersuchte. Die von UN-Generalsekretär Kofi Annan unter dem Vorsitz des früheren schwedischen Ministerpräsidenten Ingvar Carlsson eingesetzte Kommission kam zu einem vernichtenden Urteil: Die Vereinten Nationen hätten die Möglichkeit gehabt, die Massaker zu verhindern, seien aber nicht dazu bereit gewesen. Annan, der zur Zeit des Völkermords für die UN-Friedensmissionen zuständig war, erklärte in einer Stellungnahme zu dem Bericht, er gebe das Versagen der UNO zu und bereue es zutiefst. Er zog daraus die Konsequenz: „Von allen Aufgaben, die mir als Generalsekretär übertragen sind, ist keine andere für mich wichtiger als jene, dafür zu sorgen, daß die Vereinten Nationen nie mehr dabei versagen dürfen, eine Zivilbevölkerung vor Völkermord und Massengemetzel zu schützen."

Am Gedenktag für die Opfer von Ruanda legte Annan nun einen Aktionsplan zur Verhinderung von Völkermord vor. Dieser Aktionsplan basiert auf fünf Grundsätzen: 1. Prävention von bewaffneten Konflikten, 2. Schutz der Zivilbevölkerung, 3. Beendigung der Straflosigkeit, 4. klare und frühzeitige Warnungen sowie 5. schnelles und entschlossenes Handeln. Annan kündigte die Einsetzung eines neuen Sonderbeauftragten zur Verhinderung von Völkermorden an.

Damit steht die Frage humanitärer Interventionen erneut auf der Agenda der internationalen Politik. Darunter werden vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen beschlossene militärische Einsätze verstanden, um schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen, Völkermord oder ethnische Vertreibungen zu verhindern. Das ethische, völkerrechtliche und politische Grundproblem, das sich damit verbindet, ist die Anwendung militärischer Gewalt im Hoheitsbereich eines anderen Staates gegen den Willen der staatlichen Autorität des betroffenen Landes. Dahinter steht die Spannung zwischen der UN-Charta, die es verbietet, die Souveränität eines Staates zu verletzten, und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, welche die Rechte von Individuen gegenüber staatlicher Repression schützt.

Als Rahmenordnung für humanitäre Interventionen bedarf es einer Fortentwicklung des gegenwärtigen Menschenrechtsschutzsystems und der Errichtung einer Weltrechtsordnung mit öffentlichen Gewalten, die unparteiisch und wirksam für

Recht sorgen, wo einzelne Staaten versagen. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde mit der Einrichtung des Internationalen Gerichtshofes zur strafrechtlichen Aufarbeitung von systematischen Menschenrechtsverletzungen, Völkermord und Verbrechen gegen die Menschlichkeit gesetzt. Ein weiterer Schritt könnte in der Einrichtung einer globalen Eingreiftruppe unter dem Kommando der UNO bestehen, die rascher interveniert, wo elementare Menschenrechte verletzt werden.

In der Linie des Aktionsplans von Kofi Annan liegt auch eine neue Studie der Projektgruppe Gerechter Friede der Deutschen Kommission Justitia et Pax, die sich mit der Legitimation von militärischen Interventionen zum Schutz der Menschenrechte beschäftigt. Die Studie vertritt ein umfassenderes Verständnis von humanitärer Intervention, in dem ein bewaffnetes Eingreifen nur die „ultima ratio", das letzte Mittel darstellt. Dementsprechend geht es zuerst um die Frage, wie sich Gewalt vermeiden läßt. Gewaltpräventive Handlungsmöglichkeiten können in der Vermittlungsarbeit zwischen den Konfliktparteien, aber auch in Anreizsystemen oder wirtschaftlichen Sanktionen bestehen. Die Studie schreibt damit das Hirtenwort „Gerechter Friede" der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2000 weiter, in dem die Aufgabe der Gewaltprävention im Zentrum steht. Dabei geht es um die Schaffung politischer Instrumente, die Gewaltanwendung überflüssig machen. Als politische Aufgaben dafür benennt die Studie den Schutz und die Förderung der Menschenrechte sowie Programme zur weltweiten Bekämpfung von Armut und anderer Erscheinungsformen sozialer, politischer und ökonomischer Ungerechtigkeit.

Eine heikle Frage ist die nach den tatsächlichen politischen Interessen, die sich mit humanitären Interventionen und zivilen Einmischungen verbinden. So weist die Studie darauf hin, daß in vielen Krisenregionen in der Grundversorgung der Bevölkerung katastrophale Verhältnisse existieren und dennoch eine wirksame Hilfe der internationalen Gemeinschaft unterbleibt. Der amerikanische Politikwissenschaftler John J. Mearsheimer vertritt die ebenso realistische wie niederschmetternde These, daß moralische Fragen und Wertorientierungen in der internationalen Politik praktisch nichts zählen; letztlich gehe es einzig um die Vergrößerung des eigenen Machtanteils. So scheinen die USA in ihrem „Krieg gegen den Terrorismus" nicht mehr bereit, die Autorität der UN-Charta und anderer völkerrechtlicher Verträge zu akzeptieren.

Dem hält die Studie den zentralen friedensethischen Imperativ entgehen, „entschlossen eine präventive Politik zu verfolgen, die sich auf den Einsatz von Gewalt zum Schutz grundlegender Menschenrechte möglichst nicht angewiesen sieht, weil sie die Entstehung von Extremsituationen, die diese Frage aufwerfen können, mit politischen Mitteln zu verhindern sucht. Nur in dieser Perspektive entgeht die Diskussion über Interventionen zugleich der Gefahr, lediglich auf eine Revitalisierung des ‚gerechten Kriegs' hinauszulaufen, und kann in einen Rahmen eingefügt werden, in dem sie der Herausbildung von Strukturen eines ‚gerechten Friedens' – auf internationaler wie auf einzelstaatlicher Ebene – zu dienen vermag."

Martin Maier SJ

Norbert Feldhoff

Zur Zukunft der Kirchenfinanzen

Daß die „fetten Jahre" vorbei sind, wird von den Fachleuten schon lange und immer wieder gesagt, aber viele wollten es nicht wahrhaben. Sonst hätte man ja Konsequenzen ziehen müssen, Stellen abbauen, möglicherweise sogar Entlassungen; und so etwas darf es in der Kirche doch nicht geben – meinen jedenfalls manche. Die Folge: In manchen Bistümern und kirchlichen Institutionen wurden die mehr oder weniger vorhandenen Rücklagen aufgezehrt, bisweilen sogar Schulden gemacht, und plötzlich steht man vor einem Scherbenhaufen. Sparen müssen allerdings alle, auch die, die bisher vorsichtig waren, denn die fetten Jahre sind eben vorbei. Man kann nicht mehr so üppig leben wie bisher. Der Gürtel muß enger gezogen werden.

Von dieser Grundthese gehen die folgenden Überlegungen aus, ohne im einzelnen nachzuweisen, warum dies so ist. Wer dieser These nicht glaubt, ist nicht gezwungen, die folgenden Zeilen zu lesen. Nur sei mir der Hinweis erlaubt, daß der Vogel Strauß bisher noch kein kirchliches Wappentier ist.

Wer die Zukunft der kirchlichen Finanzen nüchtern sieht, muß mit einem dauerhaften Rückgang der Kirchensteuereinnahmen und damit einer fundamentalen Schwächung der kirchlichen Finanzkraft rechnen. Dann fragt man sich, womit Gemeinden, kirchliche Verbände und Einrichtungen in Zukunft rechnen dürfen bzw. müssen. Dieser Frage will ich im folgenden mit einigen sehr grundsätzlichen und zweifellos auch subjektiven Überlegungen nachgehen.

Irrwege

Im Nachrichten-Magazin Focus vom 29. Dezember 2003 wird ein schöner Satz von Bischof Reinhard Marx zitiert, der kurz und klar einen Irrweg aus dieser Situation kennzeichnet: „Im Keller des Bischofshauses kann ich kein Geld drucken." Zweifellos können Mangelsituationen ungeahnte Initiativen und Kreativität freisetzen. Und das ist gut so, das ist die Chance einer Krisensituation. Gerade als Kirche müssen wir aber prüfen, was angemessen und verantwortbar ist.

Der vielleicht gefährlichste kirchliche Irrweg ist, einfach abzuwarten und auf bessere Tage zu hoffen. Manche schmücken solche Untätigkeit dann noch mit dem scheinbar frommen Gedanken „Gottvertrauen". Ich kann vor solch einer Haltung nur dringend warnen.

Gott hat uns den Verstand gegeben, damit wir ihn nutzen und versuchen, unser

Leben verantwortlich zu führen und zu gestalten. Er erwartet, daß wir mit den Talenten, die wir bekommen haben, wuchern. Streng geht er mit dem ins Gericht, der seine Talente vergräbt, um sie unangetastet am Tag des Gerichts wieder zurückgeben zu können.

Damit vertrete ich nicht den Aberglauben, daß wir Menschen alles letztlich in der Hand hätten. Als gläubige Christen wissen wir, daß unser Denken und Tun letztlich in Gottes Hand liegt. Gerade auf dem Hintergrund dieses gläubigen Vertrauens dürfen wir aber vor der Wirklichkeit nicht die Augen verschließen, wir müssen vielmehr sorgfältig über mögliche Konsequenzen nachdenken und sie angehen.

Posterioritäten

Für mich gibt es keinen Zweifel, daß wir ohne deutliche Aufgabenreduzierungen nicht an einem finanziellen Desaster vorbeikommen. Ich sehe keine Chance, die schwächer werdenden Kirchensteuereinnahmen und die gefährdeten öffentlichen Zuschüsse durch Einnahmen von dritter Seite in vollem Umfang aufzufangen. Wenn das aber stimmt, muß ich sehen, was ich mit den geringer werdenden Mitteln noch tun kann und welche Aufgaben und Ausgaben wegfallen müssen.

Die Kirche steht damit in all ihren Gliederungen vor einem extrem schwierigen Prozeß. Es müssen „Posterioritäten" gefunden werden, also Dinge, die weniger wichtig, die nachrangig sind, wobei man von vorneherein wissen muß, daß hierzu auch manches gehört, was vielen wichtig erscheint und ans Herz gewachsen ist.

Hier geht es in erster Linie nicht um Finanzentscheidungen. Es geht um inhaltliche Entscheidungen, die unter pastoralen und theologischen Gesichtspunkten getroffen werden müssen. Aus finanzieller Sicht ist nur der schlichte Grundsatz zu beachten, daß man nicht mehr ausgeben kann, als man einnimmt. Wofür man etwas ausgibt, das ist keine Finanzentscheidung, sondern eine Sachentscheidung.

In zwei Bereichen müssen wir auf jeden Fall abbauen. Dies kann ich eindeutig feststellen, ohne damit irgendeinen inhaltlichen Schwerpunkt festlegen zu wollen: Die Kirche und alle kirchlichen Einrichtungen sind außerordentlich personalintensiv. Fast überall sind die Personalkosten der größte Kostenfaktor. Wenn wir auf Dauer eine geringere Finanzkraft haben, kommen wir nicht umhin, auch Personal abzubauen. Ich befürchte, daß es in manchen Fällen auch nicht ohne Kündigungen geht. Im Erzbistum Köln haben wir dies jedenfalls schon in der Vergangenheit nicht völlig ausschließen können.

Ein zweiter Kostenfaktor sind die Gebäude. Dabei denke ich nicht an die wenigen ertragreichen Immobilien, die die Kirche zweifellos auch hat, sondern an die Gebäude, die für pastorale, karitative und Bildungsinitiativen zur Verfügung stehen und die alle ohne laufende Zuschüsse nicht unterhalten werden können. Gerade in diesem Bereich ist eigentlich nur ein langfristig geplantes Vorgehen verantwortbar.

Das bedeutet aber, daß man bald anfangen muß, um noch Zeit zu haben. Wer auch hier wiederum zu lange wartet, steht plötzlich vor einer Katastrophe. Dann ist kein Euro mehr vorhanden, um ein undichtes Kirchendach zu reparieren. Dem Bischof bleibt nur noch die Möglichkeit, einen Zaun um die Kirche zu bauen und die Gläubigen an die nächste Nachbarkirche zu verweisen.

Eine etwas „mildere" Lösung ist diese: In einer Pfarrgemeinde oder einem Seelsorgebereich gibt es drei oder vier kleinere schöne Barockkirchen und eine zentral gelegene größere moderne Kirche. Das Bistum gibt der Gemeinde zu verstehen, daß es nur noch für die Unterhaltung der größeren zentralen Kirche aufkommt und daß es der Gemeinde überlassen bleibt, ob und wie sie die übrigen barocken Kirchen unterhalten kann. Solche und ähnliche Situationen werden wir schon bald bundesweit erleben, wenn es uns nicht gelingt, den Gebäudebestand in den Gemeinden und darüber hinaus deutlich zurückzufahren. Natürlich müssen auch hier die Entscheidungen, wo und wie reduziert werden soll, unter pastoralen Gesichtspunkten getroffen werden. Allerdings darf man dabei niemals den Grundsatz vergessen, daß man nur das behalten kann, was man auch erhalten und unterhalten kann.

Mehr Eigenverantwortung

Die Parole „mehr Eigenverantwortung" ist uns aus der politischen Diskussion der letzten Monate sehr geläufig, und ich zitiere sie durchaus mit einem bitteren Beigeschmack. In der politischen Diskussion versuchte man, die notwendigen Reduzierungen im Sozialbereich, bei den Renten und der Krankenversorgung mit dem Hinweis auf „mehr Eigenverantwortung" zu versüßen. Natürlich ist das sehr human, wenn der Mensch mehr Eigenverantwortung übernimmt, und ich halte persönlich diese Entwicklung auch für unvermeidbar. Nur verschweigt man in manchen Diskussionen, daß „mehr Eigenverantwortung" auch mehr persönliches Risiko und bisweilen auch erhebliche Einschränkungen bedeutet.

Die Kirche wird in all ihren Gliederungen in Zukunft viel mehr als in den letzten Jahrzehnten auf Förderer und Spender angewiesen sein als in der Vergangenheit. Das bedeutet für alle kirchlichen Gliederungen mehr Eigenverantwortung im Bereich der Finanzierung. Man wird sich immer weniger darauf verlassen können, daß alles irgendwie aus dem großen Topf der Kirchensteuer bezahlt oder wenigstens mitfinanziert wird. Die Unterstützung aus Kirchensteuermitteln wird in allen Bereichen mehr und mehr zurückgehen, und die jeweils Verantwortlichen müssen sich fragen, ob sie wenigstens einen Teil der bisherigen Initiativen auch ohne Kirchensteuermittel aus eigener Verantwortung finanzieren können.

Für mich ist es nicht ausgeschlossen, daß in Zukunft, nicht morgen, aber vielleicht übermorgen, die Verbände nur noch von ihren Beiträgen und Fördermitteln aus Freundeskreisen ihre Arbeit finanzieren müssen. Auch die Kirchengemeinden

werden in Zukunft mit Sicherheit nicht mehr ein „Rundumsorglospaket" aus Kirchensteuern finanziert bekommen. Bei Investitionsmaßnahmen, aber auch im Personalbereich, werden die Kirchengemeinden mehr und mehr auf eigene Finanzierungsquellen angewiesen sein – in der Regel Spenden.

Wenn die Geldmittel zurückgehen, werden die rechtlichen Gegebenheiten für die kirchliche Aufsicht nicht automatisch geändert. Ich vermute aber, daß man faktisch nicht mehr in der Lage sein wird, in dem Umfang Aufsicht auszuüben, wie man es heute tut, weil einfach das Geld für den Personaleinsatz fehlt und auch der Hinweis, daß man durch eine gute Aufsicht Geld spart, auf Dauer nicht die Reduktion der Aufsicht verhindern wird. Was geschieht aber, wenn eine Kirchengemeinde in Konkursnähe gerät? Wer kann sie dann noch retten, wenn das Bistum schon nicht genügend Geld hat, um die Aufsicht qualifiziert durchzuführen? Ich befürchte, daß diese Entwicklung auf Dauer den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts gefährdet.

Nun könnte man meinen, das sei für die Pastoral unerheblich. Wer so denkt, irrt. Wenn die kirchliche Eigenverantwortung im wirtschaftlichen Bereich dezentral gestärkt wird, wird die pastorale Führung eines Bistums in den heute vom Pluralismus bestimmten Zeiten immer schwieriger werden. Wer die Lage in der deutschsprachigen Schweiz kennt, weiß, daß diese These empirisch sehr gut zu belegen ist. Trotz dieser Risiken bleibe ich dabei, daß wir die finanzielle Entwicklung der Kirche in Deutschland ohne verstärkte Eigenverantwortung nicht bewältigen können.

Neue Abhängigkeiten

Viele Pfarrer klagen – manchmal leider zu Recht – über die schlechte Behandlung durch das Generalvikariat, wenn sie einen Kindergarten sanieren oder ein Pfarrheim erweitern wollen. Wie viele Gespräche und Verhandlungen sind manchmal notwendig, um zu einem Ergebnis zu kommen, und dies bleibt oft dann noch weit hinter dem, was man ursprünglich gewünscht hat. Die Abhängigkeit von einer Behörde, die auch über Geld verfügt, kann durchaus eine Last sein. Wenn kaum mehr Geld da ist, das man zentral verteilen kann, wird diese Abhängigkeit geringer. Die Eigenverantwortung, die dann vor Ort entsteht, bringt aber zweifellos neue Abhängigkeiten mit sich, die manchmal größer und oft gefährlicher sind als die Abhängigkeit vom Generalvikariat.

In einer Untersuchung über die Zustände des kirchlichen Finanzwesens in den USA wird ausgeführt:

„Es ist nicht gut, in Amerika Pastor einer reichen Gemeinde zu sein. Er ist gezwungen, ständig nach den Familien zu schielen, die in der Gemeinde den Ton angeben und das Geld beisteuern. Der Pastor ist nicht mehr frei. Er kann nicht sagen, was ihm das Evangelium aufträgt, oder er riskiert seine Stellung. Wer sich ein wenig im amerikanischen Kirchenwesen auskennt, weiß, wie oft Pastoren ihre Gemeindearbeit aufgeben müssen, weil sie nicht so reden wollen, wie es die Gemeinden von ihm erwarten. Aber

es ist auch nicht gut, Pastor einer armen Gemeinde zu sein. Diese Amtsträger sind ständig verpflichtet, an Sammlungen, Bazare, Kollekten usw. zu denken. Ein großer Teil ihrer Seelsorgearbeit wird durch die Suche nach dem notwendigen Geld für die Gemeinde aufgefressen."[1]

In einer jetzt gut 40 Jahre alten Untersuchung aus der Schweiz zur Einführung der Kirchensteuer im Kanton Zürich heißt es:

„Erinnern wir uns daran, daß unsere Pfarrer einen sehr großen Teil ihrer Zeit und Arbeit für die finanziellen Existenzsorgen ihrer Pfarreien verwenden mußten, die ihnen jetzt weitgehend abgenommen worden sind. Diese Zeit und diese Arbeit können sie jetzt für die Seelsorge verwenden, so daß sich die neue Ordnung auch pastoral segensreich auswirkt. Die Entlastung, die annähernd ein Drittel der Arbeit des Pfarrers ausmachen dürfte, kommt deshalb einer Verstärkung des geistlichen Potentials gleich: eine Feststellung, der beim immer bedrohlicher werdenden Priestermangel erhöhte Bedeutung zukommt."

Diese durchaus negativen Konsequenzen darf man nicht verschweigen. Sie sind im Grund unvermeidbar. Man wird sie nur einschränken können, wenn man sie klar benennt und versucht, bewußt damit umzugehen.

Innerkirchliche Konkurrenz

Noch eine negative Konsequenz, die sich meines Erachtens zwangsläufig aus der geänderten kirchlichen Finanzstruktur ergeben wird, muß ich benennen: Je schwächer die zentrale Kirchensteuerfinanzierung wird, um so mehr Gemeinden, Verbände und Einrichtungen stürzen sich auf mögliche Spender und Wohltäter. Das führt zu innerkirchlicher Konkurrenz. Der Unterschied zwischen armen und reichen Gemeinden, Verbänden und Einrichtungen wird größer werden.

Kardinal Josef Frings hat sich 1950 mit der Einführung der Diözesankirchensteuer sehr schwer getan. Zwei Gefahren, die gegen die Einführung der neuen Regelung sprachen, waren die vermehrten Kirchenaustritte und die Zurückdrängung der Selbstständigkeit der einzelnen Kirchengemeinden und Kirchenvorstände. Ein Grund, weshalb der Kardinal sich dennoch für die neue Regelung entschied, war die Möglichkeit eines Lastenausgleichs zwischen geschädigten und ungeschädigten Gemeinden[2]. Die Lage unserer Kirchengemeinden war nach dem Kriegsende sehr unterschiedlich. Während einige Kirchengemeinden (vor allem in den Großstädten) in ihrem wirtschaftlichen Elend zugrunde zu gehen drohten, konnten wohlhabende, von den Bombenangriffen kaum oder gar nicht betroffene Pfarrgemeinden ihre Gotteshäuser mit Glocken und Orgeln, mit herrlichen Fenstern und allem nur wünschenswerten Schmuck ausstatten. Tatsächlich haben die Bischöfe zunächst nach dem Kriegsende die Gemeinden zu einem freiwilligen Finanzausgleich aufgerufen, was aber nur sehr geringen Erfolg hatte. Freiwillig half man sich nicht in dem Umfang, wie es notwendig war. Nur durch die Diözesankirchensteuer war ein Ausgleich zwischen armen und reichen Gemeinden und der dringend notwendige Wiederaufbau nach dem Kriegsende möglich.

Wenn jetzt diese zentrale Finanzierungsquelle schwächer wird und Gemeinden, Verbände und Einrichtungen mehr und mehr zur Finanzierung ihrer Arbeit auf Eigeninitiativen angewiesen sind, werden die Unterschiede zwischen Arm und Reich zwangsläufig wieder größer, und der Kampf um mögliche Spender ist heute bereits zu erkennen.

Die Diskussion um die Schaffung einer zentralen Stiftung des Deutschen Caritasverbandes und damit verbundene Fundraising-Programme haben deutlich gezeigt, welche Konflikte entstehen können. Größere Diözesan-Caritasverbände und einzelne Fachverbände sind bereits selbst initiativ geworden und befürchten, daß zentrale Spendenaufrufe mit ihren dezentralen Maßnahmen kollidieren, denn vor Ort trifft man auf dieselben Spender. Diese Aufrufe zur Finanzierung der eigenen Arbeit stehen zudem noch in Konkurrenz zu den Spendenaufrufen der Bischöflichen Hilfswerke. Der innerkirchliche Kampf auf dem Spendenmarkt existiert schon und wird sich verschärfen. Männer und Frauen, die in diesem Bereich mäßigend, ausgleichend und Streit schlichtend wirken, werden in Zukunft nicht arbeitslos.

Wie Phönix aus der Asche?

Wenn wir über die Konsequenzen nachdenken, die sich aus der Schwächung des innerkirchlichen Finanzsystems für die Kirche in Deutschland ergeben, müssen wir auch der Frage nachgehen, ob diese ärmer werdende Kirche wie ein Phönix aus der Asche strahlender, glaubwürdiger hervorgehen könnte. Als in der Säkularisation Macht, Einfluß und Reichtum der Kirche radikal und gewaltsam beschnitten wurden, hatte es zunächst den Anschein, als würde die Kirche zusammenfallen. Tatsächlich brachte das 19. Jahrhundert aber ein vielfältiges religiöses Aufblühen in der ärmer gewordenen Kirche.

Auch heute gibt es in allen kirchlichen Lagern solche, die Hoffnung setzen auf eine finanzielle Schwächung der Kirche. So stellte Eugen Drewermann in der „Berliner Morgenpost" am 18. April 1992 fest, die derzeitige Steuerpraxis müsse „unbedingt" geändert werden. Die katholische Kirche in Deutschland lebe im Schatten einer Sicherheit, die sie „faul" gemacht und in eine Position gebracht habe, in der sie ihre Ideen „permanent gegen den Markt der Konsumenten produziert". Für den „real existierenden Katholizismus" gebe es zwei „Rückfühlebenen", auf denen er anzutreffen sei: „Macht und Geld". Offenbar enttäuscht darüber, daß die Kirche nicht durch geistige Notwendigkeiten reformierbar sei, „bleibt nur die zynische Hoffnung, daß es mindestens ein Regulativ gibt, das aus der Wirklichkeit stammt: nämlich der Zusammenbruch der Finanzgrundlage". Eine Abschaffung der Kirchensteuer würde dazu führen, daß „wir ab sofort eine andere Kirche hätten, sie wäre viel agiler und würde den Menschen wieder ernst nehmen". Zu Recht wies der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann diese Forderung

Drewermanns damals zurück. Ich bin sehr skeptisch, ob diese Überlegung richtig ist und ob die Gleichung aufgeht: Weniger Geld bedeutet mehr Glaube, Hoffnung und Liebe. So einfach ist es wohl nicht. Die Erfahrung lehrt, daß gerade auch aus dem materiellen Mangel die Gier nach materieller Verbesserung und die Fixierung auf das Materielle erwachsen können.

Nachdenklicher macht da schon der Ausspruch Heinrich Flattens, der bereits vor 40 Jahren diagnostizierte: „Ein harter Kontrast – eine reiche Kirche, aber arm an Christen."[3] Allerdings auch angesichts dieser zweifellos im Kern berechtigten kritischen Anfrage muß man vor kurzschlüssigen Rezepten warnen.

Es ist nicht zu bestreiten, daß Geld träge machen kann und daß die Kirchen in Deutschland es aufgrund des Kirchensteuersystems in Finanzfragen verhältnismäßig leicht haben, wenn man sie mit den Kirchen in anderen Ländern vergleicht. Wer aber glaubt, daß durch die Abschaffung des Kirchensteuersystems automatisch der Glaube der Christen stärker, die Hoffnung überzeugender und die Liebe tatkräftiger würde, irrt gewaltig. Die Schwächung der Finanzkraft kann in der Kirche zur Neubesinnung und Umkehr führen. Einen Automatismus gibt es aber nicht.

Womit dürfen oder müssen Gemeinden und kirchliche Einrichtungen angesichts der schwächer werdenden Finanzkraft rechnen? Wir dürfen damit rechnen, daß die Situation im Vergleich zur Weltkirche vielleicht etwas normaler wird und daß die Kirche in ihrer Substanz keinesfalls vom Kirchensteuersystem abhängt.

Wir müssen damit rechnen, daß es schwierig wird, auf den schleichenden Prozeß der schwächer werdenden Finanzkraft rechtzeitig und angemessen zu reagieren. Wir müssen damit rechnen, daß schmerzhafte Einschnitte erforderlich sein werden und daß wir uns von lieb Gewordenem trennen müssen. Wir müssen damit rechnen, daß es heftige Diskussionen darüber gibt, was die Kirche unbedingt tun muß und worauf sie möglicherweise verzichten kann. Wir müssen damit rechnen, daß die Spannungen in der Kirche durch die Diskussion über Finanzfragen zunehmen und daß die Kluft zwischen armen und reichen Institutionen und Gliederungen der Kirche wächst. Wir müssen damit rechnen, daß vor Ort in den Gemeinden, Verbänden und Einrichtungen mehr Eigenverantwortung gefordert wird und daß man sich immer weniger auf eine Rettung aus dem großen Finanztopf Kirchensteuer verlassen darf.

Wir dürfen damit rechnen, daß dieser unvermeidliche Umstellungsprozeß auch Chancen für die geistliche Erneuerung und Wiederbelebung der Kirche in sich birgt.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach: S. Marx, Die Kirchensteuer u. die Freiheit der Kirche, in: Kirche & Recht, 1/95, 31–40, 36.

[2] N. Trippen, Josef Kardinal Frings, Bd. 1 (Paderborn 2003).

[3] H. Flatten, Fort mit der Kirchensteuer? (Köln 1964) 13.

Roland Kollmann

Religionsunterricht in Sonderschulen?

In der deutschen Schule steht der Religionsunterricht auf dem Prüfstand – erst recht in den „Förderschulen" oder „Sonderschulen". Die Hintergründe sind vielfältig. Es läßt sich offenbar nicht umgehen, daß bei der derzeitigen Reform des Sozialstaats auch die Einschätzung von Behinderung und Nicht-Behinderung zur Disposition gestellt wird. Diese ist gekoppelt mit neuen Gewichtungen von Gesundheit und Krankheit, von Normalität und Anomalie, die nicht nur von finanziellen Ressourcen, sondern auch von den unterschiedlichen Ergebnissen der bisher in den Bundesländern durchgeführten Integrationsversuche bestimmt werden. Von vielen werden die Sonderschulen wegen ihrer befürchteten anti-integrativen Auswirkungen mit teilweise guten Argumenten in Frage gestellt; dies gilt nicht minder für den konfessionellen Religionsunterricht, der zur notwendigen Integration in Deutschland sicher beitragen, aber auch der Gefahr negativer Ausgrenzungen erliegen kann.

Religionslehrerinnen und Religionslehrer an Sonderschulen, die in den 80er und 90er Jahren wegen ihres besonderen Engagements für Religion und für Menschen mit Behinderungen hoch geschätzt waren, sehen sich heute einem fast unerträglich gewordenen Legitimationsdruck ausgesetzt. Die Zahl derer, die an Universitäten evangelische oder katholische Religionslehre als Lehrfach studieren, nimmt rapid ab. Hinzu kommt nach PISA das Problem des Vorrangs und der Dringlichkeit bestimmter Unterrichtsfächer in den allgemeinen Schulen sowie in den speziellen Förderschulen. Haben Religion und Religionsunterricht überhaupt einen schulischen Leistungsrang zu beanspruchen[1]?

Hier soll die These vertreten werden, daß, solange Förder- bzw. Sonderschulen existieren, diese um der Schülerinnen und Schüler willen nicht auf den Religionsunterricht verzichten können. Zwei Fragen lassen sich stellen: Ist seine Marginalisierung nicht offensichtlich? Oder hat er nicht gerade heute besondere Chancen?

Marginalisierung von Behinderung und Religionsunterricht

Im Rückblick kommt man nicht umhin festzustellen, daß es im 19. und 20. Jahrhundert nicht nur positive Erfahrungen mit der religiösen Erziehung und Bildung in kirchlichen „Anstalten" gab. Dies wirkt heute noch nach[2]. Religiöse „Missionierung" war in diesen Einrichtungen nicht selten das Feigenblatt für

eine nur unzureichend sonderpädagogisch begründete religiöse Erziehung und Bildung, die nach dem Schema ablief: „Bewahren und nicht reden, gebetet aber muß werden."

Meine eigenen Erfahrungen in einer Krankenhausschule im Ruhrgebiet bestätigten den Sachverhalt der Vernachlässigung am Ende des 20. Jahrhunderts und zugleich das große Interesse der Studierenden. Im Jahr 1980 wollten an dieser Schule 25 Studenten ihr Praktikum machen. Für sämtliche Behinderungsarten waren hier 52 Lehrer beschäftigt, von denen lediglich eine Lehrerin, die das Fach nicht studiert hatte, Religionsunterricht erteilte. Zwölf andere hatten Theologie studiert, gaben aber keinen entsprechenden Unterricht. Seit Jahren war das so. Man wunderte sich über unser Projekt, mit allen Behinderten Religionsunterricht veranstalten zu wollen; noch einige Jahre nach Beginn dieser Praktika betrachtete man uns als wahre Exoten in der Wüste der Jugendpsychiatrie. Danach aber gab es – in Kooperation mit den zuständigen Pfarrern – regelmäßig Gottesdienste im großen Schulsaal, die von mehreren Lehrpersonen und Studenten im Religionsunterricht vorbereitet und wie Schulfeste gefeiert wurden. Das Lehrfach konfessionsübergreifende Religionslehre fand nur im fachdidaktischen Tagespraktikum statt, dienstags von acht bis zehn Uhr mit anschließender Besprechung.

Wie ist die Situation heute? Nach der Kultusministerkonferenz-Richtlinie von 2001 besuchten in Deutschland im Schuljahr 2001/2002 gemessen an der Gesamtschülerzahl – das sind ohne Berufsschule 9,5 Millionen Schüler – immerhin 487904 die Sonderschule (5,13 Prozent). Im Schuljahr 2002/2003 verteilten sich 495200 Schüler mit sonderpädagogischem Förderbedarf auf die Sonderschulen (429400) und auf die allgemeinen Integrationsschulen (65800). Dabei verschieben sich deutlich sichtbar auch die qualitativen und quantitativen Einschätzungen von „Behinderung". Bei sinkenden Gesamtschülerzahlen steigt die Zahl der Kinder und Jugendlichen mit sonderpädagogischem Förderbedarf von Jahr zu Jahr an (zwischen 1991 bis 2000 von etwa 343500 auf 419000): Das entspricht einem Anstieg von 22,1 Prozent. Zugleich aber geht die Zahl der Integrationsschüler zurück. Die Sonderschulbesuchsquote ist im Zeitraum 1994 bis 2002 von 4,2 auf 4,8 Prozent angestiegen. Welches Menschenbild leitet aber Lehrer und Eltern für die Bevorzugung der Sonderschule zu Ungunsten der Integration in allgemeinen Schulen?

Obwohl der Religionsunterricht heute an Sonderschulen ordentliches Lehrfach ist, hat seine stiefmütterliche Behandlung nicht nachgelassen. Bei der länderübergreifenden Allensbach-Umfrage zum katholischen Religionsunterricht an deutschen Schulen, die 1979 im Auftrag der deutschen Bischöfe durchgeführt wurde, hieß es über den Religionsunterricht an Sonderschulen: „Den haben wir leider vergessen." Ein Grund dafür könnte darin gelegen sein, daß der tatsächliche Besuch des konfessionellen Religionsunterrichts bzw. dessen Ausfall nur schwer überregional zu erheben ist[3]. So gilt beispielsweise für die Wiesbadener Sonderschulen,

daß im Jahr 2003 45 Prozent des evangelischen und 62 Prozent des katholischen Religionsunterrichts zugunsten eines konfessionell gemeinsamen Religionsunterrichts ausgefallen sind. Der tatsächlich stattfindende Religionsunterricht wird zu mehr als 50 Prozent von kirchlichen Lehrkräften erteilt[4].

Auch in anderen Ländern sind die Ausführungsbestimmungen für Ausnahmeregelungen an Sonderschulen kaum praktikabel. Sogar gut ausgebildete Religionslehrer haben große Schwierigkeiten, im konfessionsübergreifenden Religionsunterricht Themen der eigenen Konfession – erst recht Themen der anderen Konfessionen – zu behandeln. Der sonderpädagogische Anteil des Konfessionsproblems (zunehmende Verhaltensauffälligkeiten, ungetaufte Schüler, fehlende konfessionelle Prägung durch das Elternhaus) muß von kirchlicher und staatlicher Seite aufgearbeitet werden. Dafür nicht ausgebildete externe (meist kirchliche) Lehrkräfte sind hier nur schwer einzubeziehen. Umgekehrt dürfte man ohne den teilweise starken Einsatz dieser Lehrkräfte in vielen Situationen nicht mehr von einem ordentlichen Lehrfach sprechen.

Zudem ist bis heute die mediale Ausstattung dieses Fachs in den integrativ-allgemeinen und differentiellen Sonderschulen äußerst defizitär. Selbst die zuständige wissenschaftliche Disziplin der Religionspädagogik hat sich „der hier anstehenden Fragen leider immer nur am Rande angenommen“[5]. Der Religionsunterricht hat an vielen Schulen schlicht seine Lebensbedeutsamkeit für Schüler mit besonderem Förderbedarf und damit auch seine Berechtigung als ordentliches und fachgerecht ausgestattetes Lehrfach eingebüßt. Die Kirchen haben viel zu lang die sonderpädagogischen Fragestellungen aus ihrem Lebensorientierungsangebot an junge Menschen mit Behinderungen ausgeklammert. Die ersten wichtigen kirchlichen Verlautbarungen zum Religionsunterricht an Sonderschulen stammen aus den frühen 80er Jahren, die heute noch gültigen aus den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts[6].

Inhaltlich ergibt sich daraus, daß christlicher Glaube in der Sonderschule bei Lehrern und Schülern nicht oder nur sehr schwach gefragt zu sein scheint. Viele Sonderschullehrer, die ihr persönliches und religiöses Engagement für dieses Fach einbringen, können den Mangel nicht ausgleichen. Die offiziellen Zahlen über den Religionsunterricht, der nicht erteilt wird, sind erdrückend und nach den Meldungen der Schulabteilungen der Diözesen alarmierend.

Man hört nicht nur Klagen über das Eckstundenfach, Stundenplanprobleme, Mangel an Fachlehrern, Desinteresse im Kollegium bzw. in den Schulleitungen. Der Religionsunterricht an der Sonderschule steht vielmehr in Gefahr, einer politisch bedingten Neueinschätzung von Behinderung wegen finanzieller Überbelastungen zum Opfer zu fallen.

Chancen des Religionsunterrichts

Wie steht es mit seinen Chancen im Zeitalter der fortschreitenden Säkularisierung, der weltanschaulichen Pluralisierung und der damit gegebenen Orientierungslosigkeit? Sie resultieren aus seinem Ansatz bei den Schülern selbst, der in der Begründung dieses Fachs als ordentliches Lehrfach im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Der Religionsunterricht in der Schule“[7] von 1974 seinen Ausdruck gefunden hat und offiziell nach wie vor gilt. Dort wird verbindlich erklärt, daß der Religionsunterricht zunächst von pädagogischen Aufgaben her und sodann (gleichwertig) ausgehend von theologischen Anliegen zu konzipieren ist. Hält man sich daran, so hat der Religionsunterricht in der Sonderschule zuerst die Aufgabe, Kindern und Jugendlichen zur „Selbstverwirklichung in sozialer Integration“ zu verhelfen. Dazu gehört aber, daß die Sinnfrage zugelassen, offen gehalten und zugleich nach Möglichkeit einer Antwort zugeführt wird.

Nach diesem Korrelationskonzept muß die Suche des jungen Menschen mit Behinderung nach Lebenssinn respektiert und zum Ausgang des Unterrichts genommen werden. Sodann ist zu hoffen, daß das Sinnangebot der geschichtlich gewachsenen christlichen Tradition seine sinnstiftende, ermutigende und befreiende Kraft entfalten kann. Demnach ist allein der so verstandene Religionsunterricht ein Angebot, durch das den Schülern bei der Suche nach Sinn und Orientierung eine verläßliche Hilfe gegeben werden kann. Er thematisiert ja wie kein anderes Fach die Probleme der Orientierungslosigkeit und die Möglichkeiten einer Sinnorientierung. Er läßt sich ein auf die Lebenssituationen der Schüler und nimmt ihre religiösen Bedürftigkeiten ernst. Zudem betont er das Recht auf Förderung ihrer Fähigkeiten zur selbständigen, auch religiösen Lebensdeutung.

1. *Wahrnehmung der Lebenssituation.* Zwei Beispiele zeigen die Schwierigkeiten und Chancen, die sich für die meist mittelstandsorientierten Lehrer ergeben, wenn sie versuchen, die Schüler zu verstehen und ihren Lebensweg ein Stück mitzugehen:

„Ein Mädchen erzählt im Unterricht von einem Selbstmordversuch, den es vor einem Jahr unternommen hat. Im Anschluß daran entwickelt sich in der Klasse folgendes Gespräch der Schüler/innen mit der Religionslehrerin: ‚Mich liebt wahrscheinlich niemand‘ überlegt Leo. ‚Ich könnte tot sein oder auch nicht. Noch ein paar Sachen so mit Liebe und Sex will ich ausprobieren. Aber sonst, null Bock.‘ ‚Leben Sie denn gerne?‘ Gina fragt unvermittelt. ‚Ja. Obwohl ich es manchmal auch schwer finde.‘ ‚Wurden Sie von Ihrem Vater geprügelt?‘ ‚Nein‘ ‚Waren Ihre Eltern geschieden?‘ ‚Nein‘ ‚Arbeitslos?‘ ‚Nein.‘ ‚Und Ausländerin sind Sie auch nicht. Da können Sie eigentlich gar nicht mitreden.‘ Wahrscheinlich hat sie recht.“[8]

„Nach einer Stunde, in der ein Junge durch besonders störendes Verhalten und verbale und tätliche Angriffe gegenüber Mitschülern aufgefallen ist und er am Ende verzweifelt und wütend weinend an seinem Platz sitzt, bricht es aus ihm heraus: ‚Ist doch ne Idiotenschule. Oder? Und darum ist mein Vater sauer auf mich … Weil, der kann Idioten nicht leiden. Und wer soll mal die Firma übernehmen, wenn ich zu blöd bin? Und darum schlägt er mich immer … Wissen Sie denn, was schlagen heißt? Mit dem Elektrokabel. Und dann muß ich die ganze Nacht auf dem Stuhl sitzen.‘ Am nächsten Tag kommt er auf die

Religionslehrerin zu und teilt seine Schokolade mit ihr: ‚Da haben Sie auch was für die Pause. Ist schon ein bißchen weich, aber macht nichts'."[9]

Im ersten Beispiel war es die Ehrlichkeit der Lehrerin, die die Schüler zum offenen Sprechen und Fragen gebracht hat. Im zweiten Beispiel belohnt der Schüler auf seine Art das bloße Zuhören der Lehrerin. Offenbar spielt beim Einstieg in religiös relevante Gespräche die besondere Wahrnehmung der Lebenssituation und der „religiösen Bedürftigkeit" des Gesprächspartners eine große Rolle.

2. *Beachtung der religiösen Bedürftigkeiten.* Hier wird davon ausgegangen, daß je nach Behinderungsart sehr unterschiedliche Einstiege in religiös relevante Gespräche erforderlich sind. Auch bei betont ganzheitlicher Sicht des Menschen mit Behinderung bedingt die jeweilige Art der Behinderung bzw. des Förderbedarfs die religiöse Bedürftigkeit des Kindes. Weil in manchen Bundesländern sonderpädagogische Förderung traditionell in speziellen Sonderschultypen stattfindet und diese zugleich als Förderzentren für alle anderen allgemeinbildenden Schulen genutzt werden, muß die religiöse Erziehung und Bildung von den speziell-individuellen Lernausgangslagen ausgehen: je gesondert für die Förderschwerpunkte emotionale und soziale Entwicklung, geistige Entwicklung, Hören und Kommunikation, für körperliche und motorische Entwicklung, für Kranke, für Lernen, für Sehen und für Sprache[10].

Die Berücksichtigung der religiösen Lernausgangslagen ist auch in „Integrationsklassen" erforderlich, weil sie zur Förderung der Integration ohne ein „personorientiertes pädagogisches Profil" nicht auskommen[11]. Sonder- und Religionspädagogik kümmern sich um jeden einzelnen jungen Menschen und versuchen, dem Prinzip der Individualisierung gerecht zu werden. Sie bieten „Hilfe zum Verstehen, Annehmen und Bewältigen ihres je spezifischen, einmaligen Lebens"[12]. Hier werden Lehrende und Lernende als Subjekte ihres Lernprozesses ernstgenommen und bestimmen selbst mit ihren eigenen Erfahrungen den Ausgangspunkt, die Ziele, Inhalte und Methoden des Unterrichts. Seinem Selbstverständnis nach möchte dieser Unterricht ein Lebensraum sein, in dem „exemplarisch Leben erprobt werden kann"[13].

3. *Recht auf Förderung der religiösen Fähigkeiten.* Jeder Mensch hat bei uns nach Art. 5 des Grundgesetzes das Recht auf freie Meinungsäußerung und freie Religionsausübung, und das Recht, diese auch zu erlernen. In der Zeit nach PISA ist besonders darauf hinzuweisen, daß es nicht allein um Leistungsfähigkeiten in bestimmten ausgewählten Fächern (Naturwissenschaft, Mathematik und Sprache) gehen kann, sondern um die menschliche Lernfähigkeit überhaupt. Auch der Mensch mit Behinderung hat das Recht auf „Leben lernen" in allen für ihn wichtigen Bereichen und nicht nur in den genannten Leistungsbereichen. Es geht um die Förderung seiner Persönlichkeit einschließlich der Urteilsfähigkeit, die der freien Meinungsäußerung und der freien Religionsausübung zugrunde liegt, und es geht um die Vorbereitung auf den Beruf. Diese Rechte auf freie Meinungsäußerung und

freie Religionsausübung besitzen alle Menschen mit und ohne Behinderungen. Der Staat hat nach dem Grundgesetz die Pflicht, die Wahrnehmung dieser Rechte zu ermöglichen. Nur kann und darf er sie nicht als Staatsmeinung und als Staatsreligion für alle proklamieren.

Nach Art. 7 des Grundgesetzes ist das „ordentliche Schulfach Religionslehre" auf die Inhalte der Religionsgemeinschaften angewiesen. Nicht der Staat, sondern die Menschen selbst und ihre Religionsgemeinschaften bestimmen das Was der religiösen Unterrichtung, also die religiösen Inhalte in der Schule, weil „der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann" (Ernst Wolfgang Böckenförde).

Dahinter steht das christliche Verständnis von der jedem Menschen zugesagten Würde. Wo und wie soll ein junger Mensch die Fähigkeiten zur freien Äußerung seiner Meinung und die Fähigkeit der freien Ausübung seiner Religion gewinnen? Aus dem jedem Menschen zugesprochenen und garantierten Lebensschutz ergibt sich, daß der junge Mensch auf dieser Grundlage seine kommunikativen Kompetenzen, seine Eigenkräfte und seine dialogischen Fähigkeiten entfalten kann. Dazu verfügt er über Selbstlernimpulse in Beziehungssituationen und über Selbstwertgefühle in der Kommunikation mit anderen. Diese Fähigkeiten werden – wie aus der Entwicklungspsychologie bekannt – durch „Zumutung", „Belehrung" und „praktische Bewährung" gelernt. Vom Lehrer wird erwartet, daß er immer wieder bei der Lernausgangslage ansetzt, die die vorhandenen Fähigkeiten zu erkennen gibt und so einen partnerschaftlichen Dialog erst ermöglicht. Hier ist eine sensible Stelle: Denn was als Vertrauensangebot pädagogisch notwendig ist, kann leicht als autoritäres Verfügenwollen über den Schüler mißverstanden werden.

Wo und wie soll aber der junge Mensch lernen, gegenüber fremden Meinungen und religiösen Einstellungen tolerant zu sein? Toleranz kann nur in einem kommunikativen Religionsunterricht gelernt werden, in dem Zulassung und Konfrontation unterschiedlicher Meinungen sowie gemeinsame Konfliktregelung um des besseren menschlichen Zusammenlebens willen die Hauptregeln sind. Das Prinzip: „Normal ist, verschieden zu sein" gelingt am besten in einer stimmigen Schulkultur gemeinsamen Lebens, Lernens und Feierns, in dem die unterschiedlichen Lebensdeutungen respektiert werden und ihren Platz haben.

Konkrete Angebote zur Orientierung

Der Stellenwert des Religionsunterrichts an der Sonderschule bemißt sich an seinem Beitrag zur Lebensorientierung für junge Menschen. Welche Orientierung hat er anzubieten? Worin soll die Orientierung des christlichen Glaubens bestehen und „wieweit (wird) den Betroffenen selber Kritik an Gesellschaft und Kirchengemeinde zugestanden und ermöglicht"[14]? Die Angebote sind: kommunikative

Praxis, Ausbildung von Konfliktfähigkeit und schließlich das christliche Menschen- und Gottesbild.

1. *Kommunikative Praxis.* Der Anspruch, dem Recht des jungen Menschen auf freie Meinungsäußerung in einem auf Partnerschaftlichkeit aufgebauten Dialogmodell gerecht zu werden, kann durch das dialogische Verständnis des christlichen Glaubens unterstützt und vertieft werden. Hier gilt der theologische Basissatz:

„Christlicher Glaube läßt sich verstehen als eine bestimmte – in Jesus Christus gründende – kommunikative Praxis, in der und durch die die gegenseitige Erfahrung unbedingten Erwünscht- und Angenommenseins mitgeteilt und gemacht wird." [15]

Dem entspricht das Verständnis von religionspädagogischem Handeln als freiheitsstiftende, freiheitsbegründende und kommunikative Praxis[16]. Es formuliert das christliche Angebot für die Sonderschule etwa im Widerspruch zum präferenzutilitaristischen Standpunkt Peter Singers und ist besonders förderlich für Erziehung, Bildung, Rehabilitation und menschenwürdiges Leben mit Behinderung. Er setzt aber ein behindertenspezifisches Erkennen religiöser Bedürfnisse voraus, ein Ernstnehmen der durch Behinderung bedingten Situation, damit „Selbstverwirklichung in sozialer Integration" möglich werden kann.

Das Samaritergleichnis (Lk 10, 29–37) drängt sich hier auf: Es zeigt die praktisch-kommunikativen Elemente der biblischen Botschaft, wie sie in der Theologie der Befreiung entwickelt worden sind und in Heil-, Sonder- und Integrationspädagogik praktisch umgesetzt werden. Historischer Hintergrund für ein solches Verhalten und Handeln ist die vorurteilsfreie Akzeptanz und Zuwendung zum Menschen, der mich braucht und dem ich Nächster sein soll. Dem entspricht die Ablehnung seiner Etikettierung als Sünder, der seine Bedürftigkeit selbst verschuldet oder geerbt hat („Sündenbocktheorie"):

„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." [17]

2. *Ausbildung von Konfliktfähigkeit.* Orientierung findet der junge Mensch dadurch, daß er eine Balance erreicht zwischen seinen Idealvorstellungen und Wünschen auf der einen und der harten Realität seiner Lebensumstände und seiner eigenen Fähigkeiten auf der anderen Seite. Die Schule muß ihn deshalb darauf vorbereiten, mit Konflikten und Rückschlägen umzugehen und auch auf das „Unvorhergesehene" im Leben gefaßt zu sein.

Sie kann bei der Ausbildung gerade dieser Fähigkeiten auf Religion nicht verzichten. „Religion als Geschmack für das Unendliche" (David Friedrich Schleiermacher) kann helfen, mit dem Schicksal, mit der Endlichkeit, der eigenen Behinderung und im weiteren Sinn mit dem Leid so umzugehen, daß das Leben für die

betroffenen Menschen erträglich bleibt und sie selbst in ausweglos erscheinenden Lagen aus ihrer religiösen Hoffung neue Kraft schöpfen können[18].

Drei Konkretisierungsmöglichkeiten seien genannt. *Erstens:* In einer „Förderschule mit dem Schwerpunkt Lernen" mobilisiert der Religionsunterricht alle Kräfte, die die „Lernbehinderungen" einschränken können, indem er Selbstbehauptung und Selbstwertgefühle stärkt. Dafür gibt es viele biblische Anknüpfungen wie zum Beispiel der Respekt Jesu vor dem sehen wollenden Bartimäus (vgl. Mk 10, 46–52). *Zweitens:* Es wird anhand der alttestamentlichen Hiobgeschichte das theoretisch unlösbare, aber vielleicht doch praktisch durchstehbare Theodizee-Problem („der Streit um Gott und Leid") bewußt gemacht[19]. *Drittens:* Scheitern im Leben kann die Religion, auch die christliche, nicht verhindern; aber sie kann Wesentliches zum Gelingen des Lebens beitragen bzw. tragfähige Deutungsmöglichkeiten anbieten (Lernen in Metaphern und Symbolen)[20].

3. *Das christliche Menschen- und Gottesbild.* „Was ist der Mensch?" und „Dürfen wir alles, was wir können?": Mit diesen Fragen hält der Unterricht die Fraglichkeit des Menschen offen und schützt ihn vor fundamentalistischem Mißbrauch. Dies kann aber nur gelingen in kritischer Distanzierung zu gesellschaftlichen Trends, die den jungen Menschen an Profit, Leistung, Geld und Spaß allein binden wollen. Wichtig ist deshalb das Angebot einer anthropologischen Grundorientierung. Nach Gen 1,27 ist der Mensch ein Abbild Gottes: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Aber wer ist Gott? Ist der Schöpfer der leidvollen Welt und des sterblichen Menschen der barmherzige und menschenfreundliche Gott? Hat er nicht auch seine dunklen Seiten[21]? Der Unterricht darf Gott nicht verharmlosen.

Der barmherzige Gott bleibt für den Menschen bei aller Vertrautheit der Unverfügbare und bei aller Nähe der Unnahbare. Nur eine paradoxe Rede von Gott kann weiterführen und die Heranwachsenden vor dem Enttäuschungsatheismus bewahren[22].

Dieses Angebot berührt auch die neuen Entwicklungen in der Biomedizin und die Fragen nach einem veränderten Menschenbild. Der Unterricht kommt an den damit verbundenen ethischen Unübersichtlichkeiten nicht vorbei. Eigene Supervisionserfahrungen in Pädiatrie (mit Intensivschwestern und Ärzten) und in Sozialtherapie (mit Sozialpädagogen und Psychologen) haben die Überzeugung bekräftigt, daß der Religionsunterricht die Ambivalenz der Prä- und Perinataldiagnostik[23] behandeln muß, um den jungen Menschen aufzeigen zu können, daß es dabei nicht allein um die Verbesserung der Therapie geht. Sie selbst als die später möglicherweise davon betroffenen Eltern werden vor der Entscheidung stehen zwischen einem voraussichtlich behinderten oder nicht behinderten Kind bzw. zwischen Abtreibung oder Geburt.

Wenn man nach der gesellschaftlichen Einschätzung von Behinderung in bezug auf die Integration fragt, geht es auch um das Menschenbild: Wird sie vom Integra-

tionsgedanken getragen, wenn nach dem Ausbau der Sonderschulen in den 70er Jahren die Zahl dieser Schulen zwar um etwa zehn Prozent abgenommen hat, aber die Schülerzahl um etwa 25 Prozent gestiegen ist? Trotz der seit 1993 bestehenden Regelung des sonderpädagogischen Förderbedarfs in Integrationsschulen steigen die Zahlen vor allem in den Förderschulen mit dem Förderschwerpunkt „Lernen". Warum schwindet das Vertrauen in die Integration an den allgemeinbildenden Schulen? Aus welchem Menschenbild heraus setzen Eltern und Lehrer ihre Erwartungen und Hoffnungen allein auf die Sonderschulen? Vielleicht, weil nach ihrer Meinung nur die Ausgrenzung hilft oder weil die Integration dort bereits praktiziert wird? Religionspädagogik und Theologie haben in Zukunft die Aufgabe, den differenziellen, gemeinsamen und ökumenisch offenen Religionsunterricht an den Sonder- und Förderschulen zu entwickeln, um der Integration zu mehr gesellschaftlicher Akzeptanz zu verhelfen.

Das politische Element des christlichen Glaubens ist ein weiteres Angebot: Es besteht darauf, daß die christliche Annahme des Mitmenschen ohne Bedingungen in konkrete Integrationspolitik umgesetzt wird. Auf eine gerechte und friedvolle Welt zu hoffen und dafür zu beten genügt nicht. Der Unterricht muß praktisch vormachen, „wie dieser Einsatz von und für Menschen am Rande der Gesellschaft aussehen kann" und „wie gemeinsames und solidarisches Handeln der ungerecht Behandelten angeregt und erprobt wird" [24].

Lebensrelevanz des Religionsunterrichts

Nach PISA braucht Deutschland eine veränderte Schule, zu der ein kommunikativer und lebensrelevanter Religionsunterricht beitragen kann. Wir brauchen eine humanere Schulkultur, die allen Kindern und Jugendlichen gerecht wird und nicht einzelne aus dem gemeinsamen Lernen aussondert. Deshalb soll der Religionsunterricht um seiner Lebensrelevanz willen grundsätzlich bei aller Spezialisierung seine ausgrenzenden Anteile überprüfen und in die Gesellschaft integrierend und humanisierend hineinwirken.

1. *Lebenshilfe.* Welche Vorteile wird der Religionsunterricht den Schülern der Sonderschulen bringen? Er ist für die Schüler selbst notwendige „Lebenshilfe" [25] im wahrsten Sinn des Wortes, vor allem wenn diese sich zu den Randständigen der Gesellschaft zählen müssen. Gegenstand des Unterrichts ist das Leben des Schülers und zunächst nichts anderes. Aus dieser Gewichtung ergibt sich aber, daß Integration – und dazu gehört auch die religiöse Integration – nicht zum Nulltarif zu haben ist. Die Lebensrelevanz für die Schüler erzwingt geradezu eine neue Religionsdidaktik, die konsequent von den Fähigkeiten der Schüler ausgeht, ohne die Unterschiede zwischen ihnen zu ignorieren. Sie nimmt die biblischen und befreiungstheologischen Traditionen auf und aktualisiert sie situationsgemäß.

Inhaltlich kann der Religionsunterricht zum Ziel und Konzept einer Schule beitragen, wenn er eingeht auf folgende Fragestellungen: Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, Pluralität der religiösen Einstellungen und Gewinnung der eigenen Position, das christliche Verständnis vom Menschen als Angebot zur Identitätsfindung, Spiritualität als Dimension vertieften Lebens, Leben in Verantwortung, „Herausforderungen zur aktiven Gestaltung der Gesellschaft, kritische Befragung geltender Normen und Werte aus dem Glauben an die Menschenfreundlichkeit Gottes“ [26]. Hier ist wichtig zu sehen, daß die tradierten Inhalte des Religionsunterrichts ihren Anspruch erst geltend machen können, wenn sie Kindern und Jugendlichen mit einer Behinderung Erfahrungen ermöglichen, die ihnen in ihrem Leben Halt geben und eine möglichst hohe Lebensrelevanz haben. Würde dieser Zusammenhang zwischen „Leben mit Behinderung“ und „tradierter Glaubenslehre“ übersehen, könnten dem Schüler tiefere, also religiöse und von Glaubenszuversicht getragene Deutungen seines Daseins nicht erschlossen werden.

Die Rolle des Religionslehrers kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, vor allem hinsichtlich der Gewinnung eines eigenen religiösen Standpunkts. Als Heil- und Sonderpädagogen wissen sie, welche Bedeutung die eigene religiöse Positionierung vor dem Schüler hat und wie sie ihm helfen können, durch Bestätigung, Hinterfragung, Anerkennung, Kritik, Förderung und Begrenzung seine eigene Orientierung zu finden. Es sind Folgerungen für das Lehrerbild und die Ausbildung der Religionslehrer zu ziehen.

Lebensbedeutsam sind konkrete Zielvorstellungen für die Schaffung von „Möglichkeitsbewußtsein“ und die „Verflüssigung von Selbstverständlichkeiten“ (R. Thoma u.a.). Methodisch geht es dabei um die Zugangsweisen der didaktischen Elementarisierung, der leiblich-sinnlichen und handlungsorientierten Lernformen und bei Intensivbehinderung um den Einsatz von basalen Kommunikationsformen. Unabdingbar sind Epochen- und Projektunterricht, Wochenplan- und Freiarbeit, sowie neuerdings verstärkt als szenische Erarbeitungsform biblischer Texte „das didaktische Bibliodrama“ [27].

2. *Zur wissenschaftlichen Absicherung des Fachs.* Wie sind Forschungsstand und interdisziplinärer Dialog zwischen den unterschiedlichen Disziplinen entwickelt? Ist ihre Eigenständigkeit garantiert und anerkennen sie sich gegenseitig als Heilpädagogik/Sonderpädagogik/Rehabilitations- und Integrationswissenschaften auf der einen und Theologie/Religionspädagogik auf der anderen Seite? Die an einigen Standorten (z.B. Dortmund, Eichstätt, Hannover) begonnene und weiter auszubauende Kooperation zwischen diesen Wissenschaften würde für die Religionspädagogik bedeuten, daß sie der Heil-, Sonder- und Integrationspädagogik in der Situationsbeschreibung den Vortritt läßt, weil diese die Bedingungen nicht nur der Lebenssituation von Menschen mit Behinderungen, sondern auch des wissenschaftlich-methodischen Vorgehens vorgibt und damit ihren eigenen Erfahrungsansatz eingrenzt. Jeder Mensch hat eine ihm eigene religiöse Deutungskompetenz

und Religionsbedürftigkeit, erst recht jeder Mensch mit einem bestimmten Förderbedarf. Der erforderliche Dialog zwischen den Disziplinen hat insofern erst begonnen[28].

Es ist Aufgabe der gegenwärtigen und zukünftigen Religionsdidaktik an Sonderschulen, daß Heil-, Sonder- und Integrationspädagogik als Bezugsdisziplinen ihr fester Bestandteil sind und bleiben. Diese werden von Theologie und Religionspädagogik gegen den gesellschaftlichen Trend der Isolation behinderter Menschen sowie gegen die zwanghafte Überspezialisierung in den eigenen Reihen zu immer konsequenterer Integration herausgefordert. Umgekehrt verpflichten die Sonder-, Rehabilitations- und Integrationswissenschaften die Theologie dazu, die psychologische Zugänglichkeit theologisch-inhaltlicher Schwerpunkte zu forcieren und die behinderungsspezifische Lebensbedeutsamkeit der theologischen Inhalte zu betonen.

3. *Schul- und kirchenpolitische Umsetzung.* Wie stehen die Kirchen zum Religionsunterricht an Sonderschulen? Während die heil- und sonderpädagogischen Einrichtungen in einigen Bundesländern in der Hand der Caritas, der Diakonie, von Orden oder Stiftungen liegen, also in „relativer Kirchenferne", ist der schulische Religionsunterricht immer auch ein kirchennahes Unternehmen. Die Kirchen sollten daran interessiert sein, daß neue Zugänge zum Religionsunterricht auch für kirchendistanzierte Schulleitungen hergestellt werden.

Hier beißen sich zwei prinzipielle Forderungen, für die in der Praxis jeweils pragmatische Umsetzungen gefunden werden müssen. Die eine heißt: keine Segregation durch Konfessionalität; die andere: keine Verwischung der konfessionellen Unterschiede an Sonderschulen und in Förderklassen.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die schon überall praktizierten Formen des Gemeinsamen Unterrichts (im engeren Sinn) hier und da seit einiger Zeit eine Legalisierung erfahren haben. Entsprechende Organisationserlasse sollten Bestimmungen enthalten, die von der kirchlichen Mitwirkung ausgehen, wobei in zusätzlichen Vereinbarungen zwischen den Kirchen ihre gemeinsame Mitverantwortung für den Religionsunterricht geregelt werden müßte. Die kirchliche Forderung nach Konfessionalität des Religionsunterrichts tritt dann deutlich sichtbar hinter die Forderung nach der Schülerorientierung im sogenannten Gemeinsamen Religionsunterricht zurück. Konfessionelle Segregation darf einer integrativ-schülerorientierten Arbeit im Religionsunterricht nicht im Weg stehen. Anderseits könnte das Konfessionsprinzip erhalten bleiben, weil der gemeinsame Unterricht schulrechtlich an der Religionsgemeinschaft orientiert ist, der die unterrichtende Lehrkraft angehört. Nach Art. 7 § 3 GG kann in den Bundesländern auch Islam-Unterricht erteilt werden. Entsprechende Landeskonzeptionen sind in Arbeit.

Defizitär ist die Lage in bezug auf die Lehrpläne für einzelne Sonderschulformen und den differenziellen Religionsunterricht in Integrationsschulen sowie die spezifischen Schulbücher in Verbindung mit fachinteressierten Verlagen. Aktuell ist die

neue „Schulbibel" (2003) darauf hin zu untersuchen, ob sie transferierbar ist auf die Situationen in Sonderschulen und in anderen Förderformen.

Ein wichtiges Kriterium für die Vermittlung religiöser Inhalte ist „Nachhaltigkeit". So haben einige Schulabteilungen der Diözesen bereits mehrfach ihr Interesse am Gemeinsamen Unterricht zum Ausdruck gebracht. Ein Modell sieht vor, daß „ökumenische Schnittmengen-Themen" und „konfessionelle Profil-Themen" behandelt werden. Zur ersten Gruppe gehören biblische und lebenspraktische Themen, zur zweiten etwa Themen der Sakramentenlehre und Liturgie einschließlich Kirchenbesuche, auf die im Referendariat vorbereitet werden sollte. Beide Themengruppen können im zeitlichen Wechsel phasenweise wie im „Epochenunterricht" angeordnet werden. Die Fachkonferenz kontrolliert die Schwerpunkte des Gemeinsamen Unterrichts und achtet auf die erforderliche Balance zwischen Themen im Konfessions-Fenster und Themen im Schnittmengen-Fenster.

Stehen aber die christlichen Kirchen hinter der „Ökumene im weiteren Sinn"? In einigen Ländern und Diözesen scheint sie hier und da zu gelingen. Sie könnte noch stärkeren Ausdruck finden in zu entwickelnden Schulkonzepten und in einer gepflegten Schulkultur[29]. Diese lebt von engagierter Teamarbeit im Kollegium, von Theateraufführungen, Konzerten und kann auch durch gemeinsame Gottesdienste gestaltet werden. In Zukunft sollten die ökumenischen Kräfte an ihrem öffentlichen Image und an ihrer Werbeeffizienz in den Medien stärkeres Interesse zeigen.

Die Schulkultur der Sonderschulen kann Vorreiter sein für eine postmoderne Schulkultur auch der allgemeinen Regelschulen. Dabei kann der Religionsunterricht in der Sonderschule strukturelle Funktionen nach innen und außen übernehmen: nach innen, indem er den Eigenwert der Subjektivität des jungen Menschen thematisiert; nach außen, indem er fächerübergreifend das Schulleben und die Schulkultur mitgestaltet und den Schülern ein Bewußtsein für ihre gesellschaftliche Verantwortung vermittelt. Nach innen gibt es keine Integration ohne Religion und keine Religion ohne Integration. Nach außen gilt, daß prosoziales Verhalten, ethisches Engagement und Friedensbereitschaft ohne Religion bzw. Werte und Normen nicht entfaltet werden können. Letztlich geht es um „Gewinnung von Lebenszuversicht und Vertrauen in die Zukunft"[30].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Wissenswertes über PISA u. den Religionsunterricht. Eine Orientierungshilfe für Religionslehrerinnen u. Religionslehrer, hg. v. Bischöfl. Ordinariat Limburg (Limburg 2003).

[2] R. Thoma, Religiöse Erziehung in den Anstalten für Geistesschwache. Zu den Anfängen eines differenzierenden Religionsunterrichtes (Frankfurt 1998) 387.

[3] Vgl. W. K. J. Hippmann, Religionsunterricht vor Ort. Zu seiner Regionalisierung in der pluralistischen Gesellschaft (Essen 1999) 294–312, 343–354.

[4] Vgl. www.kirchen-wiesbaden.de/materialien/religionsunterricht.doc.

[5] G. Adam, Art. Sonderschulen, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, hg. v. N. Mette u. F. Rickers (Neukirchen-Vluyn 2001) 1813–1819, 1813.
[6] Vgl. Zum Religionsunterricht an Sonderschulen. Erklärung der Bischöflichen Kommission für Erziehung u. Schule der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1992).
[7] Der Religionsunterricht in der Schule. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1 (Freiburg [2]1976) 123–152.
[8] A. Müller-Friese, Vom Rand in die Mitte. Erfahrungsorientierter Religionsunterricht an der Schule für Lernbehinderte (Stuttgart 2001) 100.
[9] Ebd. 101f.
[10] Vgl. R. Kollmann, Lehrbrief 22a im Fernkurs Theologie „Sonderpädagogische Zugänge zum Religionsunterricht" (Würzburg 1993); ders., Religionsunterricht unter erschwerenden Bedingungen (Essen 1988); vgl. auch: Zur Situation des Katholischen Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland. Bericht der Kultusministerkonferenz vom 13.12.2002, hg. v. Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (Bonn/Berlin) 1–27.
[11] A. Köbberling u. W. Schley, Sozialisation u. Entwicklung in Integrationsklassen. Untersuchungen zur Evaluation eines Schulversuchs in der Sekundarstufe (Weinheim 2000) 147.
[12] Müller-Friese (A. 8) 86.
[13] Ebd. 187.
[14] Ebd. 76.
[15] G. Fuchs, Roter Faden Theologie – eine Skizze zur Orientierung, in: KatBl 107 (1982) 165–181, 166.
[16] N. Mette, Religionspädagogik (Düsseldorf 1994) 124ff.
[17] H. Lutterbach, Europäisches Jahr der Menschen mit Behinderungen. Kultur- u. christentumsgeschichtliche Perspektiven, in dieser Zs. 221 (2003) 623–637, 628.
[18] Vgl. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode (A. 7) 84–111.
[19] Vgl. R. Oberthür, Kinder fragen nach Leid u. Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht (München 1998) bes. 43–50, 83–131.
[20] Ebd. 30f.
[21] Vgl. R. Kollmann, Theodizee u. Integration, in: Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen u. Impulse für Gesellschaft, Schule u. Gemeinde, hg. v. A. Pithan u.a. (Gütersloh 2002) 144–154.
[22] Vgl. R. Sauer, Kinder fragen nach dem Leid. Hilfen für das Gespräch (Freiburg 1986) 61, 97; Gott – lieb u. gerecht? Junge Menschen fragen nach dem Leid (Freiburg 1991) 197ff.
[23] Der Begriff „Pränataldiagnostik" fehlt in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, hg. v. G. Bitter (München 2002).
[24] Müller-Friese (A. 8) 82; vgl. Unsere Hoffnung (A. 19) A. 17.
[25] Th. Gottfried, Religionsunterricht als Lebenshilfe. Diakonische Orientierung des Religionsunterrichts in der postmodernen Gesellschaft (Essen 1995).
[26] Müller-Friese (A. 8) 177.
[27] R. Kollmann, Art. Bibliodrama, in: Lexikon der Religionspädagogik (A. 5), Bd. 1, 177–180.
[28] Vgl. Kollmann, Theodizee (A. 21) u. dort die zahlreichen Integrationsansätze in Praxis und Theorie; vgl. neuerdings von religionspädagogischer Seite auch R. Boschki, „Beziehung" als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik (Ostfildern 2003), der allerdings Behinderung und Förderbedarf nicht ausdrücklich thematisiert, aber für den beginnenden interdisziplinären Dialog eine differenzierte Grundlage darstellt und nicht übergangen werden sollte.
[29] Vgl. Köbberling u. Schley (A. 11) 203.
[30] S. Leimgruber, Art. Sonderschulreligionsunterricht, in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (A. 23) 384–388, 386.

Günter Hess

Von der Eitelkeit des Welttheaters

Jacob Balde zum 400. Geburtstag

Eine kühle Mainacht des Jahres 1624 sei es gewesen, in der zu Ingolstadt ein flotter Student der Jurisprudenz seiner Angebeteten ein Ständchen singen wollte. Sein Lied bleibt unerhört, von den Türmen schlägt es Mitternacht, und im nahen Kloster der Franziskanerinnen stimmen die Nonnen ihren Psalmengesang an. Da habe, so berichtet die Universitätsgeschichte des 18. Jahrhunderts nach alter mündlicher Überlieferung, den liebeskranken Musikus ein himmlischer Strahl der Erleuchtung getroffen: Er zerschmettert seine Laute an der Kirchenmauer und der vom irdischen Amor bekehrte Jüngling bricht in den hochpoetischen Ruf aus: *Cantatum satis est, frangito barbiton!* – „Genug gesungen, zerbrich das Instrument!" Nach diesem jähen Ende seines nächtlichen erotischen Abenteuers habe sich der kecke Lautenist auf die überirdische Liebe besonnen und am nächsten Morgen um Aufnahme in den Jesuitenorden gebeten.

Die Anekdote von der nächtlichen Bekehrung des Jacob Balde, so hieß der junge Mann mit der zertrümmerten Laute, ist das populärste literarische Dokument seiner Vita geblieben. Noch die Balladendichter des 19. Jahrhunderts haben das romantische Nachtstück weitererzählt. Balde selbst hat der Bekehrungslegende durch versteckte Anspielungen in seinem Werk immer wieder Nahrung gegeben:

> Wer ist/ der dieses Lied gemacht/
> Wann einer auch darff fragen,
> Vielleicht hat er gar offt/ zu Nacht/
> Ein Passamezo gschlagen.
>
> Er sagt nit wo: jetzt ist er fro/
> Daß d'Lauten sey zertrimmert:
> Vmb Saytenspil er sich so vil
> Hinfüran nicht mehr kümmert.

So lautet die Schlußstrophe zum „Ehrenpreiß" der Jungfrau Maria, dem schönsten geistlichen Lied, das der Dichter Jacob Balde in deutscher Sprache geschrieben hat und das 1806 unter den „Alten deutschen Liedern" in „Des Knaben Wunderhorn" wieder auftauchen wird.

Wer war dieser Jacob Balde? Der Jesuitenpater gehört zu den hochgerühmten und

immer wieder geschmähten literarischen Größen im Museum der Literaturgeschichte, zu den vergessenen und von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wieder neu entdeckten, aber kaum gelesenen Dichterfürsten des europäischen Barock. Er ist in die bayerische Ruhmeshalle über der Münchener Theresienwiese aufgenommen worden, und die Stadtväter der Residenzstadt, in der seine bedeutendsten Werke entstanden sind, haben nach dem patriotischen Mariensänger, auf den ihn fromme Schulmänner reduzierten, nach 1870 eine Straße und einen Platz benannt. Nur wenige Münchener dürften indessen auch nur eine Zeile von dem kennen, den die Gelehrten heute für den bedeutendsten deutschen Dichter lateinischer Sprache halten.

Leben

Am 4. Januar 1604 wurde Jacob Balde im elsässischen Ensisheim geboren, wo man in düsterem Wahn wenige Jahre später seine Großmutter als Hexe verbrannte. Nach Studienjahren in Belfort und an der Jesuitenakademie in Molsheim bei Straßburg flieht er 1622 vor den anrückenden Truppen des Generals von Mansfeld nach Ingolstadt, die akademische Bastion der katholischen Reform, und tritt nach dem abgebrochenen Studium der Jurisprudenz in den Jesuitenorden ein. Schnell wird der Magister Balde, dessen außergewöhnliche poetische Begabung von seinen Oberen erkannt wird, als Lehrer der Rhetorik an die Jesuitengymnasien in München, Innsbruck und Ingolstadt berufen, wo er 1637 seine berühmte Tragödie „Jephtias" zur Aufführung bringt.

Die Münchener Jahre zwischen 1637 und 1650 zeigen den Dichter auf dem Höhepunkt seiner Karriere als Prinzenerzieher, Hofprediger und Hofgeschichtsschreiber, aber auch auf dem Gipfel seines literarischen Werkes: Hier entstehen die vier Odenbücher und das Buch der Epoden, die neun Bücher der „Wälder" („Silvae") und das große, immer wieder erweiterte „Gedicht von der Eitelkeit der Welt" („Poema de vanitate mundi").

Nach dem Abschied von München kann sich Balde, erlöst von der ungeliebten Pflicht, für Kurfürst Maximilian I. die Geschichte des Dreißigjährigen Krieges darzustellen, wieder seiner geliebten Poesie widmen. Als Hofprediger in Neuburg an der Donau wird er bis zu seinem Tod im Jahr 1668 Elegien und Satiren schreiben, dazu das große allegorisch-enzyklopädische Werk von der „Urania victrix", der christlichen Seele, die den Verlockungen der fünf Sinne siegreich widersteht. Der Konflikt, der in elegischen Sendschreiben ausgetragen wird, erinnert ein letztes Mal an die nächtliche Bekehrungsszene in Ingolstadt, als der verliebte Sänger seine Laute zerbrach.

Nachleben

Was Baldes Wirkung über die Jahrhunderte hinweg im Weg stand, waren die lateinische Sprachbarriere, die Genialität seiner gelehrten Bilderfindungen und Allusionen, die Virtuosität seiner Verskunst. Die frühe Literaturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, die sich auf die poetische Nationalliteratur der Deutschen beschränkte, verachtete den „Luxus und die Variationen seiner Versifikationskünste und die mehr als senecaische Grandiloquenz" seiner Dichtung, wie Gervinus schrieb. „Grandiloquenz" bedeutet hier soviel wie „Schwulst", und mit diesem vernichtenden Etikett waren Kunst und Literatur des Barock Mitte des 19. Jahrhunderts erledigt.

Dagegen war Jacob Balde um die Mitte des 17. Jahrhunderts für seine europäischen Dichterkollegen ein bewundertes Vorbild. Selbst protestantische Poeten wie der große Andreas Gryphius in Schlesien oder Sigmund von Birken in Nürnberg, die einige Werke ins Deutsche übersetzten, rühmten den Jesuitenpater aus der baierisch-katholischen Provinz als den „Weltberühmten Teutschen Horatius".

Die norddeutschen Aufklärer wollten solche Hochschätzung nicht mehr gelten lassen. So stellt der Berliner Literat Friedrich Nicolai, indem er mit giftiger Verachtung die „Einrichtung katholischer Gymnasien unter dem Schulscepter der Jesuiten" charakterisiert, in seiner „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781" antiklerikalen Lesern und protestantischen Schulmännern auch den Musterautor und „deutschen Horaz" Jacob Balde als Exempel jener „unbeschreiblichen Absurditäten" vor, die „allenthalben in katholischen Ländern noch regieren": „Seine lateinischen Verse sind die kälteste Phraseologie, und ein elender Cento von Stellen aus allen Dichtern ohne wahren Sinn zusammengeflickt. Seine deutschen Verse sind unglaublich dumm und ungereimt."

Und doch war es schließlich ein „Nordlicht", der Generalsuperintendent des Herzogtums Sachsen-Weimar, Johann Gottfried Herder, der Jacob Balde am Ende des 18. Jahrhunderts als „Dichter Deutschlands für alle Zeiten" aus „seinem lateinischen Grabe" befreien wollte, auch wenn er am „lateinischen Jesuiter-Geschmack" Anstoß nahm, der nach dem Vorurteil des protestantischen Nordens im katholischen Süden zu Hause war. Die Tatsache, daß der kongeniale Übersetzer Herder seiner eigenen Zeit Baldes Dichtung vermitteln wollte, macht das Problem bewußt, mit dem wir uns auch heute noch konfrontiert sehen: Nur ganz selten können wir die Lyrik des Jacob Balde in deutscher Sprache lesen. Seine lateinische Virtuosität hat jedes Jahrhundert auf den jeweiligen literarischen Geschmack und den Ton der Epoche gestimmt – bis hin zum spätbiedermeierlichen Geibel-Ton der gereimten Strophen von Johannes Schrott und Martin Schleich im München von 1870.

„Freund, so spielen auch wir, selber ein Spiel des Glücks"

Im 20. Jahrhundert hat der bedeutende Philologe Max Wehrli erneut eine Auswahl von Baldes Gedichten übertragen: In einer atemberaubenden Ode nimmt der Dichter einen Freund auf eine visionäre Reise mit, die bei hellem Föhnlicht im Inntal bei Hall in Tirol beginnt. Diese „Luftfahrt" führt die beiden in den Weltraum über die aktuellen Kriegsschauplätze hinweg durch die Planetensphären bis zum Fixsternhimmel:

Zögre nicht länger, ergreifen wollen
Wir nun die lichten Zügel des milden Föhns.
Schon löst, von Frühlingssonne zerteilt, sich auf
Der Nebel und ein leichtes Wehen
Lockt zu der Fahrt in den offenen Himmel.

Zugleich tritt auch schon Pegasus ins Geschirr
Und schlägt den Boden heftig mit festem Huf,
Er dampft, es rötet sich die Erde
In einem Strome von Purpurrosen …

Wohin zum ersten wenden wir unsre Bahn?
Da, wo in seinem tosenden Bette grollt
Der Inn und keine Brücke duldet,
Oder wo regen- und schneegesättigt

Daherzieht ungeheuer der Donaustrom?
Sieh nur hinab, wie er mit geschwächter Kraft
Sich zu verbergen hofft im Dunkel!
Schlimmes Geschick des entehrten Rheines

Und Breisachs Fall beklagt er in traurigem
Und trübem Strudel. Gänzlich von Waffen starrt,
Sieh hin! das Feld. Die armen Saaten
Schlägt das vernichtende Eisen nieder …

Wie klein erscheint uns hier doch die Menschenwelt,
Der ganze Handel neueren Streits und Kriegs!
Pfui, ungestalte, wüste Erde,
Niedergeschrumpft zu dem winzgen Punkte! …

O Spiel, o Schauspiel hoch an dem goldenen
Himmelstheater! Vaterland, Vaterland,
Wenn schon dein Vorplatz also schimmert,
Wie wird dein Inneres uns erstrahlen! …

Schon die Auswahl dieser wenigen Strophen offenbart die ungeheuer kühne Vision eines kosmischen Flugs, der mit der ungestalten Erde auch den Schauplatz des gegenwärtigen furchtbaren Krieges schrumpfen läßt. Das Schauspiel am goldenen Himmelstheater (*o spectacula in aureo coeli theatro*!) verwandelt für einen Augen-

blick die Schrecken des Welttheaters auf der phantastischen Himmelfahrt in ein Nichts. Das ist der Trost der poetischen Imagination.

Freilich, auch die Dichtung ist ein Spiel, so wie Balde in der Ode über das Schachspiel das Spiel der Fortuna auf dem irdischen Schauplatz des Welttheaters durchspielt:

> Warum schlagen wir dichtblättrige Bücher auf,
> Um zu lernen was selbst Sokrates sich geträumt?
> Von dem menschlichen Nichts redet uns ernstere
> Wahrheit hier schon das eine Brett.
>
> Siehst du nicht, wie sie die Rollen teilt,
> Wie Fortunas Gewalt wechselnd das Los bestimmt.
> Ach, wir spielen und sind selber gespielt, im Part
> Ungleich, aber am Ende gleich. ...
>
> Traurig nenn ich den Krieg unserer Gegenwart
> Seine Rüstung bedeckt tobende Narren von
> Jeder Art, es befreit schreckliche Laster Mars
> Ungestraft zu der wilden Lust. ...
>
> Was denn kämpfst du, mein Sohn, von diesen irdischen
> Leeren Titeln bedrückt, unter dem eitlen Schild?
> Seine Hoffnung ist schwach, flüchtig das Sein, dem Glas
> Ja dem Gläslein am ähnlichsten.
>
> Wirst nicht, siegst du auch stolz, edlere Asche sein,
> Wirst nicht, wardst du besiegt, eine geringere.
> Alle liegen im Grab, schweigend, gemeines Volk,
> Was wir treiben und sind, ist Spiel.
>
> (Übersetzung Max Wehrli)

Ludus vivitur et sumus – das Leben wird als Spiel gelebt, und wir selbst sind das Spiel in diesem Welttheater. Für Herder war diese schonungslose bittere Bilanz so ohne Hoffnung, daß er in seine Übertragung der letzten Strophe die theologische Deutung einformuliert: „Du vollführe dein Amt; spiele des Lebens Spiel / Das ein Höherer durch dich spielt." *Ludimus et ludimur:* Diese knappe illusionslose Formel ist das beherrschende Thema von Baldes Dichtung, die er selbst als Spiel auf höchster Ebene versteht: „Freund, so spielen auch wir, selber ein Spiel des Glücks", wird Herder übersetzen.

Daß sie – die Dichtkunst – ein sehr ernstes Spiel ist, wird er in seiner „Erörterung über das Studium der Poesie" seinem Schüler Crescentius sehr pointiert erläutern, indem er „Poeta" und „Versificator" unterscheidet:

> „Als Dichter wünsche ich mir dich, Crescentius, nicht als Verseschmied, denn nichts ist billiger als diese Typen. Ihnen macht es Spaß, alle Wände, ja selbst den Estrich, auf den sie treten, mit ihren geschmacklosen Stegreif-Versen zu beschmieren. Solche Leute tapezieren Wände, hängen Texte mit Bil-

dern auf. Bis sie heiser werden, preisen sie Lebende und Tote, stürzen sich auf Gräber und Wiegen. Man könnte sie dichtende Leichenbestatter nennen, marktschreierische Brautwerber, Hochzeitslader, Geburtstagspropheten. Allerorts deklamieren sie als lästige Vorleser ihrer Gedichte. Sie halten sich für fruchtbar, weil sie rasch sind, während die Ursache ihrer schnellen Schreibe eher Dummheit ist als Begabung. Bedenke die Situation: Der Versemacher hockt da, seine Geldgier beflügelt ihn, sein Geist gerät ins Stocken, seine Phantasie liegt flach. Seine Unwissenheit macht Wind, seine Verse laufen davon und stürzen jählings über Felsen, durch Wüsten und Dickicht, wohlfeil für Säuglinge und Wöchnerinnen, für Geburtstage und Hochzeiten, für fromme und gottlose Arme Seelen, käuflich für einen Preis, um den Zigeuner ihre Wahrsagerei verkaufen." (Übersetzung Günter Hess)

Das Königreich der Dichter

Der junge Magister Balde hatte schon während seiner ersten Lehrtätigkeit am Münchener Jesuitengymnasium zum Jahreswechsel 1627/28 ein „Regnum Poetarum" ausgerufen und in diesem „Königreich der Dichter" im Stil aller literarischen Gattungen und in der Sprache aller großen Dichter Roms jüngste blutige Zeitgeschichte inszeniert. Die Prager Schlacht und die Vertreibung des Winterkönigs Friedrich von der Pfalz, die Ouvertüre zum Dreißigjährigen Krieg – das waren Themen dieses literarischen Maskenspiels, und der Tragiker Seneca hatte die Exekution der böhmischen Rebellen im lateinischen Poetenspektakel darzustellen. Und so hebt sich der Vorhang zur Tragödie des grausamen Blutbades von Prag. Wilfried Stroh hat diesen „Seneca in Prag" übersetzt:

An Schlachten, herbes Schlachten, sinnt mein Geist zurück.
Was je an Pein man vordem sah im Kolcherland,
was nie gesehn ward, nie erlebt – auch wo der Po
im Bett sich staunend mächtig in die Breite schwillt,
wo überall des Pharos Fluß mit frischem Schwall
emportaucht und in siebenfachen Fluten strömt –:
Ich künde nie Gehörtes, Grauses, Schreckliches
Von Todesmartern, welche Prag am Mittag sah.
Mich schüttelt Schauder, Furcht macht beben mir das Herz,
so oft die Seele sich entsinnt an solches Weh.

Der letzte Tag war schon den Schuldigen genaht,
bedrohlich allen auf dem Markt stand das Gerüst.
Im weiten Kreise ringsherum mit lautem Lärm
Drängt eine erzbewehrte Schar des Volks Tumult
Zurück und wehrt ihm …
O hartes Schicksal, wechselvolles Rad des Glücks!
Es sendet, wütend oder heiter, gleichen Tod,
ob gnädig uns der Gott ist oder feindlich bleibt:
Will es auch hold sein, wird es uns doch niemals hold.
Die Opfer, noch befleckt vom Schicksal, stehn dabei.
Sie schweigen, bergen tief die Wunde in der Brust.
Doch drängt auch so noch sich empor verborgner Schmerz,

und Haß den Tränen beigemischt blitzt auf im Blick.
Gerüstet, mit dem Schwerte die perfide Pest
zu tilgen, wartet noch der Büttel, prüft den Arm …

Das ist Schultheater des 17. Jahrhunderts und lateinische Stilübung, aber beides in staunenswerter Perfektion: Der 24jährige Balde spielt als souveräner Stimmenimitator der römischen Klassiker Zeitgeschichte als Welttheater. Daß die Nachahmung der Alten allein nicht das Ziel der Dichtung als Kunst sein kann, wird er später als fundamentale These formulieren. Nicht sklavische Imitation, sondern *novitas* – eigene Originalität – wird vom wahren Dichter verlangt:

„Nicht einfach Neues wird gefordert, sondern etwas Ungewöhnliches, das fasziniert und Interesse weckt. Aber nicht nur dies, sondern etwas Neues, das in subtiler Sprache und einer glücklichen Leichtigkeit der Nachahmung nach den aromatischen Weinen der Alten duftet, wobei sich die Gegensätze in gewisser Weise steigern." (Übersetzung Günter Hess)

Das Gemälde als Vision und poetisches Schauspiel

Die Faszination des Neuen, die das Staunen der Zeitgenossen erregt, erzielt Balde vor allem durch unerhört kühne Bildsequenzen und eine visionäre Imagination, die er als Enthusiasmus bezeichnet. Diese enthusiastische Schau ist nicht allein durch die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola beflügelt, sondern wird immer wieder von Gemälden berühmter Zeitgenossen ausgelöst. Dabei gerät die Beschreibungskunst des Dichters in Konkurrenz mit der Malerei seiner Epoche, wie die 15. Epode als Beispiel zeigen kann. Am Eingang des Gedichts skizziert er die aktuelle Szene des Welttheaters – Machtzentren und Machtkonstellationen und die Akteure auf dem Kriegsschauplatz:

Der siebte Sommer in der Baiern Hauptstadt war dahingegangen
nach König Gustavs Tod.
Als Rom mit heilgen Zügeln Urban der Achte lenkte,
und Wien regierte Ferdinand der Dritte,
Zur Zeit, da Deutschland mit sich selbst im Streit
des Bürgerkrieges Frevel mehrte,
Als noch Privatmann, doch bald Kriegsfeind Torstenson,
und Horn der Feldmarschall gefangen war:

Hier wechselt der Schauplatz: Wir schreiben den 1. Juli des Jahres 1639, an dem der Dichter durch den sanften Sommermorgen wandert und plötzlich zum Seher wird, vor dessen geistigem Auge sich ein Kampf zwischen Himmel und Hölle entwickelt:

Da trat ich, noch nicht vierzig Jahre alt, in einen Wald
am ersten Julitag.
Im Rücken sang ein Vogel mir, und durch den tönenden

Hain wehten sanft die linden Lüfte.
Vor mir im Uferbett, über die schwatzenden Nymphen hin,
drängte die Isar ihre Wasserwogen.
Da sah ich etwas Wunderbares, oder glaubte es zu sehen,
nach der Morgendämmerung.
Eine Jungfrau, umstrahlt vom Gewand der heiteren Sonne,
trat den Mond mit ihren Füßen,
Antlitz und Schultern einer Göttin gleich, ein Spiegel
erhabener Majestät.
Königlich die Stirne, durchdringend die Augen, lebhaft ihr Blick,
von unschuldigen Freuden erstrahlt das Gesicht.
Hier und dort sprangen feuerfarbene, leuchtende Strahlen
um ihre schönen Schläfen.
Sie selbst hob mit hellem Lächeln sanft das Haupt, mit einem Kranz
aufgehender Sterne.
Zwölf Sterne umgaben es: und ein weißes Band ließ ihr Haar
nicht zerflattern im Wind.
Ein Teil jedoch zur Linken schien, anmutig ungeordnet,
lieblicher zu fließen.
Ein Kind, noch schöner als die Göttliche, die es auf ihren Händen
trug, blühte wie ein Gestirn.
Doch siehe, ein grausiges Untier stellte ihm nach,
ein riesiger Drache!

Das visionäre Schauspiel entwirft in den Bildern des zwölften Kapitels der Geheimen Offenbarung ein überirdisches Welttheater hoch über dem heillosen Weltlauf und den Greueln des Dreißigjährigen Krieges. Die Erscheinung des apokalyptischen Weibes, der Kampf mit dem Drachen und der Sieg des Erzengels Michael werden in einer gesteigerten Dramaturgie neu erzählt:

Von oben herab trifft ein waffenmächtiger Schutzgeist
mit flammendem Schwert die drohende Hydra wie ein Blitz.
Enthauptet speit sie giftigen Geifer wütend auf den Feind,
und noch in ihrem Zorn fleht sie um Gnade.
Aber umsonst dreht und windet sie sich bluttriefend
und schäumt bläuliches Gift hervor.
Unterdessen lässt Victoria im ganzen Himmel ihren Ruf erschallen
und bestreut mit Zweigen von Palmen die Wege.
Wie schaute, wie staunte ich, wie erschütterte mich das
furchtbare Schauspiel mit heiligem Schauder!
O Göttin, sprach ich (denn ich Sterblicher schaue, was nicht
sterblich ist!), oh, sicherlich eine Göttin bist du!
Oh, wer du auch bist, die du schnell durch die leuchtenden
Wolken entfliehst und das sträfliche Untier zertrittst:
Wenn du kein Trugbild bist, wenn du geruhst, dem geringsten
Dichter sichtbar zu sein,
Dann gewähre, herrliche Göttin, dich auch mit meinen Augen
zu sehen, wie ich dich jetzt im Geiste ermesse.
Sie hörte es. Und auf der linken Seite des geröteten Himmels

tönte ein Donnerschlag aus einer lieblichen Wolke.
Auf Freising zu lief ein einziger heller Lichtstrahl,
schimmernd in den Farben der Iris.

Mit dem Ende der ekstatischen Schau folgt als unerwartete Pointe die Wiederkehr der Vision im gemalten *Spectaculum* des Peter Paul Rubens, im Hochaltarbild des Doms zu Freising:

Als ich später durch Zufall dorthin in den hohen Dom kam,
freute ich mich am Schauspiel des Altars.
Siehe, Gesichtszüge, Gestalt und Farbe, wie sie dem Geiste
sich boten, stellt der Pinsel dar:
Wie mit kunstvollem Strich das Wunderbare gestaltet Rubens,
der Deutschen Apelles.
Sogleich rufe ich aus: So war die Jungfrau, die ich einst
in himmlischer Vision erblickte.
Du warst also damals die liebliche reizende Schönheit, die
Nazaräische Jungfrau, die geflügelte Kämpferin warst du?
Lebe wohl! Sei gegrüßt! Doch wenn die alte Schlange
aus dem freudlosen Orkus zurückkommt,
dann rette auch uns und rüste aus mit ewigen Flügeln
die Schar, mit dir zu fliegen!

(Übersetzung Günter Hess)

Im Gemälde, das heute in der Alten Pinakothek in München zu sehen ist, und in seiner visionären Beschreibung begegnen sich Maler und Dichter, wie Balde es in seiner „Abhandlung über das Studium der Poesie" skizziert hatte:

„Beide beschäftigen sich damit, Bilder ihres Geistes sichtbar zu machen. Sie fertigen Götterbilder im Heiligtum ihrer Phantasie. ... Sie lassen ihren Gestalten und Erfindungen freien Lauf und bringen ihre Entwürfe zur Darstellung, die einen in Farben, die anderen in Tönen." (Übersetzung Günter Hess)

Die Eitelkeit der Welt

Baldes „Poema de Vanitate Mundi", sein großes Gedicht von der Eitelkeit der Welt, ist nach der Zahl der Auflagen sein erfolgreichstes Werk gewesen. Aber erst in jüngster Zeit hat man die Genialität dieser grandiosen Dichtung über das Nichts und die Nichtigkeit aller irdischen Dinge entdeckt: das Spiel mit dem *grande Nihil*, die Artistik der Montage und die Mischung der Stilebenen, die Virtuosität der Verskunst und das Capriccio grotesker Bilder. Schon in der Ausgabe von 1637 liegt der besondere Reiz im Kontrast von lateinischen und deutschen Strophen, die in einer beigefügten Melodie gesungen werden können und in 100 Variationen die Klage des Predigers Salomo durchspielen, daß alles unter der Sonne eitel und vergänglich sei: von Trojas Zerstörung über Aufstieg und Untergang des Römischen Reichs bis zur eigenen blutigen Gegenwart des Dreißigjährigen Krieges. Die Endlichkeit und Ver-

geblichkeit von Kunst und Wissenschaft wird besungen, schließlich das Ende der Welt, dem die Vision des himmlichen Jerusalem folgt, in dem es weder Zeit noch Vergänglichkeit mehr gibt.

Im Gedicht von der Eitelkeit der Welt ist der Parnaß, der Berg der Poesie, zum Friedhof geworden. In einem der berühmtesten Gedichte Baldes, der Vision von Tod und Verwesung, die der große Andreas Gryphius in seiner freien Übertragung zu einem makabren Panorama schockierender Bilder erweitert hat, verwandelt sich der Friedhof in den Parnaß. Max Wehrli, der auch diesen Enthusiasmus, diese grauenvolle Schau, übersetzt hat, hält die Ode der „Entzückung/ als er auff dem Kirchhoff/ den Tod vnd die Gebeine der Verstorbenen betrachtet" für die vielleicht „glänzendste, scharfsinnigste und kühnste Analyse menschlicher Hinfälligkeit":

„In den schlanken, überaus geistreich pointierten Odenstrophen steigert sich Balde, ausgehend vom Bild eines Hafens, in dem alle Schiffe abgetakelt, die hoffährtig geblähten Segel gesunken, die Seestürme des Lebens gebrochen sind, zu einer allgemeinen Betrachtung menschlichen Lebens, das in sich selbst den Tod enthält, ja Tod ist, und dann zu einem immer härteren Anschauen der verwesenden Kadaver, in Hohn und Grauen bis zum plötzlichen Abbrechen des Gedichts: *Musa siles, ubi me relinquis?* Der Enthusiasmus schlägt selbst um in verlorenes Schweigen, die Kunst selbst, die es mit dem Tode aufgenommen hat, versagt."

Herder hat in seiner Übersetzung „Die Todtenstäte" rigoros gekürzt, hat ihr den Schauder der Verwesung ausgetrieben, hat sie gewissermaßen entbarockisiert und das Bild des Todes klassizistisch verwandelt und gemildert. Hier der Eingang und die drei letzten Strophen seiner Übertragung:

Wie sich des Meeres wildeste Fluth zuletzt
Am Ufer leget! Wie sich der Segel Stolz
Zusammenzieht, und alle Wellen
Endlich im Hafen daniederbrausen!

Hier ruhen sie in Stille beisammen. Kein
Sturmwind ertönt. Der Pomp des Gewitters ist
Vorüber. Auch die Ungeheuer
Liegen im dämmernden Schlaf begraben …

Gekrönte, wie geschorene Häupter sind
Hier Schädel. Suche, such' und erkenne sie!
Der Herbstwind hat die Blätter alle
Niedergesauset, und Blüth und Blumen.

Wer malte seine Wange? Wer schwärzete
Sein Haar? Die Schlange wühlt im Idalischen
Lustgarten. Schauet her, ihr Schönen,
Denen das Leben ein süßer Schein ist.

Kommt her und schauet, denen im Spiegel jetzt
Ihr Antlitz, wie der Stimme die Echo süß
Zurücke klingt, in diesen Spiegel
Schauet. – Wo bin ich? Es schweigt die Muse.



Wolfgang Kilian, Titelkupfer zur zweiten Auflage des Gedichts von der Eitelkeit der Welt, © Bayerische Staatsbibliothek, München.

Der Rest ist Schweigen. Tod und Vergänglichkeit sind auch das Ende der Poesie. Aber auch Schweigen und Verstummen gehören zur Dichtung und ihrer Geschichte.

Melancholie

Der Dichter Jacob Balde, der so virtuos mit der lateinischen Sprache spielte, der von galligem Humor, grotesken Bildern und witzigen Einfällen sprühte, selbst wenn er die Eitelkeit der Welt besang, ist Zeit seines Lebens ein Melancholiker gewesen. Seine Melancholie beruht jedoch nicht auf der selbstzerstörerischen Wirkung der schwarzen Galle, sondern ist die produktive Variante, die allein das poetische Ingenium beflügelt. Und so könnte man seine Analyse dieser positiven Mischung am Ende der Abhandlung über das Studium der Dichtkunst als Selbstbildnis und Selbstdeutung von Autor und Werk lesen:

„Es gibt noch eine zweite, wesentlich bessere Art der Melancholie, obwohl ihr Saft gedämpft und getrübt, unterhalb der übrigen fließt. ... Sie hängt sich nicht an den Schwarm grausiger Hirngespinste, sondern nährt sich von lächelnder Trauer. Nicht frech, nicht hemmungslos lustig, nicht frivol, nicht schmeichlerisch höflich, nicht vor Verzweiflung stumm, nicht in irren Lärm ausbrechend, lebt sie vom eigenen Saft. Sie ist bedürfnislos, sie verachtet nichts. Nicht zum Hofleben geboren, den Hof weder fliehend noch suchend, vertreibt sie sich Tag um Tag. Hütte und Palast gelten ihr gleich viel. Beides weiß sie sich zur Bühne zu machen und durch die Wolken strahlt sie mit leuchtendem Dunkel hervor. Diese Melancholie, sagt man, ist die Mutter des gefeierten Witzes. Wer hätte das gedacht? ... Dadurch hat sie sich den Namen einer Mutter und Ernährerin des Scherzes, der Anmut, der bedeutendsten Dichtungen, ja aller Wissenschaften verdient." (Übersetzung Eckart Schäfer)

Die für Baldes Werk charakteristische „lächelnde Trauer", jene Mischung von Scherz und Ernst, Heiterkeit und bitteren Tränen, Dunkelheit und Licht hat Wolfgang Kilian im Titelkupfer zur zweiten Auflage des Gedichts von der Eitelkeit der Welt dargestellt: Der Dichter als Melancholiker wird zwischen Tag und Nacht vom lachenden Demokrit und vom weinenden Heraklit flankiert, während die Hand Gottes aus der Wolke die *Figura Mundi,* die Weltkugel, hält und ein Putto als Zeichen ihrer Vergänglichkeit Seifenblasen pustet (s. Abb.).

Auf dem Höhepunkt seiner Odendichtung und inmitten der bedrückenden Situation des Münchner Hofdienstes hat Balde seine Stimmungslage in einem Gedicht preisgegeben, das Max Wehrli einfühlsam übertragen hat:

Eingeschlossen für immer bin ich in Germaniens Grenzen,
Altern muß ich auf bayrischem Boden.
Trauriger Machtspruch hält uns zurück im arktischen Raume,
Übel vertun wir verstümmeltes Leben.
Doch es wären die Fesseln zu brechen, der Knoten zu lösen
Und die geschlossenen Mauern zu öffnen:
Aus dem minoischen Reich zu entfliehn nahm an sich der kluge

Grieche mit Wachs gefertigte Flügel!
Aber es tut nicht not die trügenden Winde zu wagen,
Wo überm Meer die Federn sich lösen.

Ist mir auch noch so sehr ein Kerker das ganze Germanien
Und noch schlimmer mein Leib als ein Kerker,
Frei ist dennoch der Geist; wo er will, da wohnt er und weht er,
Auf dem Gewässer nicht hemmt ihn der Südsturm,
Nicht zu Lande der Schlagbaum, er übersteigt auch die Alpen,
Wolkentragende, rührt an die Sterne.
Ihm gesellt sich die Gabe Apolls, die göttliche Dichtkunst.
Ihr mich vertrauend, schneller als Ostwind,
Werdenden Ostwinds Heimat und Wiege werd ich besuchen,
Hingerafft zu des Morgenrots Aufgang.

Mariendichtung

Bei der Drucklegung der Marienoden 1648 ist der Westfälische Friede noch nicht abzusehen. Balde beklagt im Widmungsbrief an die Mitglieder seiner Marianischen Kongregation die immer schlimmeren Zeitläufe und den Krieg ohne Ende. Die Oden seien gegen die Schrecken dieses Krieges und gegen die Zeitläufte geschrieben. In der unermeßlich chaotischen Flut allen Übels, das Deutschland überschwemmt, brauche das menschliche Gemüt in seiner tiefen Trauer den Trost dieser geistlichen Gesänge.

Am Ende der Klagen beim Anblick der Verwüstung Deutschlands im vierten Buch der „Wälder", dem Totenlied in der Nachfolge des Propheten Jeremia, steht Baldes Gebet um Rettung:

Wann bist du gnädiger, Gott, und machst unserer Not
Ein Ende? Schon vierundzwanzig
Jahre ertragen wir den Kometen und die Kriege,
schwer von Eisen.
Wir weinen, und niemand erbarmt sich,
sind von so vielen Übeln bedrängt, wie der Südwind Blätter
dem Herbst raubt …
Die Sterne wurden rot im entstellten Antlitz,
schwüle Luft verdarb die Ernte,
und mit vergifteten Haken holte die schwarze Pest
sich ihre Leichen …
Zerreiße die Verdunklung des Himmels und mache
die Welt wieder hell.

(Übersetzung Eckart Schäfer)

Goethe wird später im Spiegel solcher Bilder die zeitlose Gegenwart einer friedlos verwirrten Welt betrachten, denn neben den „excentrischen Fratzen" von

„Lichtenbergs Hogarth" zählt er Baldes Gedichte zu den bemerkenswerten Lektüreerfahrungen des Jahres 1795, deren Zeitgehalt er sogleich ins Allgemeine erhebt:

„Das zweyte, dem allgemeinen Bemerken sich aufdringende Werk, waren Balde's Gedichte, welche nach Herders Uebersetzung, jedoch mit Verheimlichung des eigentlichen Autors ans Licht kamen und sich der schönsten Wirkung erfreuten.

Von reichem Zeitgehalt, mit deutschen Gesinnungen ausgesprochen, wären sie immer willkommen gewesen; kriegerisch verworrene Zeitläufe aber, die sich in allen Jahrhunderten gleichen, fanden in diesem dichterischen Spiegel ihr Bild wieder und man empfand als wie von gestern, was unsere Ur-Vorfahren gequält und geängstigt hatte."

Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, wie Goethe im Weimar des Jahres 1795 unter den Unheilsgeschichten von Baldes poetischem Welttheater auf Wallensteins Untergang stößt, an dem sein Freund Schiller gerade arbeitet:

Zugezählet wird einst diesen Geschichten auch
Wallenstein. Wie ein Dampf flammet' er und erlosch,
Er, ein Balle des Glückes,
Er, ein Mährchen erhabener Macht.

(Übersetzung Johann Gottfried Herder)

1647 erscheint in München ein Nachdruck des „Ehrenpreiß Der Allerseeligisten Jungkfrawen vnd Mutter Gottes Mariae: Auff einer schlechten Harpffen ihres vnwürdigen Dieners gestimbt/ vnd gesungen" mit einem Kupferstich, der das zerbrochene Instrument zeigt – wohl eine Erinnerung an die einst zerbrochene Laute, die ja nur für den irdischen Amor gestimmt war.

Das Bild der „schlechten Harpffen" bezeichnet den Abstieg vom eleganten Latein in die Niederungen der deutschen Sprache. Der Verzicht auf die Latinität schließt auch den Verzicht auf den gelehrten Prunk der Anspielungen und Zitate mit ein, und so ist die Absage des Autors an die Parzen zu verstehen, die nach antiker Vorstellung als Schicksalsgöttinnen den Lebensfaden spinnen und am Ende zerschneiden. Die letzten Strophen mit ihrer ungeschminkten Realistik sind ein anrührender Ruf aus der Tiefe. Sie lassen im geistlichen Lied, das „Zu Nutz/Trost/ vnd wolgefallen aller Sodalium in vnser lieben Frawen Bruderschafften" angestimmt war und das am Ende um Mariens Beistand in der Sterbestunde bittet, zum ersten Mal die Stimme des Dichters Jacob Balde im Originalton und ohne das Medium der Übersetzung vernehmen:

Hiemit sag auch den PARCIS ab/
Die mir bißher gespunnen.
Bey denen ich an meinem Grad
Verlohren mehr/ als gwunnen.
Falsch noch darbey seynd alle drey
Mit mir biß jetzt umgangen/
Müßt an ihr Gspunst und blauen Dunst/
Mein Leib und Leben hangen.

Diß sey, MARIA, dir vertraut
Von Tag zu Tag der Jahren:
Der dir vertraut/ hat wohl gebaut/
Sodales diß erfahren.
In letzter Noth und bittern Todt/
Bitt/ wolst mich nit verwerffen.
Erzeig dein Macht/ vertreib die Nacht:
Wirds jeder wohl bedörffen.

Wann dann die Kranckheit wird zu schwer/
Daß ichs nit mehr kann leyden:
Den Lebens = Faden nimmermehr
Soll eine drauß abschneiden.
Dein schöne Hand/ dein milde Hand/
(Weil je die Stund abgloffen)
Schneid oder halt/ gleich wie dirs gfalt/
Sonst ist es auß mit hoffen.

Wenn bey dem Beth die Kertzen brinnt/
Die Augen nimmer wachen;
Vom Leib der kalte Todtschweiß rinnt/
Die Bainer jetzt noch krachen:
Dein schöne Hand/ dein milde Hand/
O Jungfrau außerkoren;
Schneid oder halt/ gleich wie dirs gfallt,
Sonst ist es alls verlohren.

Literatur: J. Balde, Dichtungen. Lateinisch u. Deutsch, in Auswahl hg. u. übersetzt v. M. Wehrli (Köln 1963); ders., Ehrenpreiß Der Allerseeligisten Jungkfrawen vnd Mutter Gottes MARIAE (München 1647), der Text wurde 1806 in „Des Knaben Wunderhorn" aufgenommen: A. v. Arnim u. C. Brentano, Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder, hg. u. kommentiert v. H. Rölleke (Stuttgart 1987) Bd. 1, 156–159; ders., De Laudibus B. Mariae V. Odae Partheniae (München 1648); ders., Deutsche Dichtungen 1637–1640. Photomechanischer Nachdruck mit Bibliographie u. textkritischem Apparat hg. v. R. Berger (Amsterdam 1983); ders., Ausgewählte Dichtungen, übertragen v. J. Schrott u. M. Schleich (München 1870; J. W. v. Goethe, Tag- u. Jahreshefte, in: ders., Sämtliche Werke I/17, hg. v. I. Schmid (Frankfurt 1994) 48. F. Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781, Bd. 4 (Berlin 1784) Beylage XII.1, 37–39.

J. G. Herder, Terpsichore. 3 Theile (Lübeck 1795–1796) Sämtliche Werke, Bd. 27 (Berlin 1881); G. G. Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Dritter Theil (Leipzig 1838) 429; G. Hess, Fracta Cithara oder Die zerbrochene Laute. Zur Allegorisierung der Bekehrungsgeschichte Jacob Baldes im 18. Jahrhundert, in: Formen u. Funktionen der Allegorie, hg. v. W. Haug (Stuttgart 1979) 605–631; ders., Ut pictura poesis. Jacob Baldes Beschreibung des Freisinger Hochaltarbildes von Peter Paul Rubens, in: Handbuch der Literatur in Bayern, hg. v. A. Weber (Regensburg 1987) 207–220; E. Schäfer, Deutscher Horaz. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands (Wiesbaden 1976) 152, 240; W. Stroh, Seneca in Prag. Ein tragisches Exercitium des jungen Jakob Balde SJ, hg. u. kritisch erläutert in: Leitmotive: Kulturgeschichtliche Studien zur Traditionsbildung, hg. v. M. Sammer (Kallmünz 1999) 69–119; M. Wehrli, Andreas Gryphius u. die Dichtung der Jesuiten, in dieser Zs. 175 (1964/65) 25–39; ders., Jacob Balde. Zum 300. Todestag des Dichters, in dieser Zs. 182 (1968) 157–166; G. Westermayer, Jacobus Balde, sein Leben u. seine Werke. Eine literarhistorische Skizze (München 1968), photomechanischer Nachdruck mit Nachwort und ausführlicher Bibliographie, hg. v. H. Pörnbacher u. W. Stroh (Amsterdam 1998).

Gerhard Kruip

Das Soziale weiter denken

Zur Rezeption des Impulstextes „Das Soziale neu denken"

Der im Dezember 2003 veröffentlichte „Impulstext" der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (Kommission VI) der Deutschen Bischofskonferenz hat in der breiten Öffentlichkeit, aber auch innerhalb kirchlicher Kreise und unter Sozialethikern heftige Kontroversen ausgelöst[1]. Josef Homeyer, Bischof der Diözese Hildesheim, Vorsitzender dieser Kommission und Initiator des Impulstextes, begrüßte dies am 29. März 2004 ausdrücklich, als er eine Tagung einleitete, die im Forschungsinstitut für Philosophie Hannover zum selben Thema stattfand. Mehr könne man von einem solchen Text nicht erwarten „als einen Aufbruch in den wissenschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Diskurs"[2]. Zwar habe es „ideologische Schablonierungen" und „moralische Diskreditierungen" gegeben. Dies sei aber nicht verwunderlich: „Wer beansprucht, das Soziale neu zu denken, wird das nicht tun können, ohne sich mit dem ‚alten Denken' kritisch auseinanderzusetzen." Bischof Homeyer ist allerdings skeptisch, ob die Botschaft der Dringlichkeit einer Reform des sozialstaatlichen Arrangements wirklich schon bei allen angekommen sei:

> „Solange es die klammheimliche Überzeugung gibt, daß eigentlich die Gestalt, die Strukturen, der Umfang und die Wirkungen des deutschen Sozialstaates in Ordnung seien, daß man, sollte die Konjunktur wieder anspringen und die Finanzierung der verschiedenen Systeme wieder verbessert werden, daß man dann nun wieder in die alten Verhältnisse zurückkehren könne, daß diese Verhältnisse wenn auch mit höheren Beitragsbelastungen gleichsam nahe am ethischen Optimum seien, sollte man dieser heimlichen Überzeugung sein, dann allerdings hätten wir in Deutschland eine Reformdebatte in Wahrheit noch gar nicht begonnen."

Als Mitglied der Gruppe, die an der Erarbeitung des Impulstextes beteiligt war, möchte ich im folgenden kurz an die zentralen Anliegen des Impulstextes erinnern, die Rezeption nachzeichnen und mich mit den wichtigsten Kritiken meinerseits kritisch auseinandersetzen. Dabei geht es mir nicht um eine Apologie des Textes, sondern um die sachorientierte Fortsetzung einer Diskussion, die sowohl für die Zukunft unseres sozialstaatlichen Systems wie für das Selbstverständnis christlicher Sozialethik notwendig ist.

Die Hauptanliegen des Impulstextes

In der Rezeption wurde der Text sehr schnell in den aktuellen Kontext politischer Kontroversen eingerückt und als Unterstützung eines „neoliberalen Mainstreams" interpretiert. Damit wird man dem Text jedoch nicht gerecht. Die Bischöfe und diejenigen, die sie beraten haben, wollten keinesfalls einem Abriß oder Abbau des Sozialstaates das Wort reden. Aber angesichts der Probleme und Herausforderungen, denen er heute gegenübersteht[3], wollten sie mit Nachdruck darauf hinweisen, daß „keine der großen Säulen des Sozialstaates ... ohne tiefgreifende Reformen zukunftsfähig" ist (8). Bei den Reformen müßten freilich diejenigen Interessen stärker als bisher berücksichtigt werden, die sich in der gesellschaftlichen Debatte nicht so gut artikulieren können, zum Beispiel die der Familien und der Arbeitslosen. Die Reformen selbst sind „eine Frage der Gerechtigkeit"[4]. Da die Bischöfe den Bevölkerungsrückgang und die Alterung der Bevölkerung in Deutschland als eines der gravierendsten Probleme identifizieren, fordern sie im Rahmen eines integralen Verständnisses von Sozialpolitik eine konsequentere Förderung der Familie und eine Bildungspolitik, die wirklich allen in der Gesellschaft Beteiligungschancen einräumt. Außerdem müsse eine langfristige Zeitperspektive die Reformdebatte bestimmen, damit die ergriffenen Maßnahmen tatsächlich nachhaltig wirksam sein und die Interessen zukünftiger Generationen ins Spiel gebracht werden könnten.

Damit dies möglich wird, fordern die Bischöfe, eine Anregung von Hans F. Zacher aufgreifend[5], „Institutionen, die den Blick auf das Ganze und auf eine nachhaltige, zukunftsorientierte Politik richten" (15), etwa dadurch, daß in Anlehnung an den Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung ein regelmäßiger „Sozialstaats-TÜV" erstellt wird. Um die notwendigen Veränderungen möglich zu machen, meinen die Bischöfe außerdem, daß eine Reform des deutschen Föderalismus notwendig sei, weil dieser bislang notwendige Entscheidungen häufig blockiere bzw. die notdürftig gefundenen Kompromisse oft keine guten Lösungen für die anstehenden Probleme seien. Dazu müßten die Grenzen der Kompetenzen zwischen Bund und Ländern klarer gezogen werden und dem Prinzip der Subsidiarität entsprechen.

Diese drei Punkte – Nachwuchsförderung, Sozialstaats-TÜV und Reform des Föderalismus – sind im Impulspapier selbst wichtiger als die sozialstaatskritischen Äußerungen oder die Forderungen nach mehr Eigenverantwortung und neuen Solidaritätsformen, die in der Rezeption die meiste Kritik auf sich gezogen haben. Ein Teil der umstrittenen Aussagen sind zudem explizit als Anfragen an bzw. Aufgaben für eine zu errichtende unabhängige Forschungsstruktur formuliert, die im Rahmen des Sozialstaats-TÜVs die genannten Probleme erst näher untersuchen soll (16–18).

Die öffentliche Rezeption

Dank der Konstellation, daß die Vorstellung des Impulstextes gleichzeitig mit den Verhandlungen im Vermittlungsausschuß über das Vorziehen der Steuerreform und andere Reformmaßnahmen stattfand, wurde der Impulstext entgegen der Absicht der Bischöfe[6] als Kommentar zu diesen Reformbemühungen aufgefaßt[7] und fand deshalb große Aufmerksamkeit. Im Fernsehen und diversen Radiosendern wurde ebenso wie in fast allen Tageszeitungen vom 13. Dezember 2003 ausführlich berichtet und der Text kommentiert[8]. Trotz mancher Kritik hielt ihn Matthias Drobinski in einem bemerkenswert langen Kommentar in der Süddeutschen Zeitung für den „wichtigsten kirchlichen sozialpolitischen Text seit 1997".

Von vielen Kommentatoren wurde der Text ausdrücklich begrüßt[9], von einigen sogar für „mutig"[10] befunden. Für Annett Otto (Berliner Zeitung) sind die Bischöfe endlich „in der Wirklichkeit angekommen". Karl-Ludwig Günsche (Stuttgarter Zeitung) gingen die Bischöfe in ihrer Problemanalyse noch nicht weit genug: Sie untertrieben eher, als daß sie schwarz malten.

Kritische Kommentare kamen vor allem in der tageszeitung und der Frankfurter Rundschau. Letztere betitelte ihren Kommentar mit „Abschied von der Soziallehre". Während einige katholische Verbände wie die Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV), das Kolpingwerk Deutschland und der Bund Katholischer Unternehmer (BKU) sowie der Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, Georg Cremer, den Text lobten[11], kam von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB) Kritik. Der Text sei „schwammig" und ein Rückschritt gegenüber dem Sozialwort von 1997. Die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) monierte, daß die Gender-Perspektive fehle und damit das Ziel der Geschlechtergerechtigkeit nicht aufgegriffen werde[12].

Seitens der Politiker kam weitgehend Zustimmung, die teilweise öffentlich geäußert wurde, wie etwa von Alois Glück, Guido Westerwelle und Dieter Althaus, etwas kritischer von Herman Kues; teilweise wurden aber auch sehr ausführliche und differenzierte Stellungnahmen per Brief an Homeyer gesandt. Positiv war auch die Resonanz bei einem Gespräch, das Josef Homeyer und Reinhard Marx, Bischof von Trier, mit Franz Müntefering und Rezzo Schlauch führten. Kritisch äußerten sich unter anderen Ursula Engelen-Kefer und Ulla Schmidt. Immer wieder wurde gemutmaßt, daß die Akzentverschiebung in der bischöflichen Sozialverkündigung auch damit zu tun habe, daß die Kirche wegen anstehender Sparmaßnahmen selbst Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen entlassen und auf niedrigere Gehälter drängen müsse[13]. Daniel Deckers forderte die Kirche auch gleich auf, beim Umbau des korporatistischen Sozialstaats selbst mit gutem Beispiel voranzugehen (FAZ, 13.12.2003).

Die Rezeption ist stark geprägt worden durch eine ausgesprochen kritische Erklärung der drei katholischen Sozialethiker Karl Gabriel, Friedhelm Hengsbach

und Dietmar Mieth[14], die am selben Tag veröffentlicht wurde wie der Impulstext und deshalb in den Berichten am 12. oder 13. Dezember 2003 meist ebenfalls zur Sprache kam. Außerdem hat die Polemik von Norbert Blüm, die am 5. Januar 2004 in der Süddeutschen Zeitung erschien[15], vermutlich bei vielen dazu geführt, daß sie den Text in eine bestimmte Schublade steckten, noch bevor sie ihn gelesen hatten. In der Sicht von Gabriel, Hengsbach und Mieth verabschiedet sich der Impulstext vom „Gemeinsamen Sozialwort" der Kirchen von 1997, gibt das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit auf und schwächt „die sozialkatholischen Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit und solidarischer Verantwortung zugunsten der liberalen Prinzipien von privater Vorsorge und Eigenverantwortung"[16]. Sie wenden sich vehement gegen die Kritik des Impulstextes am bisherigen sozialstaatlichen Arrangement und vermuten böse Absichten: „Der Text soll offenbar helfen, den Weg für weitere Sozialkürzungen zu bereiten."[17] Der Impulstext sei keine „fundierte Stellungnahme der Kirchenleitung", sondern nur „ein provokanter, in vielen Punkten noch nicht durchdachter Diskussionsanstoß".

Norbert Blüm hat sich in einer kaum zu überbietenden Polemik kritisch mit dem Impulstext auseinandergesetzt. Die Bischöfe seien getrieben von der Angst, im Modernisierungsprozeß nicht mithalten zu können, merkten aber nicht, daß die neoliberale Marktlücke, in die sie offenbar vorstoßen wollten, bereits besetzt sei. Den Sozialstaat madig zu machen, sei heute billig geworden. Besonders aufgestoßen ist ihm (wie anderen auch) der tatsächlich unglückliche Satz des Impulstextes, das Soziale sei „zu einem Anspruch (geworden), eine immer komfortablere Normalität herzustellen"[18]. Blüm wünschte sich, daß ein Bischof diese Stelle einem Arbeitslosen, der 200 erfolglose Bewerbungen verschickt habe, vorlese und „ihm klarzumachen versucht, daß seine ‚immer komfortablere Normalität' auch das Ergebnis ‚der zusehends geschwächten Eigenverantwortung' ist"[19]. Hinter der Forderung nach Eigenverantwortung vermutet er das klassische individualistische Menschenbild, das nicht das der katholischen Soziallehre sei. Der Impulstext habe manches mit einer Sülze gemeinsam, das meiste sei Gelatine[20]. Er tauge nicht als Katalysator für notwendige Debatten, sondern „bestenfalls als Parfümfläschchen auf den Partys der Modernisierer"[21]. Mit solcher Rhetorik übertönt Blüm leider auch manche berechtigte Kritik, die sich in seiner Stellungnahme findet, und läßt insgesamt den Eindruck entstehen, hier könnte jemand den Impulstext „Das Soziale neu denken" fälschlicherweise als Infragestellung seiner eigenen Lebensleistung als langjähriger Arbeits- und Sozialminister interpretiert haben.

Auseinandersetzung mit den Hauptkritikpunkten

Bei allen Kontroversen ist zu berücksichtigen, daß auch die Kritiker mit einigen wesentlichen Aussagen des Impulstextes übereinstimmen, zum Beispiel mit der

Forderung, daß angesichts der bestehenden Probleme gewisse Modifikationen des Arrangements des Sozialstaates unverzichtbar sind, daß bei allen Reformen die weniger gut organisierten und artikulierten Interessen nicht unter den Tisch fallen dürfen und die Reformen langfristig und nachhaltig sein sollten, daß es große Gerechtigkeitslücken im Bereich der Familienpolitik und der Bildungspolitik gibt, wesentlich mehr als bisher für „Nachwuchssicherung" und „Nachwuchsförderung" getan werden muß und sozialstaatliche Maßnahmen stärker darauf ausgerichtet sein sollten, die Betroffenen wieder mehr in den Stand zu versetzen, sich selbst helfen zu können, wobei solche Hilfe zur Selbsthilfe eben zunächst doch auch „Hilfe" ist. Auch die Aussagen zu einer Reform des Föderalismus und die Forderung nach einem regelmäßigen Sozialbericht sind kaum umstritten. Die wichtigsten Streitpunkte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen, wobei ich auch gleich jeweils kurz Stellung beziehen werde:

1. *Sozialstaatskritik*

Ein wichtiger Teil der Kritik am Impulstext bezieht sich auf dessen Sozialstaatskritik. In der Tat spricht der Impulstext von einem Veralten des sozialstaatlichen Arrangements, weil er nicht mehr wirklich den heutigen gesellschaftlichen Herausforderungen entspreche. Außerdem sei er inzwischen selbst zu einem Problem geworden, da er Solidarität und Eigenverantwortung untergrabe. Es gebe ein „undurchschaubares Dickicht von Transferleistungen" jenseits der notwendigen Absicherung von Risiken und Notlagen (v.a. 8–12). Gabriel, Hengsbach und Mieth sehen wie Blüm in solcher Kritik die Gefahr einer Delegitimierung des ohnehin schon stark angegriffenen Sozialstaates mit dem Ergebnis der Schwächung der Position der wenigen, die überhaupt noch für Solidarität und Gerechtigkeit eintreten. Im Endergebnis führe dies zu einer Amerikanisierung[22] und zu einer Preisgabe des kontinentaleuropäischen Sozialstaatsmodells, damit auch zu dem im Sozialwort von 1997 noch abgelehnten „Systemwechsel" (SW 14–18). Das derzeitige System beziehe seine Legitimität unter anderem davon, daß auch die Mittelschichten in sozialstaatliche Umverteilungsprogramme integriert seien und von ihnen profitierten, während eine rein auf Armutsprobleme ausgerichtete minimale Absicherung von denen, die sie nicht nötig haben, sehr viel eher als überflüssig abgelehnt würde.

Manche Formulierung der Sozialstaatskritik des Impulstextes mag tatsächlich zumindest mißverständlich sein. Auch ist vielleicht zu wenig bedacht worden, welche politischen Wirkungen für bestimmte politische Konstellationen der Impulstext haben könnte, was übrigens auch damit zusammen hängen dürfte, daß er zwischenzeitlich einmal als ein Papier der Expertengruppe an die Bischöfe, nicht als ein Dokument der Bischöfe der Kommission VI ins Auge gefaßt worden war. Trotzdem würde man jegliche sachorientierte Auseinandersetzung blockieren, würde man immer nur auf mögliche politische Nebenwirkungen achten. Von der Sache her aber ist doch überhaupt nicht zu bezweifeln, daß es die genannten Probleme

tatsächlich gibt. Wenn beispielsweise bis auf eine kleine Freigrenze zusätzliches Arbeitseinkommen voll auf die Sozialhilfe angerechnet wird, dann wird Eigenverantwortung im bestehenden System eben nicht belohnt, sondern bestraft. Wenn das Risiko der Altersversorgung durch ein gesetzliches Rentensystem sozialisiert wird, die Erziehung von Kindern aber weiterhin überwiegend privat zu finanzieren ist, obwohl Kinder die Grundlage für jede Form der Alterssicherung, auch der kapitalgedeckten Altersvorsorge darstellen, dann ist es richtig, davon zu sprechen, daß hier Familien benachteiligt und damit solidarische Lebensformen beeinträchtigt werden.

Und ist es nicht gerechtfertigt, von einem „Dickicht von Transferleistungen" zu sprechen? Wir wissen doch wirklich nicht, welche Umverteilungswirkungen das ausgesprochen komplizierte bestehende System mit seinen vielfältigen Abgaben auf der einen und Transferzahlungen auf der anderen Seite tatsächlich erzeugt. Ein erheblicher Anteil wird denselben Personen aus der einen Tasche genommen und in die andere wieder hineingesteckt, wobei allerdings ein nicht unerheblicher Prozentsatz in aufgeblähten Bürokratien hängen bleibt. Dies zu kritisieren, bedeutet noch keinen Systemwechsel. Wenn in diesem Zusammenhang auf das Sozialwort von 1997 hingewiesen wird, so sollte man den entsprechenden Abschnitt übrigens auch vollständig zitieren: Dort ist nämlich von vielem in ganz ähnlicher Weise die Rede wie im Impulstext. Es werden „spürbare Änderungen" gefordert und eine Koppelung von Anspruchsberechtigung und Leistungsverpflichtung, was auch zu Einschnitten nötige (SW 15). Die vorrangige Bindung des Sozialsystems an die Erwerbseinkommen müsse gelöst werden, auch der demographische Wandel wird als Problem benannt (SW 16f.). Schließlich heißt es:

> „Quantitative und qualitative Veränderungen im Gefüge des Sozialstaats sind sorgfältig zu unterscheiden. ... Es ist nicht ausgemacht, daß unter veränderten Bedingungen alle Errungenschaften der Vergangenheit in ungeschmälerte Höhe festgehalten werden können" (SW 18).

Auf solche „veränderten Bedingungen" beruft sich der Impulstext.

Was das „Mittelschichtenargument" angeht, so wird hier übersehen, daß heute gerade die Mittelschichten immer weniger wirklich vom bestehenden System profitieren, sondern eher in besonderer Weise durch wachsende Abgaben belastet werden, denen immer weniger Leistungen gegenüberstehen. Hier könnte ein Abbau des Umverteilungsvolumens sogar die Legitimität des Sozialstaats wieder steigern, selbst dann, wenn diese Mittelschichten die durch Abgabensenkungen frei werdenden Mittel für die private Vorsorge einsetzen müssen. Dann können sie sich nämlich wenigstens frei nach eigenen Kriterien für die effizienteste Form der Vorsorge entscheiden.

Mein Eindruck ist außerdem, daß die Rede von einer drohenden „Amerikanisierung" auf mögliche Gefahren hinweisen kann, darin auch ihre Berechtigung hat, aber doch wohl eher als „Killerphrase" wirkt, um eine kritische Debatte zu stoppen.

2. *Forderung nach mehr Eigenverantwortung*

Ein weiterer kontroverser Punkt ist die Forderung nach mehr Eigenverantwortung. Für die Kritiker kristallisiert sich gerade darin die Gefahr eines Systemwechsels und die Abkehr vom Sozialwort. Wie ein Beitrag des evangelischen Sozialethikers Jörg Hübner auf der erwähnten Tagung des Forschungsinstituts für Philosophie jedoch deutlich gemacht hat, widerspricht die Forderung nach Eigenverantwortung ganz und gar nicht einem christlichen Menschenbild, sondern ist mit diesem höchst kompatibel. Niemand tritt ja mit der Forderung nach Eigenverantwortung für eine Gesellschaft voneinander isolierter, egoistischer Individuen ein, sehr wohl aber für ein Gemeinwesen, in denen die einzelnen die Freiheit, die Fähigkeit und gegenüber den anderen die Pflicht haben, Art und Umfang ihrer Vorsorge über das notwendige Minimum hinaus weitestgehend selbst zu bestimmen und dafür Verantwortung zu übernehmen. Michael Schramm hat in Hannover übrigens darauf hingewiesen, daß das keine Abkehr vom Sozialwort darstellt. Dort ist im Zusammenhang mit der Subsidiarität von „Vorfahrt für Eigenverantwortung" die Rede (SW 27). „Eigenverantwortung und Verantwortung der kleinen sozialen Einheiten müssen gestärkt werden" (SW 26). Es ist „Abschied zu nehmen von dem Wunsch nach einem Wohlfahrtsstaat, der in paternalistischer Weise allen Bürgerinnen und Bürgern die Lebensvorsorge abnimmt" (SW 121)[23].

Eine der aus meiner Sicht wichtigsten Stellen im Impulstext ist die Forderung, „die Grenze zwischen einem solidarisch abgesicherten klaren Gewährleistungsrahmen für alle und dem Bereich der Eigenverantwortung neu zu ziehen. ... Wurde bisher in steigendem Maß auch im Bereich mittlerer Einkommen der jeweils erreichte Lebensstandard abgesichert, so wird es zunehmend erforderlich, die Lebenslagen und -risiken enger zu definieren, für die eine solche Sicherung notwendig ist" (17). Hier wird nicht einem vollständigen Verzicht auf eine Absicherung das Wort geredet, die über ein soziokulturelles Existenzminimum hinausgeht. Sehr wohl aber wird die Frage gestellt, ob tatsächlich der Staat seine Bürger zu einem solch hohen Maß an Vorsorgeaufwendungen zwingen muß, oder ob nicht die Grenzen insofern neu gezogen werden können, als die Bürger etwa in der Krankenversicherung eine Eigenbeteiligung oder den Verzicht auf bestimmte Leistungen wie den direkten Zugang zu Fachärzten vereinbaren können. Auch in der Rentenversicherung könnte es für manche von Vorteil sein, die Höhe ihrer Vorsorgeaufwendungen und damit auch die Höhe ihrer späteren Rente eigenverantwortlich in einer größeren Variationsbreite festzulegen, zum Beispiel weil sie Immobilien besitzen oder mit Einkünften aus anderen Quellen rechnen können. Diese nach dem Äquivalenzprinzip zu gestaltenden größeren Freiheitsräume hätten mit Entsolidarisierung nichts zu tun.

3. *Sozialpolitik als Verteilungspolitik?*

Besondere Kritik hat der Vorwurf des Impulstextes auf sich gezogen, es gebe in Deutschland eine Verengung der Sozialpolitik auf Verteilungspolitik (13). Damit ist

nicht gemeint, daß es keine nennenswerte Umverteilung mehr geben solle, wie manche Kritiker vorschnell unterstellt haben. Aus dem Kontext geht eindeutig hervor, daß es darum geht, daß in den aktuellen öffentlichen Reformdebatten jede vorgeschlagene Maßnahme nur vor dem Hintergrund der Frage betrachtet wird, wer etwas von ihr hat und wer nicht. Welche langfristigen Wirkungen eine Maßnahme hat, welche Anreize mit ihr verbunden sind, wie sie sich auf Wachstum und Konkurrenzfähigkeit auswirkt, welche ordnungspolitischen Implikationen sie hat – all dies wird nicht bedacht.

Wenn immer nur darauf geachtet wird, wer wieviel verliert oder gewinnt, und die Frage der Gerechtigkeit ausschließlich danach beurteilt wird, wird außerdem unter der Hand einfach das Bestehende für gerecht erklärt. Es könnte aber durchaus sein, ich halte das sogar für wahrscheinlich, daß eine maßvolle Reduktion des Gesamtumfangs an staatlich organisierter Umverteilung auch den Ärmsten zugute kommen könnte, etwa dadurch, daß auf diesem Weg Bürokratiekosten reduziert, Anreize geschaffen und der Faktor Arbeit entlastet würde. Daß umgekehrt die zur Herstellung von Beteiligungsgerechtigkeit notwendigen Maßnahmen zur Befähigung derer, die sich beteiligen können sollen, auch Umverteilung erfordert, bestreitet niemand. Sie wird beispielsweise dort sehr dringend benötigt, wo Menschen eine minimale soziale Absicherung brauchen, wo über Bildung die Beteiligungschancen aller erhöht[24] und wo durch geeignete Maßnahmen die Leistungen der Familie zur Nachwuchssicherung auch finanziell honoriert werden müssen.

4. *Armenfürsorge und Almosen anstelle sozialstaatlicher Leistungen?*

Im Impulstext wird dem Sozialstaat vorgeworfen, alte Solidaritätsformen zu untergraben (11) und daraus die Folgerung abgeleitet, zu einer neuen Sozialkultur zu kommen und Netzwerke zu stärken, damit das staatliche System sozialer Sicherung vor Überforderung geschützt wird. Manche Kritiker haben daraufhin dem Impulstext vorgeworfen, er wolle zu vorneuzeitlichen Formen kleinräumiger Solidarität in der Familie mit den daraus folgenden Freiheitseinschränkungen oder zu Armenfürsorge und Almosen zurück[25]. Das ist aber nicht der Fall. Natürlich wünscht sich niemand, daß „zerrüttete Ehepaare beieinander bleiben, um Ansprüche auf sozialstaatliche Leistungen nicht zu verlieren", wie Gabriel, Hengsbach und Mieth in ihrer Kritik anfragten. Aber wir sollten es uns auch nicht mehr leisten, solidarische Lebensformen dadurch zu gefährden, daß Menschen soziale Leistungen verlieren, weil sie sich zu einer Ehe entschließen. Niemand will das Niveau der Alterssicherung so reduzieren, daß Menschen für ihr eigenes Überleben auf Unterhaltsleistungen ihrer Kinder angewiesen sind. Ein soziokulturelles Existenzminimum muß auf jeden Fall sichergestellt sein.

Trotzdem wird es für die Qualität unserer Gesellschaft entscheidend sein, daß die Einsicht in die Pflicht um eine eben nicht finanzielle, aber menschliche Sorge und Fürsorge für die ältere Generation nicht weiter verloren geht. Der Impulstext will

darauf aufmerksam machen, daß eine immer älter werdende Single-Gesellschaft, in der sich die einzelnen aus ihren Netzwerken herauslösen und damit in weit mehr Fällen als bislang in der Regel auf professionelle Hilfe angewiesen sind, weder menschlich noch finanzierbar ist. Sowohl die Vereinzelung wie die Alterung sind leider Trends, die sich in Zukunft verschärfen werden.

Wenn es nicht gelingt, durch bürgerschaftliches Engagement neue Formen von Solidarität zu entwickeln, die die Funktionen wenigsten einiger der traditionellen Gemeinschaftsformen übernehmen können, steht ein inhumaner und kaum mehr finanzierbarer Sozialstaat vor der Tür, dessen Legitimationsprobleme die Probleme des bestehenden Systems in den Schatten stellen werden. Unklar bleibt freilich, wodurch diese neuen Solidaritäten gefördert werden können. Es ist zwar nicht unplausibel, davon auszugehen, daß relativ gute sozialstaatliche Transferleistungen, die die einzelnen unabhängiger gemacht haben, neben vielen anderen gesellschaftlichen Faktoren dafür mitverantwortlich sind, daß alte Solidaritäten erodierten. Aber umgekehrt gilt selbstverständlich nicht, daß jetzt ein Abbau sozialer Leistungen solche Solidarität wieder hervorbringen würde.

5. *Die Tradition der katholischen Soziallehre*

Immer wieder wurde von den Kritikern behauptet, es gebe einen Bruch oder sogar einen Widerspruch zwischen dem Sozialwort von 1997 und dem Impulstext. Auch wurde behauptet, der Impulstext verlasse die Tradition katholischer Soziallehre. Was den Zusammenhang zum Sozialwort angeht, wurde oben bereits das Nötige gesagt. Hinsichtlich des Vorwurfs eines Bruchs mit der Tradition katholischer Soziallehre frage ich mich, ob hier diese Tradition nicht doch zu einseitig gelesen und in Anspruch genommen wird. Haben wir nicht innerhalb der wissenschaftlichen Debatten um Tradition und Selbstverständnis der katholischen Soziallehre relevante Fortschritte gerade durch die Erkenntnis erzielt, daß diese Tradition nie monolithisch war, daß es nie eine unumstrittene Einheitslinie gab, die auch allein nur lehramtliche Rückendeckung hätte genießen können? Diese Tradition ist viel zu heterogen, viel zu reich an unterschiedlichen Positionen und geschichtlichen Weiterentwicklungen, als daß jede Neuerung, der man kritisch gegenübersteht, mit dem Stigma des Traditionsbruchs behaftet werden könnte.

Außerdem irritiert mich, wie stark gerade sich als „progressiv" verstehende Sozialethiker hier zu Traditionsargumenten Zuflucht nehmen. Hat denn die Tradition immer recht? Müssen wir nicht nach den ethischen Urteilen und den praktischen Lösungen suchen, die in der heutigen Situation als moralisch richtig und sachgerecht argumentativ ausgewiesen werden können? Sollte uns dies überzeugend gelingen, dann sind wir zu einer neuen Ortsbestimmung christlicher Sozialethik zugleich veranlaßt und legitimiert.

Weiterer Diskussionsbedarf

Die Debatte um die hier nur kurz skizzierten Fragen und Probleme wird weitergehen. Und sie muß weitergehen, wenn christliche Sozialethik und Kirche noch in irgendeiner Weise beanspruchen wollen, politische Veränderungsprozesse in öffentlich relevanter Weise aus ethischer Perspektive zu begleiten. Als Ergebnis der Tagung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover möchte ich festhalten, daß die Perspektiven dieser Debatten in dreierlei Hinsicht sogar noch eine Ausweitung erfahren müssen.

Noch viel stärker als bisher wird erstens darüber zu diskutieren sein, welches Maß an Nachwuchssicherung in Deutschland notwendig, moralisch geboten oder gerechtfertigt ist. Daß hier bevölkerungspolitische Fragen berührt werden, bei denen man auf historische Lasten stößt, macht die Auseinandersetzung damit nicht leichter. Aber wenn man sich klar macht, welche dramatischen Konsequenzen der bevorstehende Bevölkerungsrückgang voraussichtlich haben wird, Konsequenzen nicht nur für die Finanzierung sozialstaatlicher Transfers, sondern auch für die Wirtschaft, die Kultur, die Wissenschaft, im Grund für alle Lebensbereiche, dann kann man entdecken, daß es möglicherweise ein gravierendes Gerechtigkeitsproblem darstellt, daß wir – direkt gewollt oder unabsichtlich herbeigeführt – zukünftige Generationen an Zahl immer kleiner werden lassen und damit mit nur schwer lösbaren Problemen konfrontieren. Auch in dieser Hinsicht tangiert der demographische Wandel die intergenerationelle Gerechtigkeit.

Zweitens gilt jedoch, daß weltweit die Situation noch eine ganz andere ist. Global ist eher das anhaltend hohe, wenn auch in den letzten Jahren leicht zurückgehende Bevölkerungswachstum das Problem. Vielleicht wäre es sinnvoll, die eigene Situation stärker vor dem Hintergrund dieser globalen Situation zu betrachten und sich die Frage zu stellen, ob nicht durch eine vollständige Öffnung für globale Märkte und Migration das Problem entschärft werden könnte. Freilich bedeutete dies, sich auf so weitreichende kulturelle Veränderungen einer Einwanderungsgesellschaft einzulassen, daß Fragen nationaler Identität tatsächlich ganz neu gestellt werden müßten. Im Moment sieht es nicht so aus, als wären wir mental überhaupt in der Lage, solche Perspektiven ernsthaft zuzulassen. An dieser Stelle wird auch deutlich, daß die katholische Soziallehre bislang fast nur den Nationalstaat als Adressaten von Gerechtigkeitsforderungen kennt, übernationale oder gar globale Arrangements zur Lösung von Gerechtigkeitsproblemen hingegen kaum ins Auge gefaßt hat, jedenfalls nicht in institutionalisierter Form.

Drittens schließlich dürfte für die Zukunft der christlichen Sozialverkündigung entscheidend sein, wie die Kirche selbst mit ihren eigenen Problemen des „downsizing", des Sparens, des Personalabbaus, der möglichen Abkehr vom Tarifsystem der staatlich Bediensteten umgehen lernt. Wird sie dadurch an Glaubwürdigkeit verlieren oder gewinnen?

ANMERKUNGEN

[1] Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Bonn 2003), Seitenangaben in Klammern im Text. Vgl. dazu N. Blüm, Katholische Soziallehre quo vadis?, in dieser Zs. 222 (2004) 147–156; K. Gabriel u. H. –J. Große Kracht, Abschied vom deutschen Sozialmodell?, ebd. 227–243.

[2] Zitate aus dem mir vorliegenden Vortragsmanuskript.

[3] Dafür immer noch sehr lesenswert: F.–X. Kaufmann, Herausforderungen des Sozialstaats (Frankfurt 1997).

[4] Statement von Bischof Josef Homeyer anläßlich der Vorstellung des Impulstextes in der Pressekonferenz am 12. 12. 2003 in Berlin.

[5] H. F. Zacher, Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaates, in dieser Zs. 219 (2001) 363–376.

[6] Vgl. das Statement von Kardinal Karl Lehmann bei der Vorstellung des Impulstextes. Er betonte ausdrücklich, der Impulstext sei kein Kommentar zu den aktuellen Reformplänen.

[7] So z.B. von H. Goertz in: Bonner Rundschau, 13.12.2003.

[8] Einen guten Rückblick auf die Rezeption geben auch A. Foitzik in: HerKorr 58 (2004) 7–9 und Christ in der Gegenwart, 28.12.2003.

[9] So z.B. G. Facius in: Die Welt, 13.12.2003 und O. Kallscheuer in: Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung, 14.12.2003.

[10] So T. Bruns in: Tagesspiegel, 13.12.2003; B. Bernarding in: Rhein-Zeitung, 13.12.2003; F. Ilse in: Hamburger Abendblatt, 13.12.2003; S. Reker in: Rheinische Post usw.

[11] Presseerklärung vom 12.12.2003.

[12] Ebd.

[13] So z.B. M. Drobinski in: Süddeutsche Zeitung, 12.12.2004, ähnlich nochmals am 13.12.2004.

[14] K. Gabriel, F. Hengsbach u. D. Mieth, Abkehr vom „Gemeinsamen Wort" der Kirchen? Stellungnahme zum Impulspapier „Das Soziale neu denken", in: Orientierung 68 (2004) 11f. Ähnlich war der Tenor einer kritischen Äußerung von Franz Segbers in: epd sozial, 19.12.2003 und der sehr differenzierten Analyse von Michael Schäfers, die im Internet herunterzuladen ist: www.kab.de/kabcd/Stellungnahme%20zum%20Kommissions-Papier.pdf. Als einziger katholischer Sozialethiker reagierte meines Wissens Joachim Wiemeyer unmittelbar positiv auf den Impulstext: vgl. den Bericht in: Die Tagespost, 16.12.2003.

[15] Ausführliche Fassung: Blüm (A. 1).

[16] Gabriel (A. 14) 11.

[17] Ebd. 12.

[18] Blüm (A. 1) 148, im Impulstext steht das Zitat auf S. 9. Bei Zacher war dieser Gedanke noch eindeutig auf die Ausweitung sozialstaatlicher Leistungen in den 1950er bis 1970er Jahren bezogen: vgl. Zacher (A. 5) 366.

[19] Blüm (A. 1) 148.

[20] Ebd. 156.

[21] Ebd.

[22] Karl Gabriel und Hermann-Josef Große Kracht (A. 1) sprechen sogar von einer „Amerikanisierung der katholischen Soziallehre". Zum Hintergrund vgl. auch K. Gabriel, Obsiegt das amerikanische Modell? Die religiösen Wurzeln der europäischen Sozialstaaten, in: HerKorr 57 (2003) 550–554.

[23] Im Sozialwort kommt der Begriff der Eigenverantwortung sieben Mal, im Impulstext fünf Mal vor.

[24] Vgl. hierzu speziell Bildung u. Beteiligungsgerechtigkeit: Sozialethische Sondierungen, hg. v. M. Heimbach-Steins u. G. Kruip (Bielefeld 2003).

[25] Das ist der Hauptkritikpunkt bei Schäfers (A. 14).

Hubertus Lutterbach

Bonifatius – Kommunikator und Global Player

Wenn das laufende Kalenderjahr 2004 in den Kirchen des Westens als „Bonifatius-Jubiläumsjahr" aus Anlaß des 1250. Todestages dieses Heiligen gefeiert wird, hätte er selbst an dieser Stelle bereits widersprochen: Nicht die Wiederkehr seines im Jahr 754 erfolgten Todes gelte es im Jahr 2004 zu feiern, so würde er entgegnen, sondern seinen 1250. Geburtstag; denn entsprechend der damaligen christlichen Überzeugung wertete er als seinen eigentlichen Geburtstag niemals den Eintritt in das Erdenleben, sondern vielmehr den mit dem leiblichen Tod erhofften Eingang in das Himmelreich[1]. Angesichts dieser uns möglicherweise fremden Gesamtperspektive auf das menschliche Leben stellt sich auf der Grundlage der Überlieferung sowie unter Rückgriff auf sozial- und kulturgeschichtliche Perspektiven um so dringlicher erstens die Frage nach der „Schlüsselüberzeugung", auf die der Heilige seine Lebens- und Weltdeutung gründete. Auf dieser Basis gilt es zu ermessen, in welcher Weise er die tragende Botschaft seines Lebens alltagskonkret in die Tat umzusetzen suchte. Erst im Spiegel dieser – aus heutiger Perspektive unumgänglichen – „Fremdheitserfahrungen" läßt sich drittens der Geburtstagswunsch verstehen, den Bonifatius aus seiner eigenen Lebenserfahrung an die Christen von heute richten könnte.

Der angestrebte Erfahrungsaustausch über eine zeitliche Distanz von 1250 Jahren hinweg muß sich davor hüten, den Jubilar aus heutiger Perspektive vorschnell zu vereinnahmen. Nichts vermag den Abstand zwischen den Lebensverhältnissen in hiesigen Breiten heute und zur Zeit des Bonifatius deutlicher zu veranschaulichen als ein schlaglichtartiger soziokultureller Vergleich: Aktuell leben in der Bundesrepublik knapp 200 Einwohner pro Quadratkilometer, damals waren es auf dem entsprechenden Areal durchschnittlich nur etwa zwei Menschen[2]. Heute liegt die Rate der Lese- und Schreibfähigen in Deutschland und den Nachbarländern bei etwa 98 Prozent; im gesamten Mittelalter waren es niemals mehr als etwa fünf bis zehn Prozent der Menschen, die es zumindest auf Elementarkenntnisse im Lesen brachten; über Grundfähigkeiten im Schreiben verfügten noch weitaus weniger Menschen[3]. Heute verdoppelt sich das verfügbare Wissen aufgrund der Bildungsstandards (Schulen und Universitäten, Lehre und Forschung) in den reichen Ländern etwa alle fünf Jahre; damals stagnierte es auf niedrigem Niveau und war überhaupt allein in den Bildungszentren der Klöster anzutreffen. Heute überwinden die Menschen der reichen Nordhalbkugel die mitunter um den halben Globus verlaufenden Distanzen im Jetset-Stundentakt; damals dominierte die Kleinräumigkeit, und die

Menschen nördlich der Alpen verließen ihre von Sümpfen und unendlichen Wäldern geprägte Heimat gewöhnlich nicht.

Da sich das hauptsächliche Wirkfeld des Bonifatius in dem rechtsrheinisch gelegenen, von der Zivilisation des etwa 200 Jahre zuvor untergegangenen Römischen Reiches stets unberührt gebliebenen Ostfrankenreich befand, sah er sich den Überresten der antiken Hochkultur vor allem auf seinen drei Romreisen gegenüber. Diese unternahm er nach beinahe 40jährigem Klosterleben in England während der Anfangsjahre seiner wiederum beinahe 40jährigen Verkündigungstätigkeit unter den Friesen, den Thüringern, den Hessen und den Bayern[4].

Bonifatius' Grundüberzeugung: Ein Gott – ein Patron – ein Ritus

Der Lebens- und Verstehenshorizont des Bonifatius war geprägt durch eine Welt, die unseren von der aufklärerischen Bewegung zu Einfluß gebrachten Primat naturwissenschaftlich-empirischen Denkens noch nicht kannte. Innerhalb einer solcherart voraufgeklärten Weltanschauung blieb diesen Menschen – Christen wie Heiden – die Religionsfreiheit, eine dem neuzeitlichen Denken entsprungene Idee, gänzlich unvorstellbar: Damals ging jeder Gottgläubige davon aus, daß lediglich ein einziges religiöses Bekenntnis das richtige sein könne; als maßgeblich galt allein jener Gott, der sich im Alltag als der stärkere Gott empfahl.

Die Anhänger des Christengottes – unter anderem Bonifatius und seine geistlichen Helfer – standen also vor der Aufgabe, den christlichen Gott als den im Vergleich zu den heidnischen Gottheiten wirkmächtigeren Gott zu erweisen[5]. Zum einen traten sie diesen Beweis durch ihre Verkündigung des Evangeliums an, verbunden mit der Sorge darum, daß die vom Glauben an Jesus Christus bis dahin unberührten oder nur oberflächlich geprägten Menschen eine spürbare Verbesserung ihrer alltäglich-kargen Lebensverhältnisse erfuhren: durch Speisung der Hungernden, Hilfe für die Kranken, Ahndung schwerer Vergehen oder Unterstützung der Opfer von Gewalt. Zum zweiten hing der Erfolg der christlichen Gottesmänner davon ab, daß die Christen den unglückswendenden Einfluß des christlichen Gottes gegenüber den Heiden auch in menschlicher und militärischer Not glaubhaft machen konnten.

Die von Bonifatius zugunsten des Christentums unternommenen Anstrengungen waren insofern dringlich, da sie von der Grundannahme geprägt waren, daß alle Nichtgetauften unter der Herrschaft des Teufels stehen; wer nicht an den Gott Jesus Christus glaubt, galt ihm und seinen christlichen Zeitgenossen als Anhänger des Teufels – ein „Mittleres" gab es für ihn nicht. Unterschiedslos hielt der Gottesmann alle Götter der Heiden für wirkungsloses menschliches Blendwerk. So konnte seiner Weltanschauung zufolge auch kein anderer Gott der Stärke des christlichen Gottes wirkungsvoll Paroli bieten. In dieser Sicherheit wähnten sich Bonifatius und

die übrigen zeitgenössischen Christusverkündiger, als sie heidnische Heiligtümer durch Axt und Brandschatzung zerstörten, Opfertiere von Christus-Gegnern mit Gewalt um ihr Leben brachten, heidnische Kinder um der Taufspendung willen „kidnappten". Da allerdings umgekehrt die Menschen, die dem christlichen Gott auch weiterhin nicht folgen wollten, ihrerseits den christlichen Gott für eine Täuschung hielten, kämpfte jede Seite mit allen Mitteln für die Anerkennung des jeweils favorisierten Gottes.

Doch hatte sich Bonifatius mit seiner Verkündigung des Gottes Jesus Christus nicht allein gegenüber den Heiden, sondern ebenso gegenüber all jenen Christen durchzusetzen, die den christlichen Glauben auf andere Weise interpretierten als er selbst; denn auch innerhalb der einen Christenheit durfte entsprechend den damals tonangebenden Überzeugungen einer einfachen Kultur – so schwer uns das heute verständlich sein mag – keine Variationsbreite in den zentralen Überzeugungen und Riten bestehen. So kam es Bonifatius nicht allein auf den einen christlichen Glauben aller Menschen an, sondern darüber hinaus auch auf die eine, für alle Christusgläubigen verbindliche sowie sprachlich und gestisch einheitlich-korrekt auszuführende Liturgie. Diese sah er in Rom vorgegeben, am Ort des Apostelfürsten Petrus: Dort ließ er sich für die Mission nördlich der Alpen beauftragen; dort ließ er sich zum Brückenbauer – zum Bischof – weihen; von dort empfing er das Wollband, das ihn als romverbundenen Erzbischof auszeichnete, ja ihn zuvörderst vor aller Vereinnahmung durch lokale Herrscher bewahren sollte.

In Anknüpfung an eine im Jahr 664 in seiner angelsächsischen Heimat gefällten Synodenentscheidung (Whitby) erachtete Bonifatius den römischen Ritus gegenüber allen anderen damals konkurrierenden christlichen Riten für überlegen; denn – so die dieser Prämisse zugrundeliegende Überzeugung – dem Apostel Petrus waren die Himmelsschlüssel verliehen worden (Mt 16,18–19). Diese Überzeugung war ihm von heilsentscheidender Reichweite, zumal man die Schlüssel aufgrund des allgemeinen Mangels an Bildung nicht im ursprünglich-biblischen Sinn metaphorisch-bildlich, sondern stattdessen real-dinglich auffaßte; wer zu Petrus gehört und von ihm am Eingang des Paradieses erkannt werden will, der – so glaubte man – mußte zu Lebzeiten den römisch-petrinischen Ritus befolgt haben[6].

Bis zur aufklärerischen Bewegung im 18. Jahrhundert galt auch unter den Christen die bis dahin in der Menschheit universale Überzeugung, derzufolge ein Toter in seinem Haus lebt, näherhin in seinem Grab[7]. Bonifatius wähnte den in Rom beigesetzten Apostel Petrus ebendort lebendig. In Rom war Petrus gewissermaßen so gegenwärtig wie ansonsten nirgends: erstens in seinem Grab, zweitens in seinem Nachfolger, dem jeweiligen Papst, drittens in dem auf Petrus zurückgeführten und an seinem Grab gefeierten römischen Ritus.

Bonifatius seinerseits suchte die Völker Germaniens zu weiteren Stätten der Gegenwart Petri zu formen, indem er deren Gebiete mit einem durch viele Knotenpunkte zusammengehaltenen Netz überzog[8]. Jeder dieser Knoten- und Kommuni-

kationspunkte stand ihm für die besondere Lebendigkeit des Apostels Petrus: Kirchen- und Klosterneubauten mit Reliquien des Apostelfürsten, sah man den Heiligen doch gleichfalls in seinen Knochen lebendig-gegenwärtig; die tagtägliche Feier der Liturgie entsprechend den minutiös auf Petrus zurückgeführten rituellen Gebräuchen; das möglichst häufige Gebet eines jeden Christen zu Petrus als dem Himmelspförtner; regelmäßige Wallfahrten aus den Gebieten nördlich der Alpen gen Rom; der eigene bischöfliche Kontakt zum jeweiligen Nachfolger Petri und der Gehorsam aller Christen gegenüber dem amtierenden Papst sowie gegenüber den von ihm beauftragten Vertretern vor Ort. Ja, als Inbegriff höchster Lebensqualität galten den Menschen damals nicht jene Orte, die über eine gute infrastrukturierte Umgebung mit Handwerkern oder Händlern verfügten, sondern solche, die sich in unmittelbarer Nähe zu Heiligtümern und heiligen Menschen befanden. Kurzum: Die Verkündigung des christlichen Gottes war für Bonifatius im Kern gleichbedeutend mit dem Einsatz zugunsten einer „Petrifizierung" des Abendlandes; idealiter sollten alle Orte, alle Zeiten und alle Menschen der weltlichen „Profanität" vermittels der Sakralität verkörpernden Gegenwart Petri entzogen werden. So glaubte Bonifatius die christlich gesonnenen Menschen der abendländischen Mangelgesellschaft allein aufgrund ihrer Heiligkeit versprechenden Orientierung am Apostel Petrus in irdischer Perspektive wie im Blick auf die Erlangung des himmlischen Lohnes optimal abgesichert.

Wie setzte Bonifatius seine Überzeugung von der Gegenwart Gottes, von der Gegenwart des Apostels Petrus sowie von der Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten lebenspraktisch um? Und weiter gefragt: Welche Impulse, welche Leuchtspuren, hält dieses Leben von Bonifatius in all seiner Fremdheit auch für heutiges Christentum bereit?

Bonifatius' Wirken vor Ort

Trotz seiner profunden klösterlichen Bildung war Bonifatius weniger ein Mensch der theologischen Reflexion altkirchlicher Prägung, sondern vielmehr ein Mann des lebenspraktischen Einsatzes zugunsten des Evangeliums. Grundlegend bezog sich dieses Mühen auf die Feier der Liturgie, den Einsatz für die Schwachen und die Ausbreitung von Bildung im Dienst der Buchreligion Christentum, wie anhand einiger markanter Beispiele schlaglichtartig ausgeführt sei.

1. *Zeichen und Wunder – Die Kraft der Liturgie*

Von kleinauf war Bonifatius die Liturgie vertraut: Als Kind hatte er bereits in einem südenglischen Kloster gelebt, hatte dort anhand der heiligen Texte das Lesen und Schreiben gelernt, hatte die Tagzeitenliturgie mitgefeiert und war schon vor Beginn seiner Tätigkeit als Missionar auf dem Kontinent als Priester und Kloster-

vorsteher tätig geworden. Für die Ausbreitung des Evangeliums bediente sich Bonifatius auch unter den Friesen, den Thüringern, den Hessen und den Baiern der Liturgie.

Grundlegend war für ihn die Taufliturgie, die im Kern aus den drei Absagen an das bisherige heidnische Leben und den drei Zusagen an die göttliche Dreieinigkeit als Kurzfassung des zukünftigen christlichen Glaubens besteht; die zusätzliche dreimalige Übergießung mit Wasser und die Chrisam-Salbung besiegelten den vollständigen alltagspraktischen Bruch mit der ehemaligen heidnischen Tradition und die christliche Umstellung des Alltags bis in die kleinsten Kleinigkeiten. Als Ausdruck der frühesten volkssprachlichen Denkmäler – immerhin etwa 1250 Jahre vor dem Zweiten Vatikanum mit seinem Plädoyer zugunsten der volkssprachlichen Liturgie – erfolgten die Absage an das Heidentum (mit der konkreten Benennung der heidnischen Gottheiten Donar und Saxnoth) sowie die Zusage gegenüber dem christlichen Gott in der Muttersprache:

„Forsachistu diabolo? Et respondeat: Ec forsacho diabolae. End allum diobolgeldae? Respondeat: end ec forsache allum diobolgeldae. End allum dioboles uuercum? Respondeat: End ac forsacho allum dioboles uuercum and uuordum tunhaer ende woden ende saxnote ende allum them unholdum the hira genotas sint. ... Gelobistu in got alamenhtigan fadaer? Ec gelobo in got alamehtigan fadaer. Gelobistu in crist godes suno? Ec gelobo in christ gotes suno. Gelobistu in halogan gast? Ec gelobo in halogan gast."

Auf dieses Bekenntnis hin erfolgte die Taufe unter den lateinisch gesprochenen priesterlichen Worten: „Ich taufe Dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."[9]

Das volkssprachlich gefaßte Taufgelöbnis aus dem ausgehenden 8. Jahrhundert mag veranschaulichen, wie sehr Bonifatius die persönliche Glaubensentscheidung wertgeschätzt und zumindest formal erfragt hat; der Umfang und die Tiefe der jeweiligen Taufvorbereitung können hier freilich nicht weiter bedacht werden. Bekanntermaßen ist auch die sorgsame und möglichst lückenlose Ausspendung der Firmung mit ihrer Bekräftigung des Taufversprechens ein Anliegen des Bonifatius gewesen; zugleich war sie der Grund, warum Bonifatius in der ländlichen Gesellschaft mit ihren weit voneinander entfernt lebenden Menschen um einer möglichst lückenlosen Ausspendung der Firmung willen das Institut der Hilfsbischöfe starkmachte[10]. Bei ihren Überlandritten erteilten diese den Diözesanbischof unterstützenden Bischöfe die Firmung – möglichst nach Abstieg vom Pferd – sowohl „spontan" an Bauern auf den Feldern oder an Umherziehende, allerdings auch „organisiert" innerhalb der kleinen Landgemeinden.

Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang der „Import" des Chrisams in germanische Lande – ein „Global playing" der besonderen Art; denn die für das Chrisam notwendigen Oliven waren meist zuvor von römischen Emissären an jenen Orten des Heiligen Landes geerntet worden, die man mit Jesu Wirken in hervorragender Weise verband: Gewissermaßen mit einer Berührungsreliquie Jesu wurde den heidnischen Germanen im damals letzten Winkel der bekannten Welt

das Taufkreuz auf die Stirn gezeichnet. So verband die Körpermarkierung von Taufe und Firmung die Neuchristen in direkter Weise mit dem Leben ihres Meisters.

Bonifatius lag der beschriebene Taufritus römischer Herkunft derart am Herzen, daß er bei dessen Ausspendung stets um größtmögliche Sorgfalt bemüht war. Auch im sonstigen christlichen Leben sollten die Menschen den Taufritus wiedererkennen können und sich seiner erinnern, so auch über die beliebten Weihwasserriten hinaus beim römischen Kirchweihritus, den Bonifatius anwendete, nachdem er heidnische Heiligtümer mit seiner Axt niedergehauen und aus dem gewonnen Holz christliche Kirchen gezimmert hatte: In ihrem Zentrum sieht diese Liturgie vor, daß der Altar – so das römische Kirchweihformular wörtlich – „getauft" und „gefirmt" wird, auf daß er sich durch diese „Bezeichnung" mit dem Chrisam zu Christus als lebendigem Eckstein und Mittelpunkt der Gemeinde verwandelt[11].

2. *Tätiger Geschwistersinn als Ausdruck christlicher Identität*

Mit Blick auf die okzidentalen Völkerschaften des Frühen Mittelalters ist rückblickend von einem „dunklen Sittengemälde" zu sprechen[12]: In einer Gesellschaft ohne funktionsfähiges Gerichtswesen und ohne wirksame Exekutive waren Mord und Totschlag ebensowenig eine Seltenheit wie die Praxis der Blutrache, aufgrund derer sich ganze Sippen gegenseitig ausrotteten (ep. 50[13]); die von der Archäologie in Fülle aufgefundenen menschlichen Schädel, die ehedem von Schwerthieben zertrümmert wurden, sprechen ihre eigene stumme Sprache. Vor diesem Hintergrund werden die von Bonifatius in seinen Briefen mehrfach geäußerten Klagen plausibel, denen zufolge selbst Priester Blut vergossen (ep. 51) oder andere Christen ihre engsten Verwandten umgebracht hätten (ep. 28).

Ohne Zweifel werden sich Bonifatius und seine Gefährten um die Unterbindung von Menschenopfern gemüht haben, die damals auch unter den heidnischen Friesen praktiziert wurden. So heißt es von Wulfram, einem Zeitgenossen des Bonifatius, daß er Kinder gerettet habe, die schon am Ufer bereitgestanden hätten, um von ihren Eltern zur Beschwichtigung der Meeresungeheuer auf offener See aus dem Schiff geworfen zu werden[14]. Die Christus-Verkündiger stemmten sich mit aller Überzeugung gegen den heidnischen Glauben, daß heidnische Götter irgendwelche Kräfte besäßen und mit Menschenopfern zu besänftigen wären. Stattdessen predigten sie den christlichen Gott, der keine Freude an geopfertem Blut von Menschen oder Tieren (ep. 24) empfände, sondern allein an Menschen, die ihr Leben auf geistliche Weise in christlichem Geschwistersinn und Folgsamkeit gegenüber Gott hingäben.

Die genannte Grundüberzeugung setzte Bonifatius nicht zuletzt dadurch in die Tat um, daß er – den international bedeutsamen Sklavenmarkt seiner Bischofsstadt Mainz gewiß vor Augen – dagegen aufbegehrte, christliche Sklaven zu Opferzwecken an Heiden zu verkaufen; denn dieser Handel bedeutete für die Betroffenen

den sicheren Tod. Mit eben solcher Vehemenz verurteilte er heidnische Angriffe auf christliche Gemeinden (ep. 60).

In der Tradition der altkirchlichen Christen wird auch Bonifatius in seinen Predigten davon gesprochen haben, daß entgegen der heidnischen Auffassung keinem irdischen Vater die Macht über das Leben und den Tod der ihm Anvertrauten zustehe. Stattdessen sei Gott der Vater aller Menschen und alleiniger Herr über Leben und Tod, so daß ihm gegenüber alle Menschen untereinander Geschwister seien, folglich kein Mensch einem anderen Menschen das Leben nehmen dürfe[15]. Welche Vergehen gegen das Gebot der Nächstenliebe könnte Bonifatius in dem verlorengegangenen Brief beschrieben haben, auf welchen ihm der Papst antwortet (ep. 60), daß es dem Christus-Verkündiger gelingen möge, das heidnische Unkraut mit Hilfe geistlicher Hacken auszurotten und zum Verbrennen fortzuschaffen? Möglicherweise klagte Bonifatius dem Papst über die christlicherseits gegenüber den Heiden stets angeprangerte Tötung von behinderten Kindern, welche eben auch noch unter den Einfachvölkern im Wirkfeld des Christus-Verkündigers üblich war, mit den folgenden Worten:

„Verehrter Papst. In tiefe Nöte geraten die in den germanischen Gebieten von uns mehr und mehr zu Jesus Christus geführten Menschen auch dann, wenn ein Kind mit sichtbaren Behinderungen des Körpers oder des Geistes geboren wird. So weit sich die Menschen hier zurückerinnern können, nahm man derartigen Geschöpfen unmittelbar nach der Geburt das Leben[16]. Stellt Euch vor: Unter den Germanen ist es Brauch, daß der Vater das Neugeborene nach der Geburt mustert und dann die Entscheidung über Leben oder Tod seines Kindes fällt. Gefahr für Leib und Leben ist für ein Neugeborenes immer dann im Verzug, wenn das Kind vom gewöhnlichen Aussehen eines Kleinkindes abweicht; auch haben es Mädchen schwerer als Jungen, die Annahme durch ihren Vater zu erlangen. Die Germanen sind der Überzeugung, daß ein Vater das Recht hat, ein Kind zu töten, solange es nach der Geburt noch keine Nahrung zu sich genommen hat[17]. Wenn meine Brüder im Priesteramt von einer in ihrer Gemeinde unmittelbar bevorstehenden Geburt hören, begeben sie sich unverrichteter Dinge in die Nähe der betroffenen Familie. Einerseits verschaffen sie sich bei den Verwandten der Niederkommenden das Vertrauen dadurch, daß sie die Nöte der Geburt im Verein mit den Freunden und Nachbarn mit Gebeten und Gesängen umgeben; zum anderen suchen sie auf diese wachende Weise zu verhindern, daß ein kleines Kind zu Tode kommt, denn nach unserer tiefsten christlichen Überzeugung ist Gott, der Vater, allein der Herr über Leben und Tod."

Um der Ausbreitung des Evangeliums willen gründete Bonifatius schließlich zahlreiche klösterliche Zellen, in denen Schwestern oder Brüder – Priester wie Laien – miteinander lebten, die Liturgie feierten oder die für die Gemeinden notwendigen Bücher abschrieben. Offensichtlich standen diese Zentren nicht zuletzt im Dienst der Armensorge, wie er das in Rom kennengelernt hatte. Ja, Bonifatius wird beeindruckt gewesen sein von den „Klöstern für die Armen", auch „Klöster der Nächstenliebe" genannt, deren mönchische Bewohner sich vor allem in den Dienst an den Armen stellten; denn diese Klöster für die Armen, die mit ihren nach Byzanz weisenden Wurzeln als frühe Ausprägungen institutionalisierter Armensorge kaum überschätzt werden können, empfingen auch von den Päpsten (diese hatten im Rom des Frühmittelalters die Funktion von Bürgermeistern) immer wieder reichliche Schenkungen[18].

3. *In Wort und Schrift: Die Bezeugung des Evangeliums*

Anders als die heidnischen, weithin schriftlosen Kulte bedurfte das Christentum als Buchreligion der Texte und der Schrift. Unabdingbar für die christliche Verkündigung waren die in den Klöstern immer wieder abgeschriebenen Bücher, welche idealerweise in jeder Gemeinde vorhanden sein sollten – Investitionen von damals geradezu unvorstellbarem Wert: unter anderem das „Merkbuch" für die Abhaltung der Beichte, das Buch für die Ausspendung der Sakramente und Segnungen, das Psalterbuch, das Lektionar oder das Meßbuch. Über die enorme Zahl an Arbeitsstunden des Schreibers hinaus kostete eine Vollbibel 250 Häute junger Lämmer! In einer Zeit, als selbst größere Klöster nicht mehr als 20 bis 30 Bücher in ihrem Besitz hatten, führte Bonifatius eben diese Menge während seiner Reisen in einer großen Kiste als „rollende Privatbibliothek" mit sich[19]! Schließlich – so ist der Überlieferung zu entnehmen – soll Bonifatius der tödliche Schwerthieb im Friesischen im Jahr 754 ereilt haben, nachdem er sich reflexartig ein Buch auf den Nacken gelegt hatte – sinnenfältiger Ausdruck des Joches der Heiligen Schrift, das dem an Christus Glaubenden nicht schwer, sondern leicht ist.

Ohne Zweifel bezog Bonifatius die für ihn leitenden und von ihm verkündeten Maximen seines Handelns aus der Heiligen Schrift. Wie sonst hätte er im Sinn christlicher Inkulturation auf die germanischen Vorgegebenheiten reagieren oder mit den Gepflogenheiten der damaligen Gesellschaft in zentralen Punkten brechen können?

Erstens ist in diesem Zusammenhang an seine Auseinandersetzung um die germanischen Pferdekulte zu erinnern, über die er dem Papst – wie wir allerdings nur indirekt aus dessen Antwort wissen (ep. 28) – berichtet, und denen er sich als Vertreter eines „nur eselreitenden" Christengottes in germanischen Landen gegenübersah. Welche Vorschläge hinsichtlich einer päpstlichen „Toleranz" gegenüber der germanischen Hochschätzung der Pferde hätte Bonifatius dem Papst unterbreiten können? Vielleicht stand in dem verlorengegangenen Brief des Missionars etwa folgendes zu lesen:

„Freilich, ehrwürdiger Papst, wäre es meiner Überzeugung nach im Wettstreit um den stärksten Gott das Beste, den Germanenvölkern den Gott Jesus Christus als einen (nicht nur auf dem Esel, sondern auch als einen) zu Pferde reitenden Gott zu verkündigen. Als erstes berufen wir uns dabei auf die Apokalypse, die ich gegenüber den Heiden oft mit folgenden Worten wiedergebe (Offb 19,11.16): ‚Da öffnete sich der Himmel vor meinen Augen, und ich sah ein weißes Pferd. Der darauf saß, heißt: der Treue und der Wahrhaftige. Er ist der gerechte Richter, der für die Gerechtigkeit kämpft. Auf seinem Gewand, an der Hüfte, steht der Name, der jeden heidnischen Namen in den Schatten stellt: König über alle Könige! Und: Herr über alle Herren!' Auch gestatten wir den zum Christentum hingekehrten Heiden unter Hinweis auf den reitenden Gott Jesus Christus, ihre geliebten Pferde- und Reiterfibeln zukünftig weiter zu tragen und zu fertigen. Schließlich erlauben wir den christlichen Besitzern von Pferden die Umritte um Kirche und Altar an Ostern und an Pfingsten; denn die Menschen erhoffen sich von derlei Tun göttlichen Schutz für die Gesundheit ihrer kostbaren Reittiere[20]. Diese Umritte finden auch am Fest des Heiligen Stephanus statt; denn bekanntlich litt dieser als erster den Tod in der Nachfolge Jesu Christi, unseres gleichfalls reitenden Gottes. Mehr noch: Aufgrund der Nähe des Märtyrers Stephanus zu unserem reitenden Herrn

erbitten wir an seinem Gedenktag den besonderen Segen für die Pferde und für ihr Futter: für das Wasser und für den Hafer."[21]

Zweitens ist hinsichtlich der Christus-Verkündigung des Bonifatius an neutestamentliche „Spitzenaussagen" zu erinnern, die sein romorientiertes Handeln hintergründig durchziehen: „Wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt", so Jesu Wort, „der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter" (Mt 12, 50). Indem Jesus alle Menschen, die sein göttliches Wort glauben und den göttlichen Willen tun, als seine Brüder und seine Schwestern ansieht, formuliert er eine Kampfansage an die für einfache Gesellschaften charakteristische Verabsolutierung der eigenen Blutsbande[22]. In diesem christlich fundierten Mühen um die Entgrenzung der Clangesellschaften wurzelt nicht zuletzt Bonifatius' Kampf gegen den Inzest; denn die eigenen Blutsbande sollten von den Heiratswilligen überschritten werden (ep. 26)!

Zugleich wurzelt in der christlichen Grundidee der Geschwisterschaft aller Getauften seine Mahnung, daß jeder Mensch den zehnten Teil seiner Einkünfte für die Notwendigkeiten der christlichen Gemeinschaft hergeben möge: für die sozialen Verpflichtungen des Bischofs, für den Unterhalt der Kleriker, für die Erhaltung der Kirchbauten und für die Sorge zugunsten der Armen (ep. 83). Nicht zuletzt sah Bonifatius die Zölibatsverpflichtung in der Überwindung der Clangrenzen wurzeln; als Männer der Kirche waren die Kleriker streng verpflichtet, ihren Blutsverwandten keinerlei materielle Vorteile zu gewähren oder ihnen gar Erbschaften zu vermachen (ep. 87). Welch eine Herausforderung bedeutete es überdies, wenn in den von Bonifatius gegründeten Klöstern viele Menschen aus ehedem befeindeten Stämmen das christliche Leben miteinander teilen mußten?!

Wenn Bonifatius schließlich neue Bistümer einrichtete oder andere Bistümer in päpstlichem Auftrag reorganisierte, dann lag ihm daran, daß funktionsfähige Bischofssitze für gute (und bischöflich rückgebundene) Priester sorgten, welche die Botschaft von der Geschwisterlichkeit aller Getauften verbreiteten, anstatt sich als Hauspriester vor den Karren adeliger Sonderinteressen gespannt zu sehen. Auch schätzte Bonifatius (nicht nur für sich selbst) die römische Ernennung zum Erzbischof, weil ein Erzbischof mit Rom in engerer Weise verbunden ist als ein gewöhnlicher Ortsbischof. Nicht aus römischen Machtgelüsten war das Erzbischofsamt seit dem 7. Jahrhundert von immer wieder geradezu überlebensnotwendiger Bedeutung für die Kirchen des Westens; vielmehr ersparte diese besondere Bindung den kirchlichen Amtsträgern das Schicksal, von lokalen Herrschern vereinnahmt oder als „Sakralisierer" herrscherlicher Blutsbande mißbraucht zu werden.

Wie weit die Entgrenzung der Blutsbande durch das Christentum reichte, zeigt sich auch daran, daß Bonifatius während seiner Besuche in Rom Päpste erlebte, die aus Syrien stammten oder früher ihren Dienst am kaiserlichen Hof in Byzanz versehen hatten. Bonifatius selbst überwand durch sein ständiges Unterwegssein um Christi Willen fernab der südenglischen Heimat beinahe im Monatsrhythmus die Clangrenzen

der ihm anvertrauten Völkerschaften auf dem Kontinent. Überdies bestand das Geflecht der Menschen, mit denen ihn nachweislich engere Kontakte verbanden, aus mehr als 150 Personen der unterschiedlichsten Länder und Völkerschaften – angesichts der kleinräumigen Lebenszusammenhänge innerhalb der damaligen Gesellschaften tatsächlich ein Aufbruch zum „Global playing" christlicher Provenienz[23]!

Bonifatius' Geburtstagsbotschaft für das Leben im Hier und Heute

Ebenso wie Bonifatius darum bemüht war, seine christlichen Grundüberzeugungen einerseits den meist nur oberflächlich Christianisierten und andererseits den Heiden nahezubringen, steht das Christentum auch zu Beginn des 3. Jahrtausends vor der Herausforderung, auf die Gegebenheiten der Gesellschaft mit den Grundüberzeugungen des Evangeliums zu reagieren. Die drei Akzente des Bonifatius, der sich dem Mühen um eine überzeugende Liturgie, dem Einsatz zugunsten einer effizienten Armensorge sowie der Stützung der Christenheit als einer Textgemeinschaft verschrieben hatte, enthalten in all ihrer damalig-konkreten (und uns bisweilen fremd anmutenden) Ausprägung doch auch Impulse für die Lebendigkeit heutigen Christentums.

1. Selbst wenn das Neue Testament beinahe keine Anhaltspunkte für die rituelle Ausgestaltung christlichen Lebens überliefert, bedarf das Christentum überzeugender Zeichenhaftigkeit und einer die Christen verbindenden Liturgie. So schreibt der Protestant Henning Ritter seinen evangelischen Mitchristen ins Stammbuch: „Nach dem Verschwinden des protestantischen Milieus fällt es mehr denn je auf, wie arm an Symbolik der protestantische Ritus ist." Wenn der verantwortlicher Redakteur für die Rubrik „Geisteswissenschaften" bei der Frankfurter Allgemeinen Zeitung auf das „periodisch wiederkehrende Gefühl der liturgischen und rituellen Armut des evangelischen Glaubens" aufmerksam macht, mahnt er: „Erfahrungsgemäß fällt es Religionen mit stark ausgeprägtem rituellem Element leichter, sich zu regenerieren."[24] Entsprechend äußert sich der Journalist Wolfgang Kimmel, Leiter des Innenressorts beim österreichischen Profil, dem Pendant zum deutschen Spiegel, kritisch gegenüber einer vermeintlich christlichen Wellness-Spiritualität, die sich der Gesellschaft auf Kosten liturgisch-universalisierender Traditionen oberflächlich andiene: „Plädoyer für die Müsli-Helden. Katholiken sollten wenigstens eine schöne Liturgie feiern", überschreibt er seinen Text, in dem es wörtlich heißt:

> „Es ist doch paradox. Unsere Seelen irren umher wie streunende Hunde, doch die Kirche hat sich in den letzten Jahrzehnten darauf konzentriert, den Glauben in erster Linie als Anleitung zum praktischen Leben zu formulieren, anstatt sich auf ihre liturgische Tradition zu besinnen. Gleichzeitig begegnen uns in jedem zweiten Musikvideo oder drittklassigen Horrorfilm religiöse Versatzstücke, die als liturgische Elemente im Gottesdienst nicht einmal mehr vorkommen: prächtige Meßgewänder, alte Gesänge, von Weihrauch durchbrochenes Kerzenlicht. – Die Kirchen sind nicht zufällig leer!"[25]

In der Konsequenz legte es sich nahe – paradoxerweise angeregt durch das Fortleben christlicher Zeichen in säkularen Kontexten –, daß die christlichen Kirchen in unseren Breiten dem Ritus und der Liturgie einen weit höheren Stellenwert einräumen als das gegenwärtig der Fall ist.

2. Ebenso wie die Glaubwürdigkeit christlichen Lebens durch die Jahrhunderte hindurch an der Wirksamkeit zugunsten eines friedlichen und materiell gesicherten Lebens für möglichst viele Menschen gemessen wurde, muß sich das Christentum auch heutzutage daran messen lassen, inwieweit es sich alltagskonkret für die Menschenwürde auch der Armen und Schwachen einsetzt. In großen Metropolen der westlichen Welt lassen sich die Auswirkungen derartigen Engagements – oftmals sogar in Verbindung mit Menschen anderer religiöser Überzeugungen – innerhalb einer weithin kommerzorientierten Gesellschaft besonders intensiv erfassen. So ist mit Blick auf Los Angeles und New York aus religionssoziologischer Perspektive festzuhalten:

> „Den (auf engem Raum so zahlreichen) Ethnien gelingt eine gegenseitige Toleranz über das Medium der Religion, während die Religion offenbar in dem Maße vor dem Fundamentalismus und seiner Intoleranz bewahrt werden, wie sie den Angelpunkt ihrer Politik in den existentiellen und sozialen Problemen ihrer eigenen Gemeinden erblicken."[26]

Anders gesagt: Los Angeles und New York mögen als Beispiele dafür gelten, wie aktuell die Überwindung der Blutsbande einerseits und das sozialarbeiterische Engagement zugunsten der Bedürftigen andererseits idealiter als zwei Seiten der einen Medaille anzusehen sind.

3. Im Unterschied zu den beinahe schriftlosen Völkern, von denen sich Bonifatius umgeben sah, sowie in Abweichung von einer heutzutage auf Schnelligkeit bedachten „windowisierten Wirklichkeit", welche mit ihrem „Häppchen- und Just-in-time-Wissen" als eine „Gesellschaft ohne Vorrat" charakterisiert werden kann, bietet die Buchreligion Christentum einen fast unerschöpflichen Vorrat an Lebenswissen und Lebensbildern[27]. Die Stiftung Lesen hat einmal mehr darauf hingewiesen, was Bonifatius als Vertreter einer Buchreligion aus der Arbeit in den klösterlichen Schreibstuben schon vor mehr als einem Jahrtausend wußte: Wer liest, kann sich besser ausdrücken und hat beim Lernen mehr Erfolg; wer liest, hat einen Wissensvorsprung und kennt die Wege zu vielen Informationsquellen; wer liest, verinnerlicht Werthaltungen und verfügt über kritisch-korrektivische Kraft angesichts jedweder Art von Beeinflussung.

So zeigt(e) sich die Textgemeinschaft Christentum nicht zuletzt hinsichtlich des unbedingten Lebensrechtes aller Menschen als Wertegemeinschaft. Angesichts unserer zunehmend auf Visualisierung basierenden Lebensdeutung im Kontext einer globalisierten Welt könnte besonders die metaphorische Rede vom Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, wie sie in den Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes zu finden ist, neue völkerverbindende Impulse bereithalten –

zur Identitätsstiftung des einzelnen wie der Menschheitsfamilie insgesamt. Allein durch die bereits von Bonifatius propagierte Erziehung zum Lesen – ein dem Christentum als Textgemeinschaft inhärenter Grundauftrag – vermag das Evangelium als radikales Programm „menschlicher Umerziehung" seine zivilisationsfördernde Kraft weiter zu entfalten, den „unendlichen Wert der Person des einzelnen" in Erinnerung zu halten und die „Gewissensreligion" auszuprägen[28].

ANMERKUNGEN

[1] Mit Blick auf die alltagsgeschichtliche Vertiefung der Christusverkündigung von Bonifatius vgl. weiterführend H. Lutterbach, Bonifatius – Mit Axt u. Evangelium. Eine Biographie in Briefen (Freiburg 2004).

[2] A. Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900 (Stuttgart 1990) 147.

[3] H. Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts (New Haven 1995) 4f.

[4] Knappe Zusammenfassung der Forschungssituation bei L. E. von Padberg, Bonifatius. Missionar u. Reformer (München 2003) (Lit.); noch immer unverzichtbar die Gesamtdarstellung von Th. Schieffer, Winfrid-Bonifatius u. die christliche Grundlegung Europas (Darmstadt [2]1972).

[5] Angenendt (A. 2) 171f.

[6] Ebd. 225f.

[7] A. Angenendt, Heilige u. Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (München 1994) 102–122 u. 167–172.

[8] J. Petersohn, Art. Romidee I. (Westliches Abendland), in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, 1007–1009.

[9] Angenendt (A. 2) 330.

[10] Dazu umfassend A. Angenendt, Bonifatius u. das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: Römische Quartalschrift 72 (1977) 133–183.

[11] Ordo Romanus 42, ed. Michel Andrieu, Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge 4 (Spicilegium Sacrum Lovaniense 28) (Löwen 1956) 397–402.

[12] Angenendt (A. 2) 190.

[13] Die mit „ep." im Kopftext gekennzeichneten Briefe entstammen dem bonifatianischen Briefkorpus: Briefe des Bonifatius, hg. v. M. Tangl, W. Levison u. R. Rau (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4b) (Darmstadt 1968).

[14] Vita Wulframni 6, ed. W. Levison (MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum 5) (Hannover 1910) (ND 1979) 665f.

[15] Dazu umfassend H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- u. Sozialgeschichte eines christlichen Ideals (Freiburg 2003) 172–191.

[16] Vgl. dazu umfassend K. E. Müller, Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae (München 1996) bes. 48f.

[17] D. Krausse, Infantizid. Theoriegeleitete Überlegungen zu den Eltern-Kind-Beziehungen in ur- u. frühgeschichtlicher u. antiker Zeit, in: Studien zur Archäologie der Kelten, Römer u. Germanen in Mittel- u. Westeuropa, hg. v. A. Müller-Karpe u. H. Brandt (FS A. Haffner, Rahden 1998) 313–352, bes. 337f. u. 343–345.

[18] G. Ferrari, Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the Fifth to the Tenth Century (Città del Vaticano 1957) 355–361.

[19] Dazu Padberg (A. 4) 51.

[20] A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bd. 2 (Freiburg 1909) 132f.; R. Hindringer, Das heidnische Roßkultwesen u. seine Verchristlichung durch die römische Kirche, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 78 (1925) 739–755, 743f., 752f.

[21] Franz (A. 20) Bd. 1, 381–383.

[22] Dazu umfassend St. Schipperges, Bonifatius ac socii eius. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius u. seines Umfeldes (Mainz 1996).

[23] Ebd. 23–182.

[24] FAZ, 5.3.2004.

[25] W. Kimmel, Plädoyer für die Müsli-Helden, in: 900 Jahre der Zugehörigkeit der Pfarre Mariahof zur Benediktinerabtei St. Lambrecht. Eine Festschrift (Murau 2003) 32–39, 38.

[26] S. Anselm, Religion u. Religionen in New York, in: Merkur 53 (1999) 967–982, 982.

[27] J. Krause, Junge Menschen brauchen ökonomische Bildung. Eine Voraussetzung für die Teilhabe an der Gesellschaft, in: FAZ, 10.6.2000.

[28] Die Stichworte stammen von Th. Nipperdey, Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Moderne, in: Nachdenken über die deutsche Geschichte, hg. v. dems. (München 1991) 24–35, 27–29.

Umschau

Das Konzil von innen

Zu Yves Congars „Journal du concile"

Eine unersetzbare Quelle der Erforschung des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die Tagebücher, die zahlreiche Konzilsteilnehmer geführt haben. Viele sind noch nicht zugänglich, andere in Archiven greifbar, nur wenige wurden bisher veröffentlicht, so die Tagebücher von dem französischen Dominikanertheologen Marie-Dominique Chenu (Notes quotidiennes au Concile, Paris 1995) und von André Charue, damals Bischof von Namur und, seit Ende der zweiten Sitzungsperiode, Vizepräsident der theologischen Konzilskommission (Carnets conciliaires, Louvain-la-Neuve 2000). 2002 erschien das bisher umfangreichste und daher auch instruktivste Tagebuch: „Mon Journal du Concile" von Yves Congar [1].

Yves Congar, der am 13. April dieses Jahres 100 Jahre alt geworden wäre, ist in Sedan geboren. 1925 trat er in den Dominikanerorden ein (Ordensname: Marie-Joseph) und wurde 1931 Professor für Apologetik, dann für Ekklesiologie an der Ordenshochschule Le Saulchoir (damals in Belgien, seit 1939 in Etiolles bei Paris). Sehr schnell wurde er durch seine Veröffentlichungen, seine Vortragstätigkeit und vor allem sein Engagement in der Ökumene weit über den Kreis der Fachkollegen hinaus bekannt. Bedeutend war vor allem die Begründung der ökumenisch ausgerichteten Buchreihe „Unam Sanctam", als deren erster Band 1937 seine programmatische Studie „Chrétiens désunis" erschien. Beim Frankreichfeldzug 1940 geriet er als Offizier der französischen Armee in deutsche Kriegsgefangenschaft, von der er 1945 zurückkehrte.

Sehr bald bekam er wegen seiner Publikationen und seiner Aktvitäten, besonders im Bereich der Ökumene, Schwierigkeiten von seiten des Heiligen Offiziums, der heutigen Glaubenskongregation, und des Generalmagisters seines Ordens. 1954 wurde ihm die Lehrbefugnis entzogen. Publizieren durfte er nur noch nach vorhergehender römischer Genehmigung, die ihm aber stets verweigert wurde. Er mußte auch das Studienhaus Le Saulchoir verlassen. Gründe für diese Maßnahmen erfuhr er nie. Nach Monaten des Exils in Jerusalem, Rom und Cambridge fand er Ende 1956 Zuflucht in Straßburg, dessen Bischof Jean-Julien Weber ihn mit Freuden aufnahm. Zu seiner Überraschung wurde er am 20. Juli 1960 zu einem der Konsultoren der vorbereitenden theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils ernannt, zusammen mit dem ebenso verfemten und mit Lehr- und Publikationsverbot belegten Jesuitentheologen Henri de Lubac. Später erfuhr er, daß Papst Johannes XXIII. persönlich die beiden Namen auf die Liste gesetzt hatte – ein erster Akt der Rehabilitierung.

Das Konzilstagebuch Congars beginnt Ende Juli 1960 mit einem Rückblick auf seine Tätigkeit, seine Erfahrungen und Reflexionen seit der Ankündigung des Konzils im Januar 1959. Es endet am 30. September 1966 mit dem Abschluß eines internationalen Theologenkongresses über das Konzil in Rom. Congar hat den Text im allgemeinen unmittelbar nach den jeweiligen Ereignissen niedergeschrieben. Dabei war ihm die exakte Wiedergabe des Geschehenen wichtiger als intensives Bemühen um stilistischen Glanz. Die neun handgeschriebenen Hefte hat Congars Sekretärin bald nach dem September 1966 maschinenschriftlich übertragen. Von den drei Exemplaren kamen zwei mit dem Manuskript in das Archiv der französischen Dominikanerprovinz in der Bibliothek von Le Saulchoir. Das dritte Exemplar erhielt die Bibliothek der theologischen Fakultät von Löwen (Belgien). Congar korrigierte Übertragungs- und Schreibfehler und signierte das Konvolut. Inhaltlich und stilistisch änderte er nichts. Er fügte die Anweisung hinzu, das Tagebuch mit Rücksicht auf die darin erwähnten Personen nicht vor dem Jahr 2000 zu veröffentlichen.

Die mustergültige Edition gibt den maschinengeschriebenen Text wieder. In Zweifelsfällen

wurde er mit dem Manuskript verglichen und gegebenenfalls korrigiert, was aber jeweils vermerkt ist. Bei allen Namen hat der Herausgeber in den Anmerkungen die Vornamen ergänzt und ihre damalige Funktion angegeben. Die Namen, die falsch – weil nur nach dem Gehör – geschrieben waren, wurden alle identifiziert. Im Anhang des zweiten Bandes finden sich eine Chronik des Konzils, eine Tabelle aller Kommissionssitzungen und sonstigen Besprechungen, an denen Congar teilgenommen hat, ein Glossar der Begriffe, Institutionen usw., eine Liste der Werke Congars, die im Tagebuch erwähnt sind, ein Plan von Rom und ein Personenregister.

Dieses Konzilstagebuch ist deswegen so einzigartig, weil Congar, einer der bedeutendsten Theologen jener Jahre, auf Grund seiner Mitarbeit in fast der Hälfte der Kommissionen das Konzil wie nur wenige andere von innen her miterlebt hat. Er kann daher über zahllose Vorgänge, Gespräche und Aktivitäten berichten, die entweder gar nicht in den Akten stehen oder von denen die Akten nicht – vielleicht auch nur noch nicht – zugänglich sind, wie etwa die Protokolle der Kommissionen.

Zu dieser intensiven Mitarbeit kam es jedoch erst Anfang 1963, nach dem Ende der ersten Sitzungsperiode. In der Vorbereitungszeit hatte Congar als bloßer Konsultor keinen Einfluß auf die Entstehung der Entwürfe. Diese wurden von einem kleinen Kreis der in Rom wohnenden Mitglieder erarbeitet. Was die Consultoren in die Hand bekamen, waren immer schon fertige Texte. Congars Urteil darüber: zu sehr der neuscholastischen Schultheologie verhaftet, eine bloße Zusammenfassung der päpstlichen Dokumente der letzten hundert Jahre, vor allem der darin enthaltenen Verurteilungen von sogenannten Irrtümern, überhaupt nicht ökumenisch und zu wenig biblisch (I, 57-59). Dieser Grundduktus, das sah er klar, war vor Konzilsbeginn nicht mehr zu ändern. Die Konsultoren konnten nur Gutachten verfassen und bei den wenigen Sitzungen, zu denen sie eingeladen wurden, in Details Verbesserungen durchzusetzen versuchen. Zudem durften sie bei den Sitzungen nur das Wort ergreifen, wenn sie dazu aufgefordert wurden. Trotz dieser äußerst begrenzten Möglichkeiten entschloß sich Congar zu loyaler Mitarbeit.

In der am 28. September 1962 veröffentlichten ersten Liste der „Periti", der offiziellen Konzilstheologen, stand auch der Name Congar. Damit war er zur Teilnahme an den Generalkongregationen, den Arbeitssitzungen des Konzils, berechtigt und konnte zur Mitarbeit in den Kommissionen herangezogen werden. In der ersten Sitzungsperiode (11. 10.–8.12.1962) blieb ihm diese Möglichkeit noch verschlossen. Dafür entfaltete er umfassende Aktivitäten außerhalb der Kommissionen. Dazu gehören zahllose Vorträge vor Gruppen von Bischöfen oder ganzen Bischofskonferenzen über die Konzilsthemen und die neuere Entwicklung der Theologie. Es kam auch zu einer eindrucksvollen Zusammenarbeit Congars mit anderen Konzilstheologen, vor allem aus Frankreich, Belgien, Holland und Deutschland, wo intensiv über die Möglichkeit einer Verbesserung der vorliegenden Entwürfe und auch über ihre Ersetzung durch Alternativentwürfe beraten wurde.

Anfang 1963 beginnt Congars aktive Mitarbeit in den Konzilsorganen selbst, und dies in wachsender Intensität bis zum Ende des Konzils im Dezember 1965. Im März 1963 nimmt er zum ersten Mal an einer Sitzung der theologischen Kommission teil, die mit einer grundlegenden Neubearbeitung des Entwurfs einer Konstitution über die Kirche beauftragt ist. Nun folgen die Einladungen in andere Kommissionen in dichter Folge. Am Schluß des Konzils (II, 511) kann er sieben Texte nennen, bei deren Erarbeitung er beteiligt war, in den meisten Fällen auch den ersten Entwurf vieler Abschnitte formuliert hat. Es sind die Konstitutionen über die Kirche und über die Offenbarung, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die Dekrete über Dienst und Leben der Priester und über die Missionstätigkeit der Kirche sowie die Erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit – fast die Hälfte aller 16 Beschlüsse des Zweiten Vatikanums. Es gibt kaum einen anderen Konzilstheologen, der ein solches Arbeitspensum vorweisen kann und der in solchem Umfang an der Erarbeitung der Konzilsbeschlüsse mitgewirkt hat, und das trotz einer stets fortschreitenden, für die behandelnden Ärzte nicht erklärbaren Krankheit, die seine Bewegungsfähigkeit immer mehr

behinderte und mit wachsender Ermüdung verbunden war. Die zahlreichen Bischöfe, die Congar nach der Verabschiedung der Erklärung über die Religionsfreiheit am Schluß des Konzils beglückwünschten und ihm dankten, weil das „zu einem guten Teil" sein Werk sei (II, 510), meinten zunächst wohl nur diesen Text. In der Sache gilt es aber auch für einen großen Teil der anderen Konzilsbeschlüsse.

Überhaupt überraschte den jahrelang Verfemten die große Anerkennung, die er von Beginn an im Konzil fand (z.B. I, 177). Schon in der ersten Sitzungsperiode sprachen ihn ständig Bischöfe an, zeigten ihm ihre Bewunderung und Verehrung – ein beredtes Zeichen, wie wenig die Maßnahmen des kirchlichen Lehramts gegen Congar, die bei Konzilsbeginn offiziell noch gar nicht aufgehoben waren, die Zustimmung der Bischöfe gefunden hatten. Congar erfuhr auch von mehreren Besuchern Pauls VI., wie sehr der Papst betont habe, daß er Congars Werke kenne und schätze (I, 396, 424, 426, 437; II, 403) – eine klare Distanzierung vom Urteil seiner eigenen, damals „höchste" genannten Behörde des Heiligen Offiziums. Bedenkt man dann noch, wie viele Texte des Konzils von Congar entworfen wurden und damit – trotz aller Überarbeitung in der Diskussion – seine Handschrift tragen, dann finden sich in den Beschlüssen des Konzil Positionen, die wenige Jahre vorher von den Vertretern des kirchlichen Lehramts als so gefährlich angesehen wurden, daß sie Publikations- und Lehrverbot verhängten und ihren Vertreter ins Exil schickten.

Auf die Frage nach Berechtigung und Bedeutung derartiger Maßnahmen geben solche Vorgänge eine für die römischen Behörden nicht gerade schmeichelhafte Antwort. Ein typisches Ereignis in diesem Zusammenhang am Rand (II, 486): Am 25. November 1965 hielt Congar auf Einladung des Bischofs von Treviso Vorträge vor den Professoren und Studenten des dortigen Priesterseminars. Von den Professoren erfuhr er, daß seine Werke – wie die vieler anderer – einige Jahre zuvor auf Weisung der römischen Behörden aus der Bibliothek hatten entfernt werden müssen. Auf die Frage, warum ihn der Bischof trotzdem eingeladen habe, kam die knappe Antwort: Weil er jetzt oben sei!

Neben umfassenden Informationen über die Entstehungsgeschichte der Konzilsdokumente, an denen Congar mitgearbeitet hat, sowie über das Arbeitsklima in den jeweiligen Kommissionen bringt das Tagebuch eine Fülle von Einblicken in die Interna des Konzils. Auf Grund seines ökumenischen Engagements schon seit den 30er Jahren hatte Congar intensive Kontakte mit den Beobachtern der anderen christlichen Kirchen, worüber er ausführlich berichtet. Daß sie zum Konzil eingeladen waren, bewegte ihn tief: „Ich hatte, wie im letzten Jahr, Tränen in den Augen", schreibt er über sein Zusammentreffen mit ihnen bei der Eröffnungssitzung der zweiten Sitzungsperiode. „Welch ein Ereignis! Wie hat doch Gott in der Welt gewirkt!" (I, 405)

Mehrmals weist Congar darauf hin, wie unterschiedlich die Zusammenarbeit der Bischöfe mit den Theologen war: sehr gut bei den Spaniern, den Holländern und den Deutschen (z.B. I, 176, 177, 193), überragend bei den Belgiern. Zahlreiche Eintragungen bezeugen Congars Bewunderung für die Effektivität der Arbeit der belgischen Bischöfe und Theologen, an ihrer Spitze Kardinal Léon-Joseph Suenens und, unter den Theologen, Gérard Philips (II, 53–57, 66f., 72f., 360). Die französischen Bischöfe hätten „kaum eine aktive Rolle beim Konzil gespielt" (II, 191), weil sie weder mit den Theologen zusammengearbeitet noch jemals zu einer einheitlichen Linie gefunden hätten (z.B. II, 439). Die italienischen Bischöfe hingegen würden systematisch indoktriniert: Sie müßten, so sagte man ihnen, die Lehre der Kirche vor den Deutschen und Franzosen retten (I, 258).

Das Tagebuch bringt ferner treffende Charakteristiken der führenden Persönlichkeiten des Konzils, vor allem der beiden Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. Kein Blatt vor den Mund nimmt Congar in der Schilderung der zahlreichen Manöver der Minorität, die vor allem in der römischen Kurie wichtige Positionen innehatte und selbst vor Intrigen nicht zurückschreckte, um ihre Positionen durchzusetzen. Besonders deutlich wird auch bei Congar, in welchem Ausmaß der Generalsekretär des Konzils, Pericle Felici, die Einflußmöglichkeiten seines Amtes zugunsten der Minorität ausnutzte.

Congars Arbeit beim Konzil war von einer bewundernswerten Loyalität geprägt. Er hatte zwar jeweils klare Ziele. Er wußte aber, daß bei einer Politik des Alles oder Nichts eher das Gegenteil

der Gewollten herauskommt und die unterschiedlichen Positionen nur verhärtet werden. Er war daher zu Kompromissen bereit und mit dem zufrieden, was jeweils erreichbar war. Er legte aber immer Wert darauf, daß das Konzil keine Türen schloß und keine Fragen, die in der Kirche noch umstritten waren, definitiv zu beantworten suchte. Er wurde darin von der großen Mehrheit des Konzils unterstützt. Sie wollte auf keinen Fall Entscheidungen fällen, die eine theologische Schule als Sieg über eine andere hätte verbuchen können. Das ist auch gelungen, und weil darüber hinaus auch noch Türen geöffnet wurden, die vorher geschlossen waren, war Congar mit dem Ergebnis der vierjährigen Diskussionen insgesamt zufrieden. Wie der gleichaltrige Konzilstheologe Karl Rahner, der ebenfalls an zahlreichen Texten intensiv mitarbeitete, sah er im Konzil jedoch keinen Abschluß, sondern den Anfang weiterer theologischer und praktischer Arbeit an den Themen, die das Konzil in den Mittelpunkt gerückt hatte: Dialog, Kollegialität, Bedeutung des kirchlichen Amtes, Stellung der Laien, Ökumene, Verhältnis zu den anderen Religionen. *Wolfgang Seibel SJ*

[1] Yves Congar, Mon Journal du Concile. Hg. v. Eric Mahieu. 2 Bde. Paris: Du Cerf 2002. Zu den Tagebüchern Congars von 1946 bis 1956 vgl. W. Seibel, Schicksal eines Theologen. Zu den Tagebüchern Yves Congars, in dieser Zs. 220 (2002) 421–424.

BESPRECHUNGEN

Entwicklungspolitik

Sachs, Wolfgang: *Nach uns die Zukunft.* Der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie. 2. Aufl. Frankfurt: Brandes & Apsel 2003. 215 S. Br. 19,–.

Programmatisch formuliert Wolfgang Sachs die Grundthese seines Buchs: *Keine Gerechtigkeit ohne Ökologie. Keine Ökologie ohne Gerechtigkeit. Keine Sicherheit ohne Gerechtigkeit* (20,39 u.ö.). Die anthropogene Klimaveränderung brandmarkt er als neue Variante kolonialer Zerstörung, „diesmal ferngesteuert über die Chemie der Atmosphäre" (31). Aufgrund seiner Ressourcenintensität zu Lasten südlicher Länder und künftiger Generationen sei das Wohlstandsmodell der reichen Länder „nicht gerechtigkeitsfähig" (22) und habe seine Zukunft schon hinter sich. Der Titel „Nach uns die Zukunft" impliziert ein vernichtendes Urteil über die gegenwärtige Zeit.

Sachs will Denkstoff für Zukunftsthemen bieten. Dabei bedient er sich teilweise der Anklage- und Untergangssemantik (z.B. 71–73: „Ökologisches Verhängnis", „der Planet am Abgrund"), teilweise eines flammenden Plädoyers für soziale Innovationen, die man dem Modell reflexiver Moderne zuordnen kann. Die Stärke des Buchs liegt im Sprachtalent des Autors: Er bietet prägnante Kurzformeln für komplexe Theorien, bringt in gekonnter Sprachverdichtung überraschende Zusammenhänge auf den Begriff und entfaltet eine anschauliche, alltagsnahe und gehaltvolle Kulturphilosophie. Nicht selten verbindet der Soziologe und katholische Theologe damit eine Kritik pseudoreligiöser Sinnstiftungen, zum Beispiel in der Analyse des aus der Astronautenperspektive übernommenen Bildes vom „Blauen Planeten", das zur „Ikone unseres Zeitalters" (112) geworden sei. Nicht nur als Leitbild ökonomischer Homogenisierung des globalen Raums, sondern auch in der Entdeckung der Erde als Fürsorgeobjekt der „sentimentalen Ökologie" (125–128) sei die Vorstellung vom Blauen Planeten zu „einem „Gegenstand postmoderner Frömmigkeit" (126) geworden.

Mit Lust an griffigen Formulierungen entwirft Sachs eine ökologische Utopie postmoderner Lebenskunst nach dem Motto „weniger ist mehr" oder „Zeitwohlstand statt Güterwohlstand" (201). Er wirbt für einen „kosmopolitischen Lokalismus" (150), der geprägt ist durch eine Pluralität von Raum- und Zeitmustern (194–201), regionale Verdichtung und langlebige Produkte, intelligente Dienstleitungen sowie Achtsamkeit und soziale Innovation (192). Im ökologischen Theorieansatz präsentiert Sachs das Begriffsarsenal des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt und Energie (z.B. Umweltraum-Konzept), an dem er seit gut zehn Jahren mitarbeitet und vor allem die kulturphilosophische Seite der Suffizienz-Modelle ausformuliert. Bekannt sind diese besonders durch die 1996 erschienene Studie „Zukunftsfähiges Deutschland", die das Wuppertal Institut im Auftrag von BUND und Misereor erstellt hat. Die beiden erfolgreichsten und in den weit über 1000 Bildungsveranstaltungen dazu am intensivsten diskutierten Kapitel „Ein neuer Umgang mit Raum und Zeit" sowie „Gut leben statt viel haben" stammten aus der Feder von Wolfgang Sachs und finden sich variiert auch in „Nach uns die Zukunft".

Analytisch sind es vor allem zwei Begriffe die Wolfgang Sachs eingehend beleuchtet: „Entwicklung" und „Globalisierung". Daraus ergibt sich seine Kritik am Nachhaltigkeitskonzept der UNO, das in den Konferenzen von Rio und Johannesburg zu sehr an einem überholten „Mythos" Entwicklung orientiert sei, dem letztlich eine von der biologischen Metapher fehlgeleitete Geschichtsdeutung zugrunde liege (55). So sei der Begriff „Nachhaltigkeit" zum beliebigen „Alleskleber" (85) mit der „Anatomie eines politischen Widerspruchs" (84) geworden. Dem Modell des globalökologischen Managements

setzt Sachs die „Heimatperspektive" entgegen, die durch Strukturwandel im eigenen Land indirekt, aber wirksam zur Verbesserung der ökologischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebenssituation der Menschen im Süden beitrage (86–97). Die „Welt" gilt ihm als regulative Idee, nicht als Raum für globale Planung.

Mit der Aktualisierung und Kohärenz der in dem Buch gesammelten Aufsätze hat sich Sachs nicht sehr viel Mühe gegeben. Manche Ereignisse, die Geschichte sind, werden als künftig beschrieben (z.B. die „Prognosen" zur UN-Konferenz von Johannesburg, 39–43). Hier wäre es wünschenswert gewesen und hätte Wiederholungen vermieden, aus der gegenwärtigen Perspektive Bilanz zu ziehen. Es ist schade, daß die guten Einzelanalysen nur essayistisch hintereinander gefügt werden, ohne das darin liegende Potential systematisch zu einem kohärenten Konzept zu verknüpfen. So bleibt vieles auf der Ebene von Umweltjournalismus auf hohem Niveau. Das Buch enthält kaum etwas Neues, was nicht an anderem Ort zuvor veröffentlicht wurde. Sachs zitiert und variiert seine eigenen Konzepte aus den vergangenen Jahrzehnten, statt sie weiterzuentwickeln. Beim Münchener Hugendubel ist das Buch nicht vorrätig. Hat es seine Zukunft schon hinter sich? Es wäre zu bedauern, denn vieles darin hätte ein große Zahl von Lesern wohl verdient. *Markus Vogt*

EISERMANN, Daniel: Die Politik der nachhaltigen Entwicklung. Der Rio-Johannesburg-Prozeß. Mit einem Vorwort v. Bärbel Höhn. Bonn: InWEnt 2003. 289 S. (Themendienst. 13.) Br.

Der Nachhaltigkeitsgedanke geht von einer „integrierten Betrachtungsweise ökologischer, ökonomischer, sozialer und politischer Fragen" (16) aus. Genau diesem Gedanken verpflichtet sich Daniel Eisermann in diesem Buch. Er beleuchtet dabei das Politikziel der nachhaltigen Entwicklung sowohl hinsichtlich seiner geschichtlichen Entstehung als auch in einer systematischen Perspektive hinsichtlich seiner verschiedenen inhaltlichen Facetten.

Im historischen Teil zeigt er zuerst die Vorgeschichte und Durchführung der UN-Umweltkonferenz von Rio 1992 auf und verfolgt dann deren Auswirkungen bis zum Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung 2002 in Johannesburg. Dabei versteht er es, sowohl die direkten Entwicklungslinien vorzustellen als auch – gemäß der integrierten Sichtweise – die Verbindungen dieser Konferenzen zu anderen globalen Entwicklungen (wie z.B. zur Gründung der Welthandelsorganisation WTO) zu erklären. Besonders aufschlußreich ist dabei die Schilderung der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz von Johannesburg. Die geschichtliche Entstehung des Politikziels „Nachhaltigkeit" ist übersichtlich dargestellt und sehr informativ. Es wird überzeugend dargelegt, daß das Thema Nachhaltigkeit eine lange Tradition in der Politik des 20. Jahrhunderts hat und wie unter diesem Fokus betrachtet die verschiedenen globalen Entwicklungen untereinander zusammenhängen.

In systematischer Perspektive erklärt Eisermann die unterschiedlichen inhaltlichen Aspekte des Themas ebenso klar und leicht verständlich. Die Zusammenhänge zwischen Armutsbekämpfung, Entwicklungsfinanzierung, Demokratisierung, Geschlechtergerechtigkeit und Umweltpolitik stehen dabei im Mittelpunkt. Der Autor betont, daß eine nachhaltige Entwicklung letztlich nur möglich ist, wenn diese Themengebiete nicht losgelöst voneinander betrachtet, sondern im weltpolitischen Prozeß miteinander verzahnt werden. Zur Illustration der Mehrdimensionalität von Nachhaltigkeit sind die an verschiedenen Stellen eingefügten Anmerkungen zur Umsetzung des Nachhaltigkeitsideals in Nordrhein-Westfalen, dessen Ministerium für Umwelt und Naturschutz, Landwirtschaft und Verbraucherschutz als Förderer der Publikation auftritt, besonders interessant.

Darüber hinaus präsentiert das Buch in einem 100seitigen Anhang verschiedene Dokumente der Vereinten Nationen zum Gipfel von Johannesburg, so zum Beispiel die „Vorschläge zur Politischen Deklaration des Weltgipfels" von Emil Salim (Vorsitzender des Vorbereitungskomitees) oder den „Durchführungsplan des Weltgipfels". Die Integration dieser Dokumente in die Veröffentlichung ist lobenswert, jedoch ist zu fragen, wieso der Autor ihnen so

viel Raum gibt, ohne im darstellenden Teil durch direkte Verweise einen Einstieg in diese Texte zu erleichtern.

Insgesamt gibt das Buch einen sehr anregenden Überblick über das Thema „nachhaltige Entwicklung". Die integrierte Perspektive des Autors hat jedoch nicht nur den Vorteil, daß das Thema in seiner Breite dargestellt wird, sondern auch den Nachteil, daß viele unterschiedlichen Teilaspekte genannt werden, dabei Detailfragen jedoch teilweise unbeantwortet bleiben (z.B. was genau unter Zivilgesellschaft verstanden wird und welche Rolle sie heute bei der Umsetzung des Politikziels im einzelnen spielen kann).

Der Autor versteht seine Ausführungen nicht nur als eine historische oder systematische Abhandlung, sondern er fühlt sich selbst dem Politikziel „nachhaltige Entwicklung" stark verpflichtet. Dies ist sicherlich positiv zu bewerten, jedoch wird die Begründung für diese Argumentation zu wenig offen gelegt. Eisermann expliziert nur an wenigen Stellen, mit welchem argumentativen Raster er selbst zu seiner Meinung gelangt und welche Rolle dieses Raster bei seiner ethischen bzw. politischen Beurteilung spielt. So bleibt beispielsweise unklar, mit welchem politischen Konzept von „Global Governance" (39f.) Weltpolitik seiner Meinung nach künftig in sinnvoller Weise gestaltet werden sollte.

Insgesamt betrachtet kann deshalb festgehalten werden, daß es sich bei dieser Publikation, um einen ambitionierten und informativen Versuch handelt, einen Überblick über das komplexe Themengebiet „nachhaltige Entwicklung" zu liefern und an konkreten, weltpolitischen Prozessen zu illustrieren. Jedoch würde eine Explikation der eigenen methodischen Vorentscheidungen und Argumente noch mehr zu einer Diskussion über das Thema anregen. *Michael Reder*

Klima. Das Experiment mit dem Planeten Erde. Hg. v. Walter HAUSER. Stuttgart: Theiss Verlag 2002. 400 S. Gb. 39,90.

Unser Klima unterlag zwar schon immer mehr oder weniger starken natürlichen Schwankungen. Unter Fachleuten besteht heute jedoch weitgehend Einigkeit darüber, daß der dramatisch angewachsene Ausstoß von Treibhausgasen (vor allem CO_2) seit Beginn der Industrialisierung zu einer anhaltenden globalen Erwärmung führt. Da entsprechende historische Erfahrungen fehlen, lassen sich die Folgen dieser vom Menschen mitverursachten Klimaveränderungen allerdings nicht exakt vorhersagen, was lange auch als Vorwand dafür diente, die damit verbundenen Probleme zu verharmlosen. Nicht zuletzt die zahlreichen extremen Wetterphänomene (Stürme, Überschwemmungen oder außerordentliche Hitzeperioden) der letzten Jahre, auch in unseren Breitengraden, haben jedoch inzwischen das Bewußtsein für die Risiken des Klimawandels geschärft und einen drängenden politischen Handlungsbedarf deutlich gemacht.

Den vielfältigen Aspekten des drohenden Klimawandels widmet sich der vorliegende Begleitband einer gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Museums, die vom November 2002 bis Juni 2003 in München gezeigt wurde. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von 19 systematisch aufeinander abgestimmten Einzelbeiträgen, in denen international renommierte Wissenschaftler die Klimaproblematik, ihre Folgen sowie mögliche Lösungen aus den Perspektiven ihrer verschiedenen Disziplinen analysieren. Den einzelnen Autoren gelingt es dabei durchwegs, komplexe Sachverhalte und Zusammenhänge gut verständlich und anschaulich darzustellen. Als besonders hilfreich erweist sich eine Vielzahl an hervorragenden Abbildungen und Darstellungen aus der Ausstellung, die das Verständnis wesentlich erleichtern und vertiefen.

Eine erste Gruppe von Beiträgen erläutert Fakten und Hintergründe der Klimaforschung, indem Methoden wie Instrumente in ihrer historischen Entwicklung vorgestellt werden. In ihren Anfängen noch weitgehend auf Wettervorhersagen für Militär und Landwirtschaft beschränkt, was Ralph Bloch in seinem Beitrag herausarbeitet, widmet sich die moderne Klimatologie heute primär dem menschlich beeinflußten globalen Klimawandel. Einen zweiten Schwerpunkt des Bandes bilden neuere For-

schungsergebnisse der Klimaforschung, die eindeutige Indizien dafür liefern, daß der Mensch zum Klimawandel beiträgt (vgl. etwa den Beitrag von Christian-Dietrich Schönwiese). Außerdem werden Folgen des Klimawandels auf globaler Ebene wie in ihren konkreten regionalen Ausprägungen (z.B. Bayern und der Alpenraum) skizziert.

In einem dritten Teil werden schließlich technische und ökonomische Handlungsstrategien sowie internationale politische Initiativen wie der Kyoto-Prozeß thematisiert. Hier sind durchaus unterschiedliche Richtungen erkennbar. Während zum Beispiel Nico Stehr auf technische Anpassung zur Begrenzung der negativen Folgen des Klimawandels etwa durch höhere Deiche setzt, halten andere eine drastische Verringerung der Schadstoffkonzentration für unausweichlich. Eine von David Keith beschriebene Möglichkeit ist die gezielte technologische Veränderung der Umwelt („Geoengineering"), um die atmosphärische CO_2-Konzentration zu verringern, indem man etwa CO_2 in der Luft einfängt und in geologische Formationen oder Meerestiefen einleitet und dort lagert. Aufgrund bisher unabsehbarer Risiken sind solche Maßnahmen allerdings sehr umstritten, weshalb Ottmar Edenhofer und andere für eine Kombination verschiedener nachhaltiger Optionen zur Verringerung der CO_2-Ausstöße plädieren, angefangen von technologischen Innovationen zur Steigerung der Energieeffizienz über den Technologietransfer in Entwicklungsländer bis hin zur einer begrenzten Einlagerung von CO_2 in geologischen Formationen.

Insgesamt bietet dieser Band einen außergewöhnlich umfassenden Überblick über die Klima- und Klimafolgenforschung sowie die Debatte um einen wirksamen Klimaschutz. Die Kontroverse um verschiedene Handlungsstrategien verweist allerdings zumindest auch auf ein Defizit dieses ansonsten vorzüglichen und sehr zu empfehlenden Sammelbandes. Es fehlt eine eigene ethische Reflexion, welche die mit dem globalen Klimawandel verbundene Gerechtigkeitsfrage systematisch thematisiert. Gerade im Hinblick auf die Einordnung der vorgeschlagenen Optionen wäre dies notwendig. Die ärmeren Entwicklungsländer tragen nämlich nur wenig zu den globalen Klimaveränderungen bei, sind umgekehrt allerdings besonders stark von deren Folgen betroffen und verfügen zudem über wenig Mittel, um sich den veränderten Bedingungen anpassen zu können.

Johannes Wallacher

RADERMACHER, Franz Josef: *Balance oder Zerstörung.* Ökosoziale Marktwirtschaft als Schlüssel zu einer weltweiten nachhaltigen Entwicklung. Wien: Ökosoziales Forum Europa 2002. 312 S. Br. 15,–.

In Deutschland, aber auch in anderen Industrieländern findet gegenwärtig eine intensive Diskussion über die Notwendigkeit von Reformen statt. Im Mittelpunkt stehen dabei Sparmaßnahmen, die mit Steuersenkungen verbunden werden sollen. Eine wachsende Zahl von Menschen hat freilich die Sorge, daß dies letztlich doch nur zu einem Abbau des Sozialstaates führen wird. Die meisten halten Reformen durchaus für nötig, sie haben aber den Eindruck, daß sie sozial unausgewogen und ungerecht sind, da sie bisher kaum Arbeitsplätze geschaffen haben. Nicht zuletzt aus Sorge vor Verlust der Arbeitsstelle halten sie sich in ihrem Kaufverhalten zurück; angesichts der offensichtlichen Risiken ist dies eigentlich vernünftig, und doch werden sie dann dafür als geizig getadelt.

Wenn man diese und ähnliche Phänomene genauer betrachtet, wird man feststellen, daß die Menschen vor allem besorgt sind, weil sie nicht wissen und nicht erkennen können, wohin all diese Reformen schlußendlich führen sollen. Auch Politik und Wirtschaft machen meist nur Versprechungen, ohne zu erklären, welche Form von Gesellschaft am Ende dieses Weges stehen soll. Die öffentliche Diskussion ist weithin nur kurzfristig ausgerichtet, schweigt sich aber darüber aus, wie die großen und langfristigen Probleme globalen Ausmaßes wie Armut, Migration oder Klimawandel gelöst werden sollen. Man vermißt so etwas wie eine „Vision", wohin all diese Reformbemühungen längerfristig führen sollen.

Ein solches Leitbild entfaltet das Buch von Franz J. Radermacher mit der „ökosozialen

Marktwirtschaft" als Modell und Weg zu einer „weltweiten nachhaltigen Entwicklung". Der Autor ist promovierter Mathematiker und Wirtschaftswissenschaftler und seit 1987 Leiter des Forschungsinstituts für anwendungsorientierte Wissensverarbeitung (FAW) in Ulm und Professor für Datenbanken und Künstliche Intelligenz an der dortigen Universität. Er war und ist Mitglied in zahlreichen Beiräten und Kommissionen zu Problemen der Zukunftsfähigkeit. Seit 2002 ist er auch Mitglied des Club of Rome.

Das Buch besteht aus 30 ganz unterschiedlich langen Kapiteln, die um Zitate aus einem Vortrag zum gleichen Thema gruppiert sind und eine Vielfalt von Aspekten behandeln, angefangen von der Globalisierung, der Welthandelsorganisation (WTO), dem Kyoto-Vertrag zur Reduktion des Ausstoßes von Treibhausgasen und den Greencards bis hin zur „Rolle des Subsidiaritätsprinzips im Rahmen von Global Governance", Fragen des sozialen Ausgleichs und der Generationengerechtigkeit sowie der Debatte um ein Zinsverbot. Die letzteren Themen zeigen, daß das Buch nicht nur auf technische und ökonomische Machbarkeit ausgerichtet ist, sondern bewußt sozialethischen Aspekten viel Gewicht einräumt.

Das Buch kreist um das „strategische Dreieck der Nachhaltigkeit", nämlich wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, soziale Fairneß verbunden mit kultureller Vielfalt und Umweltschutz. Es plädiert für globale institutionelle Rahmenbedingungen, die politisch gesetzt werden müssen, um so den Markt auf die genannten Ziele auszurichten. Als Vorbild dient Radermacher immer wieder die Europäische Union, während er mit den USA ziemlich hart ins Gericht geht. Obwohl das Buch keinen völlig neuen Entwurf vorlegt – viele Gedanken kann man auch anderswo lesen –, enthält es doch vielfältige bedenkenswerte Anregungen und Vorschläge. Hervorzuheben ist vor allem seine gute Lesbarkeit und Praxisnähe. Sicher muß man dem Autor nicht in allen Punkten folgen, aber allein schon der Anstoß zum eigenen Nachdenken und zur gemeinsamen Debatte über langfristige Ziele macht dieses Buch zu einer sehr lesenswerten Lektüre. *Johannes Müller SJ*

Weltentwicklungsbericht 2003: Nachhaltige Entwicklung in einer dynamischen Welt. Institutionen, Wachstum und Lebensqualität verbessern. Hg. v. d. Weltbank. Bonn: UNO-Verlag 2003. XXII, 303 S. Br. 39,90.

Armut hat nicht nur verschiedene Gesichter, sie hat auch ihre eigene Kartographie, die sich in den letzten 20 Jahren entscheidend verändert hat: In China sind die Menschen nicht nur im Durchschnitt reicher geworden, auch die Zahl der Armen hat abgenommen. In Sub-Sahara Afrika hat sich die Zahl der Armen im gleichen Zeitraum stetig erhöht und das Durchschnittseinkommen pro Kopf ist gesunken; als arm bezeichnet die Weltbank Menschen, die weniger als zwei US-Dollar pro Tag verdienen. Etwa drei Milliarden Menschen teilen dieses Schicksal, die meist fernab der großen Städte ihre Nahrung relativ schlechten Böden abringen müssen, ohne Zugang zu sauberem Trinkwasser und bezahlbarer Elektrizität.

Die Weltbank vollzieht in ihrem Weltentwicklungsbericht 2003 eine Wende, die sich in der Wirtschaftswissenschaft schon seit längerem vorbereitet hat: Die Bekämpfung der Armut wird nicht mehr als eine primär sozialpolitische Aufgabe aufgefaßt, die herabfallenden Brosamen an die Armen zu verteilen, sondern es wird in die Armutsbekämpfung investiert. Was damit gemeint ist, hat bereits vor drei Dekaden der Entwicklungsökonom Ernst Friedrich Schumacher anschaulich zum Ausdruck gebracht: Wenn Du einem Menschen helfen willst, gib ihm keinen Fisch, sondern lehre ihn fischen. Und man könnte hinzufügen, bringe ihm auch bei, wie man Boote und Fangwerkzeuge baut. Die Wirtschaftswissenschaft drückt diesen Sachverhalt so aus: Um Armut effektiv zu bekämpfen, muß in Human- und Sachkapital investiert werden.

Der Weltentwicklungsbericht 2003 geht aber noch einen Schritt weiter: Es geht nicht nur darum, den Menschen das Fischen und den Bau der Boote beizubringen, sondern zugleich auch Institutionen zu schaffen, die Fischern einen Anreiz bieten, ihre Fischbestände nicht zu übernutzen oder gar zu zerstören. Der Weltentwicklungsbericht 2003 nennt dies Investitionen in Sozialkapital zur Erhaltung von lebenswich-

tigem Naturkapital. Dabei kommt er zu dem Schluß, daß die Investitionen in das Human-, Sozial- und Naturkapital im Vergleich zu den Investitionen in das Sachkapital weltweit zu gering sind. Dies sei der Hauptgrund für das zu geringe Wirtschaftswachstum in vielen Regionen der Welt.

Der Bericht zeigt deutlich, daß weder die nationalen noch die globalen Kapitalmärkte in der Lage sind, ausreichende Investitionsmittel in den Aufbau und Erhalt von Human-, Natur- und Sozialkapital bereitzustellen; hierzu bedarf es einer internationalen und (national-)staatlichen Wirtschafts- und Umweltpolitik. Der lauernden Skepsis, diese Institutionen seien außerhalb der OECD nicht möglich oder ineffektiv, tritt der Weltentwicklungsbericht 2003 durch die Dokumentation eindrucksvoller Fallbeispiele entgegen, die zeigen, wie eine bessere Bewirtschaftung der verschiedenen Kapitalformen auch in Entwicklungsländern möglich ist. Der Bericht verschweigt jedoch nicht, wie schwer es ist, Korruption und Machtmißbrauch zu bekämpfen.

In 50 Jahren werden rund neun Milliarden Menschen auf dieser Erde leben, acht Milliarden davon außerhalb der OECD-Staaten in den Entwicklungs- und Transformationsländern; knapp 6,5 Milliarden Menschen werden in Städten leben, 2,5 Milliarden auf dem Land in ökologisch fragilen Gebieten. Für die Bevölkerung in den ländlichen Regionen werden abnehmende Fischressourcen, zunehmende Luftverschmutzung (vor allem durch die Verbrennung von Kohle und traditioneller Biomasse), knapper werdende Wasserressourcen, Raubbau bei der Nutzung der Wälder und Bodendegradation das Armutsrisiko drastisch erhöhen. Das enorme Wachstum der Städte, das weltweit vor allem in den Entwicklungsländern zu erwarten ist, verlangt in den nächsten Dekaden nach steigenden Investitionen in die Verkehrsinfrastruktur, in die Energie- und Wasserversorgung und in den Wohnungsbau. Sollen bei gleichzeitigem Wachstum der Städte die globalen Treibhausgasemissionen reduziert werden, um den Klimawandel gerade für die Entwicklungsländer erträglich zu gestalten, bedarf es kluger Investitionsentscheidungen, die die Energieeffizienz weltweit drastisch erhöhen.

In welcher Größenordnung hier das Investitionsvolumen zu beziffern ist, verschweigt der Weltentwicklungsbericht 2003. Die Internationale Energie Agentur (IEA) hat jedoch in ihrem „World Energy Investment Outlook 2003" Berechnungen vorgelegt, nach denen die notwendigen Investitionen in den Energiesektor in den nächsten drei Dekaden ca. 16 Billionen US-Dollar betragen werden; davon entfallen die Hälfte auf die Entwicklungsländer, auf China allein 14 Prozent. Jährlich wird also etwa ein Prozent des weltweiten Sozialprodukts an Investitionen in den Energiesektor fließen müssen.

Diese Größenordnungen decken sich im wesentlichen mit den Berechnungen des Rezensenten, der aufgrund der Erfordernisse des Klimaschutzes geringfügig höhere Investitionsquoten errechnet. Kommen die Investitionen in die Verkehrsinfrastruktur und in den Wohnungsbau hinzu, werden Regionen wie Sub-Sahara Afrika kaum in der Lage sein, die hierfür nötigen Mittel aus der heimischen Ersparnisbildung zu finanzieren. Aber auch China und Indien werden nicht ohne einen beträchtlichen Zufluß ausländischer Direktinvestitionen auskommen. Der Weltentwicklungsbericht 2003 schweigt zwar darüber, wie diese Investitionen finanziert werden können, er vermittelt jedoch eine Ahnung von der Herkulesaufgabe, die in den nächsten drei Dekaden von Wissenschaft, Politik und Wirtschaft zu bewältigen ist.

Investitionen sind der Schlüssel zur Armutsbekämpfung. In den vergangenen Dekaden haben wir hier notwendige Investitionen unterlassen; wir leben bereits von der Substanz und sind in Gefahr, unseren Kindern, die vor allem auf der südlichen Halbkugel leben werden, einen veralteten Kapitalstock, ineffekive Institutionen und ein fragileres Erdsystem zu hinterlassen. Darauf hingewiesen zu haben ist das Verdienst dieses Weltentwicklungsberichtes 2003. Die Suche nach gangbaren Wegen – darin päpstlichen Sozialenzykliken durchaus ähnlich – trägt der Weltentwicklungsbericht allen Menschen guten Willens auf. Mögen sich unter ihnen solche finden, die die Kompetenz und Kraft mitbringen, diese Aufgaben auch zu schultern. *Ottmar Edenhofer*

ZU DIESEM HEFT

Die Kirchensteuereinnahmen in Deutschland nehmen aus verschiedenen Gründen dramatisch ab. Norbert Feldhoff, 1975 bis Ende Mai 2004 Generalvikar der Erzdiözese Köln, stellt auf diesem Hintergrund Überlegungen zur Zukunft der Kirchenfinanzen an, wobei Kürzungen und Einschränkungen unvermeidlich sind.

Roland Kollmann, Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik, Schwerpunkt Religionspädagogik, an der Universität Dortmund, fragt nach dem Stellenwert des Religionsunterrichts in Förder- und Sonderschulen. Dabei unterstreicht er die besondere Bedeutung des Religionsunterrichts für prosoziales Verhalten, ethisches Engagement und Friedensbereitschaft.

Am 4. Januar 2004 jährte sich zum 400. Mal der Geburtstag des Jesuiten Jacob Balde, der zu Lebzeiten einer der weltweit berühmtesten deutschen Dichter war. Günter Hess, Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Würzburg, würdigt den Barockdichter.

Der Impulstext „Das Soziale neu denken" der Deutschen Bischofskonferenz hat lebhafte Debatten ausgelöst. Nach kritischen Beiträgen von Norbert Blüm sowie Karl Gabriel und Hermann-Josef Große Kracht im März- und Aprilheft nimmt Gerhard Kruip, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, als einer der Mitverfasser dazu Stellung.

Aus Anlaß des 1250. Todestages des heiligen Bonifatius fragt Hubertus Lutterbach, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Essen, nach seiner Bedeutung für die heutige Zeit. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dabei seiner Sorge um die Liturgie, seinem Einsatz für die Armen und seinem Verständnis des Christentums als Textgemeinschaft.

Die im Editorial erwähnte Studie trägt den Titel: Schutz der Menschenrechte. Zivile Einmischung und militärische Intervention. Analysen und Empfehlungen vorgelegt von der Projektgruppe der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Hg. v. Thomas Hoppe. Berlin: Verlag Dr. Köster 2004.

Vom Jugendwahn zum Altersschock

Manche Prognosen, die früher nur Rürup- und Enquête-Kommissionen beschäftigten, könnten bald zu einem Thema für die breite Öffentlichkeit werden. Die Geburtenrate hat in Deutschland seit Jahren stark abgenommen, während die Lebenserwartung gestiegen ist. Kamen im Jahr 2002 auf 100 Deutsche zwischen 20 und 60 Jahren 44,3 mit über 60 Jahren, so werden es im Jahr 2030 vermutlich 70,9 sein. Die Bevölkerung in Deutschland wird bis dahin von jetzt 82 Millionen auf vermutlich 76,7 Millionen sinken, ohne daß eine verstärkte Zuwanderung dieses Minus voll ausgleichen kann. Die Zahl der Pflegebedürftigen dürfte bis 2040 von derzeit 1,5 Millionen auf 2,9 Millionen steigen.

Was bedeutet dieser demographische Wandel finanziell, sozial und für die Psyche der Bevölkerung? Wird man das Rentenniveau halbieren oder den Beitragssatz verdoppeln? Beides ist undenkbar. Oder wird man die steigenden Gesundheitskosten eindämmen und wie in Schweden bei Patienten über 65 Jahre keine Dialysen und Herzoperationen mehr auf Kosten der Krankenkasse zulassen? Wenn dafür nur noch die Zusatzversicherung aufkommen soll, ist dann eine Benachteiligung der finanziell Schwächeren, letztlich eine Selektion die Folge? Kann der Mangel an Rente zahlenden Arbeitskräften durch starke Zuwanderung ausglichen werden? Doch wie viele Ausländer sind integrierbar? Und wie werden sich schließlich die über 65jährigen fühlen, wenn von „Rentnerschwemme", „Altenlast" und „Zukunftsdieben" gesprochen wird?

Die Gruppe der Alten, pardon: Die 60plus-Generation ist zum Kernproblem der Debatte um die Zukunft des Sozialstaats geworden und in den Mittelpunkt publizistischer Aufmerksamkeit gerückt. Nicht alle Vorhersagen sind gesichert, und die Antworten, die sie provozieren, sind recht unterschiedlich. Alarmiert äußert sich Frank Schirrmacher, Mitherausgeber der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", in seinem Buch „Das Methusalem-Komplott", das rasch zum Bestseller aufstieg. Für ihn steht fest: Es wird zu einem „Krieg der Generationen" kommen. Die Ideologien des Jugendwahns können sich, so seine Befürchtung, wirksam mit der biologisch bedingten Abneigung gegen das Alter verbünden. Die Regierungen setzten in ihren Prognosen die Lebenserwartung zu niedrig an. Und die Bevölkerung sei nicht darauf vorbereitet, daß die demographische Katastrophe zu Verteilungskämpfen um Renten und Altenheimplätze, zur Verlängerung der Lebensarbeitszeit, zu einem Mangel an Enkeln in Familien und Schulen und zu massiver Zuwanderung führe. Die seit den 60er Jahren betriebene Verherrlichung des Jungseins zerstöre das Selbstbewußtsein der Alternden durch eine „psychologische Kriegsführung", die ihnen undifferenziert einen Abbau der Leistungsfähigkeit einrede und das Selbst-

vertrauen raube. Sie tendiere zu einer Zivilisation der Euthanasie, die uns den Freitod nahelege. Gegen diese Diffamierung, gegen diesen Altersrassismus gelte es, ein Komplott zu schmieden: „Eliminieren Sie in Ihrem Kopf den Gedanken, daß das Altern einzig ein sich steigernder Verfallsprozeß ist. Bauen Sie Ihre Abwehr, Wut und Aggressivität gegen Stereotypen auf, die Sie mürbe machen."

Auch Reimer Gronemeyer, Theologe und Soziologieprofessor in Gießen, prognostiziert eine Verschärfung des Jung-Alt-Konflikts zu einem „Kampf der Generationen", wie er sein Buch nennt, da Gemeinsinn, Nächstenliebe und Familie zu verschwinden drohen. Den Gegensatz zwischen Jung und Alt als Lobbygruppen will er dadurch aufheben, daß er beiden den Ausstieg aus der reinen Marktlogik, aus Konsumismus, „Zentralmythos Arbeit", Wachstumsideologie und Gesundheitswahn empfiehlt. Arbeitslose, Kranke und Behinderte sollen eine bescheidene staatliche Versorgung, alte Menschen eine staatliche Grundrente erhalten – und alle sich mit einem sinkenden Lebensstandard begnügen. Die dann erforderliche „neue Ökonomie", so gibt er zu, sei aber erst noch auszuarbeiten.

Ganz anders meint der Hamburger Zukunftsforscher Horst W. Opaschowski, der wegen Überalterung reformbedürftige alte Generationenvertrags könne, ohne Krieg und Kampf, durch einen neuen „Generationenpakt" (so der Titel seines jüngsten Buchs) ergänzt werden. Die Zukunftsvorsorge soll auf drei Säulen ruhen: einer „erarbeiteten", gesetzlichen, umlagefinanzierten Grundversorgung als Existenzminimum, einer privaten Zusatzversorgung und einer „sozialen Altersversorgung" durch familiäre Beziehungen, Freundschaftspflege, ehrenamtliche Arbeit usw. Innerhalb der Familien würden sich heute mittlere und ältere Generation gegenseitig bereits stark unterstützen. Und die kinderlosen Alten? Die werden sich, so Opaschowski, als Familienersatz soziale Netzwerke schaffen und durch systematische Kontakte zu Familien, Freunden und Vereinen freiwillige Helfer gewinnen. Der Gemeinsinn, die Solidarität sei zwar heute befristeter als früher, aber nicht geringer.

Diese optimistische Vision würde Gronemeyer wahrscheinlich als neoliberales Wunschszenario zurückweisen. Tatsächlich bieten alle drei skizzierten Ansätze keine endgültige Lösung, sondern schärfen nur das Problembewußtsein. Und die Christen? Der biblische Glaube bietet – und erweist sich gerade dadurch als offen für zukünftige Entwicklungen – kein detailliertes spezifisch christliches Konzept für eine Altersspiritualität und eine Ethik für eine alternde Gesellschaft; diese müssen im Gespräch mit der medizinischen und psychologischen Alternsforschung sowie den Sozialwissenschaften je zeitgerecht erarbeitet werden. Doch enthält dieser Glaube eine nicht geringe personale und soziale Ressource für Lösungen: Er setzt dem blanken Macht- und Verteilungskampf die Solidarität entgegen, die das vierte Gebot, als Versorgungspflicht gegenüber den alten Eltern, das Liebesgebot und die christliche Soziallehre anmahnen. Er motiviert auch, über eine reine Konsumorientierung hinaus, Menschen im Alter zu sozialer, kultureller und spiritueller Aktivität. Die Altenarbeit der Kirchen wird noch wichtiger werden. *Bernhard Grom SJ*

Peter Neuner

Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965

Impulse im „Dialog der Liebe"

Im Jahr 1971 veröffentlichten das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel und das vatikanische Einheitssekretariat gemeinsam einen Band mit dem Titel „Tomos Agapis", der 1978 auch in deutscher Sprache publiziert wurde[1]. Den Inhalt verrät eher der Untertitel: „Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem ökumenischen Patriarchat 1958–1976"[2]. Eigentlich war „Tomos Agapis" bereits besetzt, denn 1698 hatte der in der orthodoxen Welt hochgeschätzte Patriarch von Jerusalem, Dositheos, unter diesem Titel eine massive Polemik gegen die lateinischen Ketzereien geschrieben. Nun wurden unter demselben Buchtitel die Dokumente veröffentlicht, die in den Jahren zwischen der Wahl von Papst Johannes XXIII. und dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Erklärung beider Kirchen führten, daß der Bann von 1054 dem Vergessen anheimgegeben werden solle.

I. Die Ereignisse von 1054

1. *Die historische Einordnung.* Der Bann von 1054 war durch erhebliche Erschütterungen sowohl in der westlichen als auch in der östlichen Christenheit bedingt: Im Westen war seit 1049 Leo IX. Papst. Er wollte die Kirche nach innen und außen im Sinn der cluniazensischen Bewegung reformieren und kämpfte dabei besonders gegen die Simonie, den Kauf geistlicher Würden, und den Nikolaitismus, die Priesterehe. Das Primatsbewußtsein war dabei höchst lebendig, richtete sich aber vor allem auf das Verhältnis zu den weltlichen Fürsten, insbesondere zum Kaiser, war also nicht einfach identisch mit den Primatsansprüchen, wie sie im Ersten Vatikanum definiert wurden.

Das Verhältnis zwischen der lateinischen und der griechischen Christenheit war seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts angespannt, der Name des Papstes war aus den Diptychen, den Fürbittenlisten der griechischen Liturgie gestrichen. Eine konkrete Herausforderung für beide Seiten stellten die Ereignisse in Süditalien dar, wo die Normannen Kirchen und Klöster plünderten. Der Papst rief zu einem Befreiungskrieg gegen die Normannen auf, obwohl das Gebiet unter orthodoxer Jurisdiktion stand. Er führte eine Heeresmacht nach Süden, wurde im Jahr 1043

vernichtend geschlagen und geriet selbst für neun Monate in normannische Gefangenschaft.

Im Osten gab es erhebliche Spannungen zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen. Michael Kerullarios (1043–1058) war eine Ausnahmeerscheinung in der Geschichte der Patriarchen von Konstantinopel. Er erhob massive politische Ansprüche, die mit den Befugnissen des Kaisers kollidierten. So soll er die sogenannte Konstantinische Schenkung auf seinen Bischofsstuhl bezogen und daraus quasikaiserliche Rechte abgeleitet haben. Ein Konflikt mit dem eher schwachen Kaiser Konstantin IX. (1042–1055) konnte nicht ausbleiben. Während der Kaiser versuchte, durch Verständigung mit dem Papst den Herausforderungen in Süditalien zu begegnen, begann der Patriarch, vor allem um den Kaiser zu treffen, einen „Feldzug zur Diskriminierung der lateinischen Kirche“[3]. Es kam in Konstantinopel zu unwürdigen Auftritten gegen die Lateiner, die das Klima massiv belasteten.

Im Gegenzug wandte sich der Kaiser an den Papst mit dem Wunsch nach Kirchenfrieden als Bedingung einer politischen Union. Leo IX. sandte eine Delegation nach Konstantinopel, an deren Spitze der schroffe Kardinal Humbert von Silva Candida stand. Sie wurde vom Kaiser ehrenvoll empfangen, der Besuch beim Patriarchen war dagegen, wie nicht anders zu erwarten, höchst frostig. Der Patriarch hat in vehementer Polemik gegen den Kaiser und die westliche Kirche die Stimmung angeheizt; die Legaten beschlossen daraufhin, unter Protest abzureisen. Dabei hat Kardinal Humbert am 17. Juli 1054 in einem feierlichen Akt eine Bannbulle gegen den Patriarchen und seine Helfer auf dem Altar der Hagia Sophia niedergelegt. Anschließend verabschiedete sich die Delegation in aller Freundschaft vom Kaiser und machte sich auf die Rückreise. Es ist unsicher, ob der Kaiser bei diesem Abschiedsbesuch den Inhalt der Bannbulle bereits kannte. Eine Woche später, am 24. Juli 1054, versammelte der Patriarch eine Synode, die nun ihrerseits den Kirchenbann gegen die lateinischen Legaten und ihre Hintermänner verkündete. Diese beiden Bannsprüche bilden das „Schisma“ von 1054.

2. *Wer wurde gebannt?* Die Bannflüche vom Juli 1054 haben eine Geschichte aus sich entlassen, die weit über das hinausgeht, was die beiden Kirchenführer jeweils im Blick hatten. Das Anathem der römischen Delegation galt Michael Kerullarios sowie Erzbischof Leon von Ochrid und Konstantin-Nikephoros, dem Kanzler des Patriarchen. Darüber hinaus wurden gebannt „all die, welche ihnen in den erwähnten Irrtümern und kühnen Anmaßungen folgen“[4]. Offensichtlich sollte damit nicht die östliche Christenheit als Ganze getroffen werden, denn im gleichen Dekret wird davon gesprochen, daß „das glorreiche Kaiserpaar, der Klerus und das Volk dieser Stadt Konstantinopel ... sehr christlich und rechtgläubig“ seien. Es ging der lateinischen Delegation offensichtlich darum, den Riß zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen zu vertiefen.

In der Antwort des Patriarchen und der Synode vom 24. Juli wurden mit dem Bann belegt „dieses gottlose Schriftstück“ sowie „jene, die es veröffentlicht und ge-

schrieben oder auf irgendeine Weise ihre Zustimmung dazu gegeben oder es ermutigt hatten" und alle, „die den orthodoxen Glauben schmähten"[5]. Auch diese Formulierung richtet sich gegen konkrete Personen[6]. Sie galt nicht dem Papst, der andernfalls hätte erwähnt werden müssen. Zudem war Papst Leo IX. bereits vor der gegenseitigen Bannverfügung verstorben. Damit stellt sich zudem die Frage, ob das Dekret Humberts nicht von vornherein seiner rechtlichen Basis entbehrte, weil seine Vollmacht mit dem Tod des Papstes erloschen war.

3. *Was wurde verurteilt?* Verurteilt wurden im Dekret des Humbert alle, die bestimmten Irrlehren anhingen oder Mißbräuche pflegten: Simonisten, die die Gabe Gottes verkaufen; Valesier, die ihre Gäste zu Eunuchen und dann zu Klerikern machen; Arianer, die Lateiner wiedertaufen; Donatisten, die behaupten, das Opfer Christi und die Taufe seien außer in der orthodoxen Kirche untergegangen; Nikolaiten, die die Priesterehe gestatten; Severianer, die das Gesetz des Mose ablehnen; Pneumatomachen, die das Filioque aus dem Credo getilgt haben; Manichäer, die behaupten, das gesäuerte Brot sei beseelt; die Nazarener, die Kinder vor dem achten Tag nicht taufen. Der östlichen Christenheit wird angelastet, daß sich ihre Diener Bart und Haare wachsen lassen, daß der Bischof von Konstantinopel den Titel eines ökumenischen Patriarchen beansprucht. In der Zurückweisung der Beschuldigung, die westlichen Kirchen seien „Azymiten", weil sie bei der Eucharistie ungesäuertes Brot („Azymen") verwenden, werden alle, die die römische Kirche und ihr Meßopfer angreifen, als „prozymitische Häretiker" verurteilt.

Von Seiten des Patriarchats von Konstantinopel werden allgemein jene gebannt, „die den orthodoxen Glauben schmähten", also die Verfasser der Bannbulle und jene, die die genannten Angriffe auf die orthodoxe Lehre und Praxis teilen. Konkrete häretische Positionen werden nicht genannt. Im Zentrum der Polemik des Michael Kerullarios standen der Gebrauch der Azymen in der lateinischen Kirche sowie das Samstagfasten. Es ging also primär um abweichende Riten.

4. *Die unmittelbaren Folgen des Banns.* Dem Patriarchen kam die Verschärfung des Konflikts mit Rom gelegten. Er spitzte die Kontroverse weiter zu, indem er behauptete, die lateinischen Delegaten „legten auf dem Altar in der Großkirche Gottes ein Schriftstück nieder, mit dem sie Uns (gemeint ist der Patriarch), nein vielmehr die orthodoxe Kirche Gottes und alle Orthodoxen, die von jenen gottlosen Dogmen nicht verführt wurden, ... mit der Exkommunikation belegten"[7]. Trotzdem nahm das Kirchenvolk von diesen Bannsprüchen kaum Kenntnis, die byzantinische Geschichtsschreibung sah in ihnen keine Kirchentrennung[8]. Auch die Kirchen des Ostens folgten der Politik des ökumenischen Patriarchen keineswegs vorbehaltlos. Vor allem der Patriarch Petros III. von Antiochien war nicht geneigt, auf die Linie des Kerullarios einzuschwenken[9]. Es gab auch weiterhin Heiligentranslationen, und selbst die Eucharistiegemeinschaft war nicht tangiert, wie Berichte von Pilgern belegen, die vom Westen über Konstantinopel ins Heilige Land reisten. Die Theologen hatten wenig Lust, dogmatische Differenzen hochzu-

spielen. Man beschränkte sich zumeist auf eine Rüge gegenüber den Besonderheiten der westlichen Kirchen, schrieb diese der sprachlichen Insuffizienz der Lateiner zu, ohne daraus kirchentrennende dogmatische Differenzen herzuleiten. Das Filioque – die westliche Einfügung in das Credo, daß der Heilige Geist vom Vater *und vom Sohn* ausgeht –, das die spätere Diskussion dominieren sollte, spielte im 11. Jahrhundert noch kaum eine Rolle.

Auch im Westen hat man sich zunächst nicht auf die Ereignisse von 1054 bezogen, wenn man über das Verhältnis zur griechischen Kirche nachdachte. Wann und wodurch es zum Schisma zwischen Ost und West gekommen war, blieb zumindest bis zur Plünderung Konstantinopels durch das Kreuzfahrerheer 1204 eine offene Frage[10].

II. „Dem Vergessen anheimfallen lassen"

1. *Die Vorgeschichte.* Das Mißtrauen zwischen den Kirchen blieb, jedenfalls auf offizieller Ebene, bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, weithin unverändert. Eine erste Initiative zu einer Verbesserung des Klimas ging von Patriarch Athenagoras I. aus, der anläßlich der Erkrankung und des Todes von Papst Pius XII. sowie der Wahl von Johannes XXIII. im Oktober 1958 kondolierte bzw. gratulierte. Allerdings geschah das nicht direkt, sondern über Pressemitteilungen, die allerdings in Rom mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen wurden. Seitens des Vatikans wurde das Eis in der Weihnachtsbotschaft von Johannes XXIII. im Dezember 1958 gebrochen. Hier finden sich bemerkenswerte Äußerungen über die Verpflichtung zur Einigung der Christenheit, wobei die orthodoxen Kirchen besonders hervorgehoben wurden. Die Zeichen gegenseitiger Wertschätzung mehrten sich in den folgenden Monaten. Bald wurden direkte Botschaften und Briefe ausgetauscht, im Dezember 1961 dann auch Geschenke übermittelt.

Eine neue Dimension bekamen die Kontakte mit der Ankündigung eines ökumenischen Konzils. Das stellte die Orthodoxie vor eine erhebliche Herausforderung: Auf der einen Seite begrüßte man, daß sich Rom nach seiner Konzentration auf den Primat wieder dem Gedanken der Konziliarität öffnete, anderseits implizierte die Ankündigung eines ökumenischen Konzils den Anspruch Roms, die Kirche Jesu Christi ökumenisch umfassend zu realisieren. Daß die Frage der Einheit der Christenheit im Konzil eine gewichtige Rolle spielen sollte, wurde durch die Schaffung des „Sekretariats zur Förderung der Einheit unter den Christen" deutlich.

Patriarch Athenagoras lud 1961 zu einer panorthodoxen Konferenz nach Rhodos ein. Dort sollte die Antwort auf die Konzilsankündigung formuliert und die Vorbereitung einer panorthodoxen Synode in Angriff genommen werden. Auf die Einladung des Papstes, Beobachter zum Konzil zu senden, reagierten die orthodoxen

Kirchen zurückhaltend. Nach Rücksprache mit anderen orthodoxen Kirchen bezeichnete die Patriarchalsynode von Konstantinopel „die Entsendung von orthodoxen Beobachtern zum Konzil als nicht möglich" (TA 22). Überraschenderweise sandte dann jedoch das Moskauer Patriarchat bereits zur ersten Sitzungsperiode zwei Beobachter, die buchstäblich in letzter Minute im Vatikan eintrafen[11].

Die zweite panorthodoxe Konferenz im September 1962 in Rhodos befaßte sich ausschließlich mit den Beziehungen zur katholischen Kirche. Die Mehrzahl der Delegierten äußerte zwar Bedenken gegen die Entsendung von Beobachtern, dennoch wurde, nachdem Moskau bereits Fakten geschaffen hatte, die Entscheidung den autokephalen orthodoxen Kirchen überlassen. Gleichzeitig wurde Rom vorgeschlagen, einen „Dialog auf gleicher Ebene"[12] aufzunehmen. Die dritte panorthodoxe Konferenz im November 1964 – wiederum in Rhodos – beschloß, vor der Aufnahme eines Dialogs solle man zunächst die Ergebnisse des Konzils abwarten sowie weiterhin klären, was man unter der Formulierung „auf gleicher Ebene" verstehe. Jedenfalls müsse dieser Dialog eine breite innerorthodoxe Vorbereitung finden. Gleichzeitig sandte nun auch das ökumenische Patriarchat offizielle Beobachter zum Konzil.

Einen Durchbruch stellte das Treffen von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras in Jerusalem dar. Der Papst teilte zunächst in der Konzilsaula mit, er wolle im Januar 1964 eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternehmen. Zwei Tage später griff Patriarch Athenagoras diesen Gedanken auf und schlug ein Treffen der Oberhäupter der drei Konfessionen in Jerusalem vor (TA 36). Faktisch kam es am 5. und 6. Januar 1964 zur Begegnung auf dem Ölberg, der ersten zwischen Papst und ökumenischem Patriarchen seit mehr als einem halben Jahrtausend. Die Begegnung war von symbolischen Gesten bestimmt. Zunächst traf der Papst den Patriarchen von Jerusalem, Benedictos, um die Bedeutung der Ortskirche zu unterstreichen. Dann folgte der Bruderkuß zwischen Papst und Patriarch. Der Papst überreichte als Geschenk einen Meßkelch, der die Anerkennung des Amtes der orthodoxen Kirche symbolisieren sollte.

Im Westen wurde diese Begegnung allgemein mit großer Zustimmung aufgenommen, die meisten orthodoxen Kirchen haben sich ebenfalls zustimmend geäußert. Entschiedenen Einspruch legten dagegen der Erzbischof von Athen sowie einige Klöster des Athos ein, die den Namen des Patriarchen aus ihren Diptychen strichen und damit die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel symbolisch beendeten. Sie beriefen sich auf apostolische Kanones, die jedes Gebet mit Schismatikern und Häretikern unter der Strafe des Banns verbieten. Von Mönchen des Athos, aber auch von einigen griechischen Theologen, vor allem der Athener Fakultät, wurde der Ökumenismus als „Panhäresie" verurteilt.

2. *Die Tilgung des Bannes.* Zu dem, was als Aufhebung des Banns in die Diskussion eingegangen ist, kam die erste Anregung von Patriarch Athenagoras. Dessen Abgesandter, der Metropolit Meliton, überbrachte im Februar 1965 die Ergebnisse

der dritten panorthodoxen Konferenz nach Rom, zusammen mit dem Angebot, einen „Dialog der Liebe" aufzunehmen. Als ersten Schritt schlug der Metropolit mündlich vor, die Vorfälle des Jahres 1054 zu bereinigen. Das Einheitssekretariat griff diese Idee auf und empfahl seinerseits, durch eine gemischte Kommission aus je vier Mitgliedern, die bereits im November dieses Jahres 1965 tagen sollte, vorbereitende historische Untersuchungen durchführen zu lassen. Der Plan fand die Zustimmung des Patriarchats. Am 21. November trafen die römischen Kommissionsmitglieder unter der Leitung von Bischof Johannes Willebrands im Phanar ein. Gemeinsam analysierte man die Ereignisse des Jahres 1054 und entwarf einen Text, der den Kirchen zur Zustimmung unterbreitet wurde. Es wurde vereinbart, daß in gesonderten Akten beide Kirchen jeweils für sich das Bedauern über die Vorkommnisse des Jahres 1054 äußern und ihren Willen zu einer Wiederherstellung der Einheit bekunden sollten. Bereits zwei Wochen später, am 7. Dezember 1965, in der letzten öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanums, erklärten das Konzil und zeitgleich das Patriarchat in der St. Georgskirche im Phanar, „daß sie die beleidigende Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen bedauern, die die traurigen Ereignisse dieser Epoche auf beiden Seiten geprägt und begleitet haben; daß sie ebenfalls die Exkommunikationssentenzen, die auf sie gefolgt sind, und deren Erinnerung einer Annäherung in der Liebe bis heute hindernd im Wege stehen, bedauern, aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche tilgen und dem Vergessen anheimfallen lassen; daß sie endlich die ärgerlichen Präzedenzfälle und die weiteren Vorkommnisse beklagen, die unter dem Einfluß verschiedener Faktoren, unter anderem des gegenseitigen Verständnismangels und Mißtrauens, schließlich zum tatsächlichen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben" (TA 127).

Auf dem Konzil wurde dieser Versöhnungsgestus mit großem Jubel aufgenommen. Auch in den orthodoxen Kirchen überwog große Zustimmung. Der russische Metropolit Nikodim, Leiter des Außenamts der russischen Kirche, war eigens nach Rom gereist und gratulierte. Allerdings wurde dabei aber auch deutlich, daß es sich um einen Akt von Konstantinopel als Ortskirche gegenüber der Kirche von Rom handelte, daß also nicht die Gesamtheit der orthodoxen Kirche sprach.

3. *Kirchenoffizielle Deutungen.* Zum rechten Verständnis des Versöhnungsaktes vom 7. Dezember 1965 müssen einige weitere Ereignisse mitbedacht werden, bei denen im Wort und vor allem in symbolhaftem Gestus das Verhältnis beider Kirchen, wie es sich nun darstellte, verdeutlicht wurde. Zunächst wurde bereits in der gemeinsamen Erklärung selbst gesagt, „daß diese Geste der Gerechtigkeit und der wechselseitigen Vergebung nicht hinreichen kann, um den alten und neuen Differenzen, die zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche bestehen, ein Ende zu setzen" (TA 127). Es wurde also im Text selbst bereits vermerkt, daß dieses „Dem-Vergessen-Anheimfallen-Lassen" nicht identisch sei mit Kirchengemeinschaft, auch nicht mit der Aufnahme der Eucharistiegemeinschaft. Das Angebot des Konzils, in gewissem, wenn auch eng umgrenztem Rahmen eine

Eucharistiegemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen aufzunehmen, wurde vom Patriarchen selbst in einem Rundschreiben an die orthodoxen Kirchen zurückgewiesen[13].

1967 erfolgten die gegenseitigen Besuche von Papst und Patriarch. Bei einem gemeinsamen Gottesdienst in der Kirche des Phanar überreichte Athenagoras dem Papst ein Omophorion, eine Bischofsstola als Zeichen seines hierarchischen Rangs. Es war die Antwort auf den Kelch, den der Papst dem Patriarchen in Jerusalem geschenkt hatte. Gleichzeitig erschallte in der Kirche der Ruf *Axios*, also die Zustimmung des Volkes zu Ordination und Konsekration. In dem Breve „Anno ineunte" vom 25. Juli 1967 bezeichnete der Papst beide Kirchen als „Schwesterkirchen": „Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, daß unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen, trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind". Es gilt, die „bereits bestehende, wenn auch noch unvollkommene Gemeinschaft zu fördern und in die Tat umzusetzen". Gleichzeitig regte der Papst „aufrichtige theologische Gespräche, die durch die Bruderliebe ermöglicht werden" an, wobei die biblische Mahnung zu gelten habe, daß man „keine weitere Last auferlegt ... als die notwendigen Dinge" (TA 176).

Im gleichen Jahr erwiderte Athenagoras am 26. Oktober den Besuch des Papstes. Er war der erste Patriarch von Konstantinopel, der nach Rom kam. Auch hier fanden gemeinsame Gottesdienste statt. Der Patriarch nahm die Anregung des Papstes zum Dialog, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, auf. Wir werden „eingeladen, den Dialog der Liebe fortzusetzen und zu intensivieren, so daß wir ihn zu einem vortheologischen Ereignis machen" (TA 189). Es wurde deutlich, daß ein offizieller theologischer Dialog noch einer längeren Vorbereitung und insbesondere einer Abstimmung der orthodoxen Kirchen untereinander bedurfte. Der „Dialog der Liebe" sollte den Boden bereiten für den „Dialog der Wahrheit", bei dem dann auch die theologischen Differenzen zur Sprache kommen sollten.

Letztes größeres Zeichen war das Zehn-Jahres-Jubiläum der Bannaufhebung, das am 14. Dezember 1975 gleichzeitig in der Sixtinischen Kapelle in Rom und in der Georgskirche im Phanar gefeiert wurde. Dabei erfolgten der Kniefall und der Fußkuß des Papstes für Metropolit Meliton, ein Akt von hoher Aussagekraft angesichts der Tatsache, daß der Fußkuß Zeichen für die Anerkennung der päpstlichen Würde war. In einer Pressemitteilung des Patriarchats heißt es: „Mit einstimmigem Beschluß aller orthodoxen Kirchen wurde eine panorthodoxe Kommission zur Vorbereitung des theologischen Dialogs mit der katholischen Kirche eingesetzt" (TA 285). Gleichzeitig wurde die katholische Kommission für diesen Dialog ernannt. Papst Paul VI. betonte in seiner Ansprache, „daß die katholische und die orthodoxe Kirche durch eine so tiefe Gemeinschaft vereint sind, daß nur wenig fehlt, um die Fülle zu erreichen, die eine gemeinsame Feier der Eucharistie des Herrn erlaubt" (TA 288). Die Worte des Papstes klingen fast drängend:

Wir sollten „imstande sein, bei der Ermittlung der Divergenzen und Schwierigkeiten, die unsere Kirchen noch trennen, gemeinsam voranzuschreiten und schließlich in einer gläubigen Reflexion und in Willfährigkeit gegenüber den Antrieben des Geistes über sie hinwegzukommen. Möge uns Gott so gewähren, bei der Respektierung einer legitimen Verschiedenheit in Liturgie, Spiritualität, Kirchenrecht und Theologie die volle Einheit zwischen unseren Kirchen dauerhaft und sicher aufzubauen" (TA 288).

Es scheint, daß der Papst davon überzeugt war, daß die theologischen Differenzen sich in einem Rahmen bewegen, der innerhalb einer Kirche legitimerweise anerkannt und toleriert werden kann. Unterschiedliche Traditionen und Überlieferungen bis hin zum Problem des Filioque, das 1054 nur eine Nebenrolle gespielt hatte, erachtete der Papst nicht für kirchentrennend. Hinsichtlich des Primatsanspruchs scheint er bereit gewesen zu sein, sich damit zufrieden zu geben, wenn der Osten die westliche Entwicklung bis hin zum Ersten Vatikanum nicht als Glaubensabfall interpretieren würde, selbst wenn er daraus keine kanonischen Konsequenzen für sich übernehmen würde.

Wenn man den Zeitraum betrachtet, innerhalb dessen diese Ereignisse stattgefunden haben – von der Wahl Papst Johannes XXIII. im Oktober 1958 bis zur Erklärung über die Exkommunikationen im Jahr 1965 –, wird man diese Entwicklung nicht anders denn als stürmisch bezeichnen müssen.

III. Zur Interpretation der Tilgung der Bannsprüche

Die Deutungen des Versöhnungsaktes von 1965 differieren erheblich. Einerseits wird behauptet, es habe kein rechtlich verbindlicher Akt stattgefunden, der Begriff „dem Vergessen anheimfallen lassen" sei kanonisch nicht definiert und damit unerheblich. Es handle sich lediglich, so ein Kommentar in der Ökumenischen Rundschau von 1966, um eine „Verwandlung des ‚Großen Banns' in einen ‚Kleinen Bann'. ... Die West- und Ostkirche sind wechselseitig nicht mehr ‚vitanda' sondern ‚tolerata' – nicht mehr füreinander zu ‚meiden', sondern sie werden ‚ertragen'" [14]. Dagegen sprach Friedrich Heiler von einer „Aufhebung der seit Jahrhunderten gegeneinander ständig wiederholten Anathematismen". Bischof Rudolf Graber von Regensburg, damals Referent für die Ostkirchen in der deutschen Bischofskonferenz, sprach in einem Gedächtnisgottesdienst für Patriarch Athenagoras davon, „daß das Verhältnis von Rom zu Byzanz so ist wie vor 1054, daß also die Kirche nicht gespalten, sondern eine ist." [15] Verbreitet findet man die Aussage, „ein (psychologisches) Haupthindernis, das der Wiederherstellung der Communio im Weg stand, ist nunmehr ausgeräumt und die Hoffnung auf Beseitigung auch der theologischen Differenzen ist realistischer geworden" [16]. Allgemein wird festgehalten: Der gleichzeitige Akt in Rom und im Phanar war „ein wichtiges Ereignis in der Geschichte beider Kirchen, dessen Tragweite einstweilen noch nicht abzusehen ist" [17].

Aber man stellt auch fest, daß die im Tomos Agapis festgehaltenen Dokumente eine gewisse Melancholie verbreiten. Zwischen 1959 und 1965 folgte nach einem zögernden Beginn ein dramatisches Ansteigen der Nähe und der Hoffnung, aber der Prozeß überschreitet dann doch eine bestimmte Schwelle nicht, und spätere Texte sind Zeugnisse eines Abklingens, das nicht alle Hoffnung aufgibt, aber sie doch sehr bescheiden werden läßt. Heute, fast 40 Jahre nach diesen Ereignissen, findet sich verschiedentlich im Westen, verbreiteter noch im orthodoxen Raum die Tendenz, die Bedeutung der Tilgung des Bannes herunterzuspielen und das Wort „Aufhebung" nur noch in Anführungszeichen zu setzen, es gleichsam als eine von westlichem Wunschdenken geprägte Überinterpretation zu qualifizieren[18].

IV. Ökumenische Erschließung

Bei dem Versuch, die Ereignisse von 1965 zu interpretieren, empfiehlt es sich, die Ausführungen der Kardinäle Augustin Bea[19] und Joseph Ratzinger[20] aufzugreifen. Die Äußerungen von Letzterem stammen noch aus seiner Zeit als Professor in Regensburg, sie wurden aber inhaltlich deckungsgleich von ihm auch noch als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht, tragen also, ebenso wie die Aussagen von Kardinal Bea, offiziösen Charakter.

1. *Der Begriff „Aufhebung"*. Im Text vom 7. Dezember 1965 werden die Begriffe „Aufhebung" oder „Rücknahme" des Bannes nicht verwendet. Verschiedentlich wird daraus gefolgert, daß der Bann rechtlich weiter bestehe, daß nur eine schmerzliche Erinnerung getilgt und unberechtigte Vorwürfe zurückgenommen wurden.

Nach katholischem Verständnis ist der Kirchenbann eine Beugestrafe; das heißt, er kann immer nur gegen bestimmte Personen verhängt werden, um sie zur Umkehr zu bewegen, nie gegen eine Gemeinschaft. Die Schwere dieser Strafe läßt es nicht zu, daß persönlich Unschuldige mit diesem härtesten Mittel der Kirchenzucht belegt werden. Grundsätzlich erlischt der Bann mit dem Tod des Straffälligen, allenfalls können Wirkungen bleiben etwa für den Entzug des kirchlichen Begräbnisses[21]. Zudem gilt: Strafsentenzen sind eng auszulegen. Wenn es im Dekret von Kardinal Humbert heißt, es seien alle betroffen, „welche ihnen in den erwähnten Irrtümern und kühnen Anmaßungen folgen", können nur jene gemeint sein, die sich tatsächlich der Verfehlungen schuldig gemacht haben, die 1054 gegen Michael Kerullarius erhoben wurden: Simonisten, Valesier, Arianer, Donatisten und Manichäer in der in diesem Dekret vorgenommenen – weithin sinnlosen – Umschreibung. Es ist offensichtlich, daß dies nicht die orthodoxen Kirchen trifft. In der Gegenexkommunikation des Patriarchen werden gebannt, die die lateinische Exkommunikationsbulle verfaßten, die „auf irgendeine Weise ihre Zustimmung dazu gegeben" hatten, sowie jene, „die den orthodoxen Glauben schmähten"[22].

Während in den Ostkirchen die Interpretation des Kerullarios weiterhin dominierte, die Lateiner hätten 1054 die orthodoxen Kirchen gebannt, wird diese Auffassung im Westen zumeist nicht geteilt. Demnach galt der Bann Einzelpersonen. Nachdem diese aber längst verstorben waren, bestand auch der Bann nicht mehr, sodaß 1965 eine Aufhebung oder eine Rücknahme im rechtlichen Sinn nicht zur Diskussion standen. Aus der Kommission, die im November 1965 die Erklärung vom 7. Dezember ausarbeitete, wurde bekannt, daß einen ganzen Tag lang darüber verhandelt wurde, was mit dem nicht mehr bestehenden Bann geschehen solle, bis man die Kompromißformulierung fand, man solle ihn „dem Vergessen anheimfallen lassen“ [23]. Diese Worte stammen aus der orthodoxen Bußliturgie, wo sie die Tilgung und Vergebung der Schuld verkünden. In einem offiziösen Kommentar im „Osservatore Romano“ vom 12. Dezember 1965 interpretierte Michele Maccarone, der Mitglied dieser Kommission war:

„Es handelte sich nicht darum – wie viele es gedeutet und wiederholt haben –, den Hauptbeteiligten an den Ereignissen von 1054 den Prozeß zu machen noch sich als Richter und Ankläger oder Verteidiger der einen oder anderen Seite aufzuspielen ... Man wollte die beiden Urteilssprüche nicht auf ihren Wert prüfen. Deshalb sprach man nicht von Zurücknahme. Genauso hütete man sich, von ihrem Widerruf oder von ihrer Annullierung zu sprechen, Ausdrücke, die noch immer in Kraft stehende Sanktionen voraussetzen“ [24].

Nach westlicher Überzeugung besagt das „aus dem Gedächtnis tilgen“ jedenfalls nicht weniger als Aufhebung. Die Aufhebung im rechtlichen Sinn war längst erfolgt, jetzt sollten auch die Konsequenzen des Banns überwunden werden. Nur so ist es zu verstehen, daß Papst Paul VI. bei der Zehnjahresfeier 1975 ganz unbefangen auf den „feierlichen heiligen Akt der Aufhebung der alten Bannsprüche“ (TA 288) zurückblickte. Auch Patriarch Athenagoras dürfte es nicht völlig anders interpretiert haben, wenn er bereits 1965 von der „Wiederherstellung“ der Liebe sprach und dabei den theologisch gefüllten Begriff „Apokatastasis“ verwendete.

2. *Der Dialog der Liebe.* Die Beziehungen zwischen dem Phanar und dem Vatikan sind nach der ersten Kontaktaufnahme schnell über bloße Höflichkeitsbezeugungen hinausgewachsen. Dabei werden zwei Stufen unterschieden: Der „Dialog der Liebe“ und der „Dialog der Wahrheit“. Bis 1975 führte man den „Dialog der Liebe“; die Fortschritte waren hier teils atemberaubend. Der seither stattfindende theologische Dialog ist wesentlich mühsamer und mit vielen Enttäuschungen und massiven Rückschlägen befrachtet. An dieser Stelle gilt es zurückzufragen: Kann man so zwischen Theologie und Liebe unterscheiden, zwischen Dogma, Kult und Recht einerseits und der Liebe anderseits? Die Liebe, von der hier gesprochen wird, hat zweifellos ekklesialen und nicht nur humanitären Rang. Es wäre höchst bedenklich, wenn aus der Liebe der Glaube ausgeklammert bliebe und aus der Theologie die Liebe. Gerade in der westlichen Theologie ist in der Diskussion um die Rechtfertigung die Einheit von Glaube und Liebe neu deutlich geworden. Wenn zwischen Ost und West die „Apokatastasis“ der Liebe angestrebt wird, ist das nicht

nur eine private, eine humanitäre Sympathieäußerung, sondern es geht, wie Joseph Ratzinger urteilt, um eine ekklesiale Liebe, um eine Versöhnung von Bischofssitzen, von Kirche zur Kirche. Das ist noch nicht Kommuniongemeinschaft, aber es trägt eine Dynamik in sich, die Kirchen verbindet. Der „Dialog der Liebe" und seine Erfolge können für das theologische Gespräch nicht irrelevant sein.

3. *Versöhnen und Verzeihen.* Die Formulierung „dem Vergessen anheimfallen lassen", aus der orthodoxen Bußliturgie übernommen, ist bestimmt durch den paulinischen Satz: „Ich vergesse, was hinter mir liegt." Es geht darum, das kirchliche Gedächtnis zu reinigen, gegenseitig Schuld zu vergeben und damit eine neue Zukunft zu erschließen. Das Symbol der Trennung wird zerstört, an seine Stelle soll das Symbol der Umarmung treten. Das beiderseitige Anathem von 1054 gehört nicht mehr zum amtlichen Bestand der Kirche, es ist durch das Gedächtnis der Versöhnung ersetzt. Für jeden Lehrer der Theologie und für jeden Prediger ist diese Erneuerung des Gedächtnisses Pflicht. Geschichte ist nicht nur die Sammlung von unveränderlichen Fakten, die Erinnerung geht in das Faktum selbst mit ein. Wenn jetzt an die Ereignisse von 1054 gedacht wird, geschieht dies nicht mehr unter dem Aspekt gegenseitiger ungerechter Vorwürfe, schroffer Beleidigungen und Mißverständnisse, sondern unter dem Vorzeichen der Vergebung. Es ändert die Situation grundlegend, ob man auf einen Streit zurückblickt, um Materialien für bittere Vorwürfe zu sammeln, oder ob durch Versöhnung die Kontroverse zu einer Basis für eine neue Gemeinsamkeit geworden ist. Versöhnung macht die Geschichte neu, auch die von 1054.

4. *Die ekklesiologische Relevanz.* Handelnde Subjekte waren 1965 der Patriarch von Konstantinopel mit seiner Synode sowie der Papst für den Geltungsbereich seiner Jurisdiktion. Hier zeigt sich ein gewisses Ungleichgewicht: Während der Papst für die römisch-katholische Kirche spricht, kann der Patriarch mit seiner Synode zunächst nur für seine Ortskirche entscheiden. Im Hintergrund steht die zwischen Ost und West immer noch kontroverse Verhältnisbestimmung von Ortskirchen und Universalkirche. Doch schon Metropolit Meliton verwies auf die Bedeutung der Banntilgung für die ganze Orthodoxie, als er sagte, „daß, wie damals die negativen Folgen weithin eine Sache des orthodoxen Ostens geworden ist, so auch jetzt die positiven Konsequenzen seine gemeinsame Sache werden wird" (TA 122). In dem Maß, als die Ereignisse von 1054 über die Kirche von Konstantinopel hinaus bedeutsam wurden, sollte auch das gereinigte Gedächtnis das Verhältnis der gesamten Orthodoxie zum Westen neu ausrichten. Nicht zufällig war die russische Kirche durch Metropolit Nikodim als Vertreter des Patriarchen von Moskau vertreten und gratulierte.

Als Nahziel wird in den offiziellen Stellungnahmen immer wieder die Aufnahme der eucharistischen Gemeinschaft genannt. Am 7. Dezember 1965 haben Papst und Patriarch Telegramme ausgetauscht, in denen sie jeweils den Wunsch nach der gemeinsamen Kommunion zum Ausdruck brachten. Anläßlich des vierten Jahrestags der Unterzeichnung formulierte Athenagoras in einem Telegramm an den Papst:

„Jetzt werden wir gerufen, vorwärts zu schreiten. Es ist die Stunde des christlichen Mutes. Da wir nun einander lieben, sollten wir unseren gemeinsamen alten Glauben bekennen, gemeinsam zur Herrlichkeit des gemeinsamen Opferaltars voranschreiten, damit wir den Willen des Herrn erfüllen" (TA 277).

Der Papst antwortete, er sei „entschlossen, in klugem Wagemut weiterzugehen und alles, was in unserer Macht steht, zu tun, auf daß der Tag kommt, an dem wir miteinander zum Altare des Herrn hinaufsteigen können" (TA 279). Mut, kühne Klugheit und Ungeduld waren 1969 noch prägende Begriffe. Dabei stand diese Annäherung im Rahmen der Verantwortung für die Welt von heute. Bereits zum ersten Jahrestag der Bannaufhebung schrieb Athenagoras:

„Der zeitgenössische Mensch und die Welt ertragen nicht mehr den Luxus der Trennung aus Gründen weltlicher Kalkulationen und Zurückhaltungen und der bequemen und endlosen akademischen Diskussionen. Sie haben das Bedürfnis nach einer Antwort. Und diese lautet: Schnelle Erscheinung des einen Christus durch seine eine Kirche" (TA 142).

Die Einheit der Christenheit steht im Dienst der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft.

5. *Das Primatsproblem.* Es ist selbstverständlich, daß in all diesen Äußerungen sowohl der Papst als auch der Patriarch im Rahmen ihrer jeweiligen theologischen und kirchenrechtlichen Vorgaben blieben, daß weder der Papst die Dogmen des Ersten Vatikanums in Frage stellte, noch der Patriarch sie anerkannte. Unter dieser Voraussetzung versuchten sie, einander so nahe zu kommen wie möglich, indem sie sich auf das zurückbesannen, was in der frühen Kirche gemeinsam gelebt und geglaubt worden war. Der Patriarch begrüßte den Papst im Phanar mit den Worten:

„Wir haben in unserer Mitte, gegen jede menschliche Erwartung, den Bischof von Rom, den Ersten von uns, der Ehre nach, ‚den Vorgesetzten der Liebe'" (TA 173).

Er griff damit ein Zitat aus den Ignatiusbriefen auf, das für das römische Primatsbewußtsein von hoher Bedeutung ist. Selbstverständlich ist darin kein Jurisdiktionsprimat anerkannt. Dennoch stellte Joseph Ratzinger die Frage, ob nicht dieses archaische Bekenntnis des frühen zweiten Jahrhunderts „als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte"[25]. Noch als Präfekt der Glaubenskongregation hielt er daran fest:

„Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde"[26].

In dieser Problematik sind sicher noch viele Detailfragen offen, die sich als dornig erweisen dürften; aber bisher wurde kaum versucht, die hier angedeuteten Möglichkeiten auszuloten oder gar sie in die Praxis umzusetzen. Neue Belastungen haben inzwischen den „Dialog der Wahrheit" weithin zum Erliegen gebracht, und Mißtrauen hat selbst die Früchte des „Dialogs der Liebe" wieder in Frage gestellt[27]. Die Erinnerung an die Versöhnung von 1965 könnte dem Gespräch mit der Ortho-

doxie neue, dringend benötige Impulse verleihen, denn gerade überwundener Streit vermag Gemeinschaft zu tragen.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Artikel geht zurück auf ein Symposion des Zentrums für Ökumenische Forschung der Ludwig-Maximilians-Universität München im April 2004 zum Thema „Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)".

[2] Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten u. Botschaften zwischen dem Vatikan u. dem Phanar samt einem Anhang zum 10-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathema, hg. v. Pro Oriente (Innsbruck 1978); im folgenden abgekürzt: TA mit Angabe der Dokumentennummer.

[3] H. –G. Beck, Die Ostkirche vom Anfang des 10. Jahrhunderts bis Kerullarios, in: in: HKG, Bd. 3/1, 462–484, 472.

[4] Zit. nach: Die Exkommunikationserklärungen u. ihre Aufhebung, in: Conc(D) 2 (1966) 561–564, 561f.

[5] Zit. nach ebd. 562.

[6] Im Gegensatz dazu wird in der neuesten Untersuchung von A. Bayer (Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln 2002) die These vertreten, es seien die Kirchen als ganze in den Streit einbezogen gewesen, weil in Konstantinopel „der Name des Patriarchen Michael Kerullarios weiterhin in den Diptychen enthalten war" (104f.). Es scheint, daß damit die Exkommunikationssentenz unzulässig weit interpretiert wird.

[7] Zit. nach G. Denzler, Das sog. Morgenländische Schisma im Jahre 1054, in: MThZ 17 (1966) 24–46, 44.

[8] Vgl. dazu A. Michel, Humbert u. Kerullarios, Bd. 2 (Paderborn 1930) 36ff.

[9] Vgl. Beck (A. 3) 476.

[10] Vgl. dazu G. Denzler, Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten u. Ökumenischen Konzilien des Mittelalters, in: MThZ 20 (1969) 104–117.

[11] Vgl. dazu H. –J. Rick, Friede zwischen Ost u. West (Münster 1969) 98ff.

[12] Zur Deutung diese Begriffs vgl. A. Kallis, Par cum pari, in: Dialog der Wahrheit, hg. v. dems. (Freiburg 1979) 11–31.

[13] H. M. Biedermann, Orthodoxe u. katholische Kirche heute. Etappen des Gesprächs in den letzten 20 Jahren, in: Cath(M) 33 (1978) 9–29, 19.

[14] H. Schaeder, Anathema 1054–1965. Die west- u. ostkirchlichen Bannflüche u. ihre „Beseitigung", in: ÖR 15 (1966) 176–189, 188.

[15] Zit. nach A. Kallis, Orthodoxie u. katholische Kirche, in: Ökumenische Theologie, hg. v. P. Lengsfeld (Stuttgart 1980) 129.

[16] H. –J. Schulz, Der katholisch-orthodoxe Dialog, in: Handbuch der Ökumene, Bd. 2, hg. v. H. J. Urban u. H. Wagner (Paderborn 1986) 198.

[17] Biedermann (A. 13) 17.

[18] Zum Überblick über orthodoxe Interpretationen der „Bannaufhebung" vgl. Kallis (A. 15) 129–132.

[19] Vgl. A. Bea, Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Wegs (Freiburg 1969).

[20] J. Ratzinger, Anathema – Schisma. Die ekklesiologischen Folgen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hg. v. Pro Oriente (Innsbruck 1976) 101–114; vgl. ders., Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom u. die Ostkirchen, in: IKaZ 3 (1974) 289–303.

[21] Zum 1965 gültigen Kirchenrecht siehe E. Eichmann u. K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 3 (Paderborn ^{9}1960) 381. Die genannten Bestimmungen wurden durch den CIC/1983 nicht geändert.

[22] Zit. nach: Die Exkommunikationserklärungen (A. 5) 562.

[23] Vgl. dazu W. de Vries, Das ökumenische Ereignis des 7. Dezember 1965, in dieser Zs. 177 (1966) 65–69.

[24] Zit. nach Bea (A. 20) 323.

[25] Ratzinger (A. 20) 110.

[26] Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 209.

[27] Vgl. J. Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog (Paderborn 2004).

Hans-Otto Mühleisen

Das politische Personal

Kritische Anmerkungen zu Rekrutierungsmechanismen und Qualitätsprofilen

Es wird überliefert, daß der König von Sachsen zu denjenigen, die ihn 1918 für abgesetzt erklärten, gesagt habe: „Nun, wenn ihr es besser könnt." Die „Demokraten", die danach die Macht übernahmen, sind mit ihren wichtigsten Organisationen, den politischen Parteien, am Ende des 20. Jahrhunderts in eine Krise geraten, wie es noch wenige Jahre zuvor kaum zu erwarten gewesen war. 56 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung trauen keiner der bestehenden Parteien zu, daß sie die anstehenden Probleme bewältigen könne. Die Nachwuchsorganisationen der großen Parteien, Junge Union und Jungsozialisten, sind in den letzten 25 Jahren um die Hälfte bzw. auf ein Viertel ihres früheren Mitgliederbestandes geschrumpft.

Dies führt zu Fragen wie: Sind die Politiker schlechter geworden? Ist das Image, genauer gesagt: die Einschätzung der Politiker schlechter geworden? Wird ein großer Teil der Politik vielleicht zunehmend Image, Bild, Vorspielen – oder war es das schon immer und wird durch die Medien nur mehr bemerkt? Arnold Schwarzenegger, der Gouverneur Kaliforniens, könnte da ein Politiker-Typus sein, der der neuen Situation entspricht. Wir sollten darüber aus bundesdeutscher Sicht nicht allzu überheblich urteilen, wenn eine Gestalt wie der frühere Hamburger Innensenator Ronald Schill in einem Stadtstaat annähernd 20 Prozent der Wählerstimmen erhalten konnte.

Seit längerem ist auch in Deutschland die Wahlwerbung immer mehr auf professionelle Wahlkampfmanager, auf Agenturen und entsprechende Dienstleistungsunternehmen übergegangen. Es ist aus amerikanischen Wahlkämpfen bekannt, daß für diesen Typus von Wahlkämpfer inhaltliche Aussagen der Politiker störend wirken. Möglicherweise unterliegen auch wir in Deutschland in nicht allzu ferner Zukunft diesen Zwängen, daß konkrete politische Aussagen für die zur Wahl anstehenden Politiker eher als schädlich angesehen werden. Aus diesen Vorüberlegungen ergeben sich einige Leitfragen zu dem hier zu erörternden Thema: Was ist schlechte Politik? Sind dies keine, falsche oder von der Bevölkerung nicht akzeptierte Entscheidungen? Ist etwa die sogenannte Ökosteuer gute Politik, weil sie ein gutes Ziel verfolgt, oder ist sie schlechte Politik, weil der Weg zu diesem Ziel von der Bevölkerung nicht akzeptiert wird? Wieviel schlechte Politik verträgt unser politisches System? Wann schlägt der Unmut über die Politiker in Ablehnung des Systems selbst um – oder besteht diese Gefahr gar nicht? Sind wir wirklich gefeit

gegen politische Rattenfänger? Welchen Anteil hat der Bürger selbst an schlechter Politik? Gibt es etwa ein Übermaß an organisierter Partizipation, die Entscheidungen verhindert, zumindest verschlechtert? Gibt es nicht einen Mechanismus, in dem die gut organisierten Interessen sich in jeden Prozeß einer Entscheidungsfindung in einer Weise einschalten, daß dieser nicht effektiv durchgeführt werden kann? Und beklagen sich nicht anschließend Personen, die die Entscheidung verhindert haben, daß es keine politische Entscheidungskraft mehr gebe?

Die Tendenz in der Zusammensetzung des Bundestags ist eindeutig. Heute haben 80 Prozent der Bundestagsabgeordneten ein Hochschulstudium, mehr als die Hälfte davon hat Jura oder für das Lehramt studiert. Von den Abgeordneten der Grünen waren im letzten Bundestag 60 Prozent Lehrer, bei der SPD immerhin noch fast 40 Prozent. Wichtiger noch als die Frage eines entsprechenden Hochschulstudiums ist jedoch, daß mehr als 40 Prozent der Abgeordneten direkt aus dem öffentlichen Dienst, weitere zehn Prozent als Angestellte aus politischen und gesellschaftlichen Organisationen kommen, die zumindest staatsnah sind. Dies heißt, daß jedes zweite Bundestagsmitglied berufsmäßig dem Staat und seiner Verwaltung irgendwie verbunden ist. Was dies für die notwendige Kontrolle im Sinn von Checks and Balances bedeutet, mag man ahnen. Diesem hohen Anteil von Staatsdienern stehen nur etwa 20 Prozent an Selbständigen und Freiberuflern gegenüber.

Möglicherweise noch wichtiger für die Frage der politischen Karriere ist jedoch, daß „Abgeordneter" im Lauf der Geschichte der Bundesrepublik immer mehr zu einem Beruf wurde, den man über die Parteikarriere anstrebt und erwirbt. In dem 2002 gewählten Bundestag sind von den 36 Parlamentsneulingen unter 36 Jahren 13, die zuvor keine andere berufliche Tätigkeit als hauptamtlich eine parteipolitische Funktion ausgeübt haben: Das Parlament wird „inzüchtiger". Dies ist ein Symptom für die Professionalisierung: Die Mitarbeiter von Abgeordneten werden irgendwann selbst Abgeordnete. Es erinnert an das Verhältnis von Lehrling und Meister, wobei hier die Bedingungen der Professionalisierung andere sind als bei traditionellen Ausbildungsberufen wie zum Beispiel dem Handwerker.

Welches Qualitätsprofil muß ein Abgeordneter einerseits in seinem Selbstverständnis, andererseits in der Erwartung der Bürger haben? Braucht der Abgeordnete eher Sachwissen oder Verfahrenswissen? Ist nicht vielleicht doch der bereits erfahrene Parteimanager oder Abgeordnetenassistent besser geeignet, um in den immer notwendigen Kompromissen mehr von den Zielen seiner Partei durchzusetzen, als der in Detailfragen hochqualifizierte Fachmann? Die Konsequenz einer solchen Option ist jedoch, daß immer größere Bereiche der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, wenn sie durch Gesetze gestaltet oder reformiert werden sollen, vornehmlich durch die Parteibrille gesehen werden: Was nützt meinem eigenen Image als Politiker? Was bringt meine Partei auf der Beliebtheitsskala (wieder) nach oben? Wie kann ich den Gegner schwächen?

Partei – Lobbyismus – Karriere

Die tendenziell eindeutig auszumachende Veränderung des politischen Personals verstärkt ganz natürlich den Trend, daß Sachentscheidungen immer mehr fremdbestimmt werden. Eine der Grundfragen in diesen Tagen nach der Kompetenz der Politik könnte daher so beantwortet werden, daß das, was wir möglicherweise als Kompetenzlosigkeit wahrnehmen, vielmehr eine Politik unter dem Vorzeichen parteipolitischer Interessen ist. In der Abwägung zwischen sachnaher und parteinaher Entscheidung wird jeder Politiker die Konsequenzen der Stimmabgabe für seine Partei mitbedenken. Anderslautende Äußerungen gehören in den Bereich dessen, was unter dem Stichwort des Defizits an Glaubwürdigkeit diskutiert wird.

Als weitere Konsequenz der genannten Aspekte, der Dominanz des Öffentlichen Dienstes im Parlament und der Koinzidenz von Partei- und Politikkarriere, wird man die dadurch bedingte Wirtschaftsferne der Politik bezeichnen müssen. Wer im Wirtschaftsleben erfolgreich sein will, hat kaum eine Chance – wohl auch keine Zeit –, über die Parteileiter in das Parlament zu kommen. Die Folge davon ist, daß sich die Wirtschaft, wenn sie im Parlament nicht selbst vertreten ist, neue Formen des Lobbyismus sucht, die vor allem zur mangelnden Transparenz des Entscheidungsfindungsprozesses beitragen. Eines der wichtigsten Merkmale aktueller Politikschwächen ist die gleichzeitige berufsbedingte Wirtschaftsferne und die durch die Interessenlage beider Seiten vorgegebene Wirtschaftsnähe der Politiker. Industrie und Banken werden im Vorfeld von Entscheidungen nicht mehr nur angehört, sondern sind selbst an der Formulierung der Gesetze beteiligt. Es steht außer Frage, daß bei diesen Veränderungen, die durch einen neu organisierten Lobbyismus massiv unterstützt werden, das Gemeinwohl immer weniger berücksichtigt werden kann. Der Eindruck verstärkt sich in den letzten Jahren, daß die Dominanz der Wirtschaft, die viele Bereiche erfaßt hat, die ihr wesensfremd sind und ihr daher nicht ausgeliefert werden sollten – erwähnt seien nur Pflegebereich und Universität –, auch die Politik in einer Weise bestimmt, daß die Chance auf sachnah und gemeinwohlorientiert getroffene politische Entscheidungen abnimmt.

Eine zusätzliche Wahrnehmung, die die angedeuteten Defizite weiter verstärkt ist, daß man – in der Regel – nur über die Kanäle des Parteiensystems Politiker wird. Selektion, Nominierung und dementsprechende Verbundenheit der Kandidaten als wegbereitende Mechanismen führen bei den Personen selbst von der damit notwendigerweise verbundenen Anpassung zu einer Abhängigkeit, die Denken und Handeln der Politiker ganz natürlich fremdbestimmt werden läßt. Beim Blick auf die den politischen Prozeß bestimmenden Faktoren schaut man üblicherweise zunächst auf die Konkurrenz zwischen den Parteien. Im Hinblick auf politische Karrieren noch wichtiger ist aber die innerparteiliche Konkurrenz. Erfolg hat hier, wer protegiert wird, wer sich rechtzeitig auf den richtigen Flügel geschlagen hat – und wer sich, wenn es für den alten Hegemon schwierig wird, rechtzeitig von ihm

absetzt. In den vergangenen Jahren haben alle bundesdeutschen Parteien genügend Beispiele geliefert, daß innerparteiliche personale Konflikte zu persönlichen Verwerfungen führen können, die oft mehr als der zwischenparteiliche Konflikt zu langen, wenn nicht lebenslangen Feindschaften führen. Dies mag damit zusammenhängen, daß der zwischenparteiliche Konflikt um die bessere Sachlösung die Konkurrenz zwischen Personen selbstverständlich ist, während eben diese innerhalb der Partei bei übereinstimmender, durch Partei- und Fraktionsdisziplin eingeforderter programmatischer Ausrichtung um so heftiger wird. Dem Wort vom „Parteifreund" eignet wohl auch deswegen etwas Bedrohliches, weil es der Verschleierung der heftigsten Kämpfe um die Parteikarriere dient.

Nimmt man zu diesen psychologischen Aspekten noch die harten Zahlen hinzu, so wird schnell deutlich, daß die Rekrutierung des politischen Personals einer der großen Schwachpunkte des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland ist. Geht man davon aus, daß es derzeit in der Bundesrepublik – mit abnehmender Tendenz – etwa 1,7 Millionen Mitglieder in politischen Parteien gibt und daß innerhalb dieser etwa 2,8 Prozent der Bevölkerung wiederum nur ein Bruchteil als Delegierte oder in ähnlichen Formen an der Aufstellung von Kandidaten beteiligt ist, so folgt daraus, daß das politische Personal von etwa einem Tausendstel der Bevölkerung ausgewählt wird. Wer mag da der überkommenen Ideologie noch Glauben schenken, daß es sich bei dieser geringen Anzahl von „Auserwählten" ausgerechnet um die „Besten" unseres Volkes handelt, die im Sinn des Gemeinwohls zukunftsweisende Entscheidungen zu treffen vermögen?

Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, daß sich durch die oben gezeigten Mechanismen aus dieser kleinen Gruppe der Vorauswählenden diejenigen als Politiker durchsetzen, die sich einerseits in Abhängigkeit von der Partei, andererseits in enger Verbindung mit der wirtschaftlichen Klasse in der Abwägung von Gemeinwohl- und eigener Erfolgsorientierung eher für letztere entscheiden? Immer mehr unterliegen die Politiker den Informationszwängen durch die Wirtschaft, die ihre Interessen in immer subtileren Formen der Korruption durchzusetzen versteht. Geht man davon aus, daß es einem Politiker um Macht und Anerkennung – auch seiner Leistung – geht, so erreicht er dies nicht zuletzt durch die quasi öffentliche Kommunikation mit den mächtig erscheinenden Wirtschaftsführern, mit denen man sich im In- und Ausland gerne sehen läßt. Freilich schmeichelt es dem Politiker nur solange, mit Ron Sommer oder anderen gesehen zu werden, bis diese ihr Unvermögen zu zukunftsweisender Wirtschafts- oder Unternehmenspolitik nachgewiesen haben. Imagefördernd ist es, mit denjenigen gesehen zu werden, die eben „top" sind. Sobald eine dieser Figuren vom wirtschaftlich-politischen Spielfeld verschwindet, ändert sich das Kommunikationsverhalten schlagartig. Auch diese Form von situationsabhängiger Kommunikation als Grundlage einer politischen Willensbildung ist in einer Weise sachfremd bestimmt, daß dies unmittelbar zu dem beiträgt, was in der Bevölkerung als schlechte Politik wahrgenommen wird.

Es wird deutlich, daß die Kritik an Rekrutierung und Karriereverlauf von Politikern auf zentrale Aspekte des Parteiensystems verweist, das seinerseits durch Regierungs- und Wahlsystem mitbedingt wird. Vor allem aber werden die hier skizzierten Mißstände befördert und unterstützt durch die Überhöhung der Idee der politischen Repräsentation. Seit langem gehört die Kritik am Parteiensystem vor allem unter dem Schlagwort des Parteienstaats zu den Standardthemen der Politikwissenschaft. Gemeint ist damit die krakenhafte Ausdehnung des Parteieinflusses vor allem auf personalpolitische Entscheidungen, die eben durch die parteipolitischen Vorgaben wenig befördert, häufig verschlechtert werden. Fachliteratur und Stammtische sind sich an diesem Punkt einig, daß die Parteien ihrer genuinen Aufgabe der Auswahl des politischen Personals nicht in einer Weise gerecht werden, daß die durch diese Prozesse gefundenen Politiker „gute Politik" machen. Der Fraktionszwang erscheint hier wie der Gipfel eines Eisbergs, dessen Zwangsmechanismen jedoch weit unterhalb der allgemein sichtbaren Vorgänge, das heißt unter der Wasseroberfläche beginnen und wirksam werden.

Dieser Beitrag will nicht einstimmen in die verbreiteten Klagen über die Parteien, die nicht nur die Traditionsparteien für überholt halten, weil das „C" für christlich und das „S" für sozial aufgrund der gesellschaftlichen und beruflichen Umstrukturierungen Sinn und Legitimation verloren hätten und somit im Hinblick auf die Bezeichnung von Parteien irrelevant geworden seien. Hier soll auch nicht im erfolgreichen Parteipolitiker allein der angepaßte Ehrgeizling gesehen werden, der nur um des eigenen Machtvorteils willen (fast) jede Form der Durchsetzung nutzt. Es sei daran erinnert, daß Alexis de Tocqueville feststellte: „Bedeutende Männer werden selten in öffentliche Ämter gewählt." Notwendig ist der realistische Blick auf Bedingungen von Personalrekrutierung und Karriereplanung, um so Charaktermerkmale benennen zu können, die einer politischen Laufbahn besonders zuträglich sind. Daß es sich dabei kaum um Merkmale wie Rücksichtnahme, Altruismus oder besondere Nachdenklichkeit handeln kann, ist fast zwangsläufig.

Professionalisierung der Politik

Als eine der Bedingungen, die für die Realität und/oder den Anschein von schlechter Politik mitverantwortlich sind, gilt deren Professionalisierung. Für die Charakterisierung der Professionalisierung mag ein Blick in die Geschichte hilfreich sein. Der Fürst kam durch Geburt ans Regieren und begründete die Legitimation seiner Herrschaft durch Gottesgnadentum. Mit seiner Kompetenz, seinen Kenntnissen oder seinem Charakter hatten weder der Machterwerb noch die Legitimation zu tun. Amt und Person waren zwar eng verbunden, im Hinblick auf Erwerb und Legitimation jedoch getrennt. Dies führte dazu, daß es gerade in der Zeit des Absolutismus eine intensive Literatur zur Erziehung der Fürsten gab. Mit ihr sollte erreicht

werden, daß der Fürst seine Aufgaben in guter Weise – gottgefällig und menschenfreundlich – wahrnehmen konnte. Der demokratische Politiker dagegen kommt in das Amt durch eine Wahl, die die Grundlage seiner Legitimation ist. Amt und Person verschmelzen also: Man wird nicht zum Politiker erzogen, sondern als Politiker in das Amt gewählt. Erhard Eppler hat dazu einmal bemerkt: „Politiker sind keine besseren Menschen, aber sie dürfen privat nicht dementieren, was sie politisch vertreten und als moralischen Maßstab anlegen."

Zu diesem Aspekt, daß der Politiker als der Bessere gewählt ist, kommt nun jedoch die spezifische demokratische Bedingung der Politik hinzu, daß die Chance politischer Partizipation eine allgemeine ist, also eigentlich jeder gewählt werden könne. Gerechtfertigt ist die Wahl des Politikers in der Demokratie demnach nur, wenn er für das Amt, in das er gewählt werden soll, tatsächlich der Geeignetere ist. Damit wird ein Grunddilemma demokratischer Politik benannt: Der zur Wahl anstehende Kandidat muß sich permanent als kompetent, bürgernah, moralisch integer, auf jeden Fall jedoch als der gegenüber seinem zunächst inner- und dann zwischenparteilichen Gegner Überlegene vorstellen. Daß dies möglicherweise der Beginn einer charakterlichen Deformation ist, die daraus rührt, daß man sich selbst permanent als den Besseren darstellen muß, hat Tilmann Moser einmal angedeutet. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß es notwendigerweise zu sachlich schlechteren Leistungen führen muß, weil die Frage, wie man Politik macht, wiederum nicht von der Sache her, sondern davon bestimmt wird, daß man der Bessere sein will.

Der Bürger, der sich für einen Politiker entschieden hat, hält den Gewählten in der Regel für den Besseren – sonst hätte er ihn nicht gewählt. Das schwingt auch noch im populären Wort vom kleineren Übel mit. Um so gravierender ist dann die Enttäuschung, wenn sich bald danach herausstellt, daß der von ihm Gewählte gar nicht der Bessere ist, sondern daß auch er anstehende Probleme nicht lösen kann. Der Umschwung in den Meinungsumfragen, hängt daher nicht (immer) damit zusammen, daß man anderen Parteien eine höhere Problemlösungskompetenz zutraut, sondern rührt aus der Enttäuschung darüber, daß man dem vermeintlich Falschen die Stimme gegeben hat. Die eingangs erwähnten Zahlen, wonach mehr als die Hälfte der bundesrepublikanischen Bevölkerung keiner Partei mehr zutraut, die anstehenden Probleme lösen zu können, ist eben hierfür symptomatisch.

Einschränkung politischer Partizipation

Auf der anderen Seite verhält sich der Politiker nun eben so, wie er annimmt, daß die Wähler erwarten, daß er sich zu verhalten habe. Wiederum wird hier im Hinblick auf die Schwächen des Personals ein genuiner Defekt der Demokratie deutlich. Nicht nur die interne Parteiauswahl, sondern auch der Wahlwunsch, vor allem

auch der Wunsch der Politiker, wiedergewählt zu werden, erschweren autonome und sachgerechte Entscheidungen. Dies wird verstärkt durch eine Form der Professionalisierung, innerhalb deren die berühmte Frage von Max Weber, für oder von der Politik zu leben, immer deutlicher dahingehend entschieden wird, daß man von der Politik lebt. Dies hat zur Folge, daß eine dementsprechende berufliche Sicherheit angestrebt wird. Daraus ergibt sich ein Circulus vitiosus, den Jens Borchert beschrieben hat: Der Wunsch des gewählten Politikers, im Sinn der Professionalisierung seine berufliche Position abzusichern, führt dazu, daß er die Möglichkeiten seiner Abwahl, d.h. der politischen Partizipation vermindert.

Daraus entsteht jedoch in der Regel eine wachsende Unzufriedenheit der Bürger, die gerade im Lauf der letzten Jahrzehnte ihre Partizipationswünsche und -optionen verstärkt formuliert haben. Aus dieser wachsenden Kritik des Wahlbürgers entsteht für den Amtsträger eine neue Unsicherheit im Hinblick auf die Wiederwahl, was nun erneut dazu führt, daß Partizipationsinstrumente eingeschränkt werden. Der Kreis schließt sich. Borchert hat deutlich gemacht, daß Professionalisierung einerseits notwendig ist, aber andererseits ebenso zwangsläufig zu schlechterer Politik führt. Daher auch der eindrückliche Untertitel seines Buches „Die Professionalisierung der Politik – Zur Notwendigkeit eines Ärgernisses".

Die Chancen, Partizipationsmöglichkeiten zu reduzieren, werden von den Politikern als immer mehr geschlossenere politische Klasse parteiübergreifend genutzt. Das Abwehrverhalten gegenüber mehr direkter Demokratie sowohl bei Sach- wie bei Personalentscheidungen ist dafür symptomatisch. Dazu gehören jedoch auch die Mechanismen der Kandidatenaufstellung und diejenigen zur Sicherung einer möglichst häufigen Wiederwahl. Diese Mechanismen erhalten eine weitere, eine mediale Verstärkung dadurch, daß vor allem die elektronischen Medien auf der einen Seite zu einer Personalisierung der Politik führen, während andererseits die Chancen der Bürger auf Partizipation an Personalentscheidungen immer mehr abnehmen: Der selbstbewußter werdende Bürger hat immer weniger Chancen auf effektive Teilhabe an den ihn betreffenden Entscheidungen. Möglicherweise ist dies einer der entscheidenden Gründe für die Wahrnehmung von schlechter Politik.

Qualifikation und Leistung

Das Problem der Professionalisierung der Politik beginnt schon damit, daß es für diese Profession eben keine spezifische Qualifikation gibt. Während beim Schreiner der Weg vom Lehrling über den Gesellen zum Meister so vorgegeben ist, daß im Endeffekt die gute Qualität der Arbeit über Erfolg oder Nichterfolg entscheidet, gibt es für den Politiker nicht nur keine spezifische Berufsqualifikation, sondern es gibt auch keinen direkten Leistungsnachweis. Der „politische Nachwuchs" wird eher zum Konkurrenten als zum erwünschten Nachfolger. Die oft genannten 70

Stunden Arbeit in der Woche sind als solche keine Leistung, zumal sie mit einem hohen Potential an persönlicher Beachtung das Ego des Politikers eher stärken.

Die Unterschiede zu anderen Professionen werden noch deutlicher durch die fehlenden Sanktionsmöglichkeiten – den Handwerker kann man leichter wechseln –, oder durch das im Wortsinn „unvergleichliche" Gehalt des Politikers. Für die einen ist es zu hoch gegenüber dem Durchschnittsverdiener, für die anderen zu niedrig gegenüber den Spitzenverdienern, weil die Politiker doch eigentlich die Besseren wären. Man darf annehmen, daß sich gerade in der Diskussion über die angemessene Höhe der Diäten die Frage der Professionalisierung und der damit verbundenen Schwächen der Politik in besonderer Weise zeigen. Die Spezifika der Bezahlung der Politiker stellen für viele einen Anreiz dar, in die Politik hineinzukommen. Sie stellen jedoch aufgrund der Gleichheit der Bezüge und vor allem der fehlenden Leistungsorientierung keinen Anreiz dar, besonders gute Politik zu liefern. Es gibt jedoch dafür kein idealtypisches Patentrezept, da jede Leistung eines Politikers schlecht gemacht wird, solange er an der Regierung ist; und wie ließe sich die Leistung der Opposition messen, am Verhindern von Reformen, Stürzen der Regierung oder doch eher konstruktiver Zusammenarbeit mit dieser? Für die öffentliche Meinung ist das wohl größte Ärgernis der Politikerbezahlung die Selbstbestimmung der Diäten – populistisch übersetzt: die „Selbstbedingung".

Bemerkenswert ist, daß bei allem Ärger der Bürger über den Politiker – überdurchschnittlich bezahlt, leistungsunabhängig, selbstdefiniert und aus Steuern finanziert – der eigene Politiker zu Hause, der Abgeordnete im Wahlkreis durchaus gerne gesehen, zu Veranstaltungen eingeladen und entsprechend honoriert wird. Verschwindet der Abgeordnete des eigenen Wahlkreises jedoch wieder nach Berlin, so wirken dort die Mechanismen der Gruppenkohäsion, die sich innerhalb der politischen Klasse verstärken. Hier wird symptomatisch nochmals eine eigenartige Diskrepanz deutlich: Auf der einen Seite versucht der Politiker auf jeden Fall in seiner Profession zu bleiben, auf der anderen Seite scheuen sich viele von ihnen, bei der Berufsangabe einfach „Politiker" zu sagen. Dahinter taucht wohl das von Borchert so definierte Dilemma auf: Er bleibt nur Professioneller, wenn er die Regeln der Demokratie, die seine Profession notwendig macht, außer Kraft setzt.

Das Image des „schlechten Politikers" ist jedoch wohl auch eine Folge genuiner und nicht auflösbarer Spannungen, denen die Politik in der Demokratie ausgesetzt ist. Als erstes steht hier die Spannung zwischen Macht und Gemeinwohl oder, etwas populärer gesagt, zwischen Politik als „dreckigem Geschäft" und Idealisierung. Man kann davon ausgehen, daß jeder, der in die Politik geht, dies mit dem Wunsch tut, dort etwas von dem zu verwirklichen, was ihm richtig oder zumindest besser als das Gegebene erscheint. Für den damit benannten Gestaltungswillen ist es jedoch notwendig, daß eine bestimmte Macht gegeben ist. Der Anspruch, das Gemeinwohl oder wenigstens für viele das Bessere zu verwirklichen, und die Notwendigkeit, dazu die notwendige Macht zu haben und diese auch in Konkurrenz

und im politischen Kampf einzusetzen, vermittelt den Eindruck von schlechter Politik, weil eben Anspruch und Realität weit auseinanderfallen bzw. gar nicht zusammen kommen können. In der demokratischen Gemengelage von begrenzter Macht, Konkurrenz und widerstreitenden Interessen wird sich in der Regel allenfalls die vergleichsweise etwas bessere Lösung durchsetzen lassen: Konfrontiert der Bürger diese mit den hehren Ansprüchen der Wahlslogans, sind Ärger und Enttäuschung ebenso notwendig wie systembedingt.

Die zweite Spannung ergibt sich aus den Bindungen des Politikers einerseits an seine Partei und andererseits an seine Funktionen innerhalb des Parlaments. Wer wird zum Abweichler: derjenige, der am Grundsatzprogramm seiner Partei festhält, oder derjenige, der entgegen den Grundsätzen die Stabilisierung der Regierung durch sein Stimmverhalten ermöglicht? Auch diese Spannung ist nicht aufhebbar. Das Problem wird jedoch dadurch verschärft, daß die Konsequenzen der nicht auflösbaren Spannung als Scheitern, als Schwäche, als Niederlage interpretiert, verstanden und vom politischen Gegner ausgenutzt werden. In der Folge davon, daß Politik mehr als Kampf denn als Konkurrenz um das Bessere gesehen wird, kommt insbesondere die Opposition in eine schwierige Position. Will sie vorrangig die Regierung zu Fall bringen oder will sie eher das Bessere durchsetzen? Bisweilen fallen die beiden Optionen weit auseinander.

Eine dritte Spannung ergibt sich für den Abgeordneten durch seine unterschiedlichen Anbindungen einerseits an das Parlament und andererseits an seinen Wahlkreis, an die Spannung zwischen „Raumschiff und Basis". Seine Angst, daß seine Wiederwahl von beiden Seiten aus gefährdet werden könnte, führt zu einer Doppelgesichtigkeit, die dann häufig als Doppelzüngigkeit wahrgenommen wird. Wenn bei sogenannten „Abweichlern" der Fraktionsvorsitzende damit droht, daß damit bei der nächsten Wahl eine Aufstellung als Kandidat gefährdet werden könnte, ergeben sich Abhängigkeiten, die man bei der Erklärung des Stimmverhaltens im Wahlkreis kaum wieder wird ausgleichen können.

Auseinandersetzung um den besseren Weg

Wie kann man mit diesen Defiziten im politischen System, insbesondere innerhalb des Parteiensystems im Hinblick auf Rekrutierungs- und Karrieremechanismen der Politiker umgehen? Es gibt dafür kein Rezept – die Demokratie lebt von der Auseinandersetzung um den besseren Weg. In der Literatur von Werner J. Patzelt über Klaus von Beyme bis Jens Borchert finden sich als Standardvorschläge folgende acht Themen: Wahlsystemreform, Direktwahl der Exekutive, Amtszeitbeschränkung, weniger Fraktionszwang, Reform der Parteifinanzierung, Korruptionsbekämpfung, Aufbau eines Systems von Vorwahlen, direkte Demokratie bei Sachentscheidungen.

Hier seien nur drei Aspekte im Hinblick auf mögliche Verbesserungen umrissen: Möglicherweise würde eine Reform des Wahlsystems tatsächlich ein anderes Verhältnis zwischen Bürgern und wahrgenommener Politik begründen können. Es gilt, Abschied zu nehmen von der nie der Realität entsprechenden Idee eines einheitlichen Typus von Bundestagsabgeordneten. Bedenkt man, daß es heute bereits drei Möglichkeiten der Kandidatur gibt (aufgestellt im Wahlkreis, auf der Liste und im Wahlkreis und auf der Liste) und dementsprechend auch vier Wege, um ins Parlament zu kommen (über Wahlkreise, über Liste, bei Doppelkandidatur auf dem einen oder anderen Weg), so könnte eine Reform des Wahlsystems deutlich machen, daß die Abgeordneten im Sinn der oben skizzierten Spannungen auch unterschiedliche Basen der Legitimation haben.

Ein Wahlsystem, mit dem die Abgeordneten zur Hälfte, d.h. mit der Erststimme allein im Wahlkreis, und mit der Zweitstimme über eine Liste gewählt würden – zu denken ist, was schon Konrad Adenauer mit guten Gründen forderte, an eine Bundesliste –, würde diese Spannung sichtbar machen. Eine solche Reform hätte mehrere Vorteile: Zum einen würde die Legitimation der Wahlkreiskandidaten und damit auch deren Bindung und Verantwortung gegenüber dem Wähler evident, spürbar und im Fall einer neuen Wahl auch effektiver werden. Die Zweitstimme, abgegeben für eine Bundesliste, würde einen Typus von Abgeordneten ermöglichen, der für die bundespolitischen Aufgaben gezielter und ohne Rücksicht auf Quoten innerhalb der einzelnen Bundesländer ausgewählt werden könnte. Zudem würde das Ärgernis des Fraktionszwangs mit der dann für die Hälfte der Abgeordneten nicht mehr so einfachen Drohung der Kandidaturverhinderung entschärft. Schließlich wäre dies durch die klare Kompetenzabgrenzung der Bundespolitik von landespolitischen Quotenzwängen ein Beitrag zu der derzeit von vielen Seiten eingeforderten Reform des bundesdeutschen Föderalismus. Die Spannungen, die gegenwärtig der einzelne Abgeordnete in sich austragen muß, würden angesichts von Abgeordneten mit unterschiedlicher Legitimation im Parlament zu realistischeren Strukturen, d.h. zu besserer Politik führen.

Die zweite Option, nicht originell, aber dennoch schwer durchsetzbar, ist diejenige nach mehr direkter Demokratie als Ergänzung der repräsentativen Demokratie. Vor allem angesichts des Prozesses der europäischen Einigung ist es auf Dauer nicht einzusehen, weshalb im einen Land mehr und im anderen weniger direkte Demokratie zulässig oder dem Gemeinwohl förderlich sein sollte. Die vornehmen Erklärungen, daß dies mit politischer Kultur zu tun habe, oder die noch peinlicheren Versuche, direktdemokratische Elemente als Gefährdung der Demokratie wegen der Verführbarkeit der Bürger hinzustellen, sollten, um mit dem ehemaligen Bundespräsidenten Roman Herzog zu sprechen, im geistigen Papierkorb landen. Möglicherweise wäre es ein Beitrag zur Ausbildung einer gemeinsamen europäischen Kultur, wenn neben einer Vereinheitlichung des Wahlsystems zum europäischen Parlament auch die direktdemokratischen Partizipationsformen angegli-

chen würden. Möglicherweise hat jedoch die sogenannte politische Klasse genau davor Angst, daß durch direkte Demokratie schon und auch bei Sachentscheidungen die Möglichkeiten der Niederlage und des Machtverlustes größer würden.

Einen dritten Aspekt, der in der Literatur wenig erörtert wird, ist die Option, daß auch auf Bundes- und Landesebene Modelle, die in den Kommunen praktiziert werden, durchaus dem demokratischen Prozeß förderlich sein könnten. Insgesamt läßt sich sagen, daß sich die Direktwahl der Bürgermeister bewährt hat – bis dorthin, daß unfähige oder korrupte Amtsinhaber relativ schnell abgesetzt werden können. Die Direktwahl der Bürger- und Oberbürgermeister hat in vielen Kommunen zu Amtsträgern mit größerer persönlicher Freiheit und einem Selbstbewußtsein geführt, so daß sie sich in ihren Entscheidungen häufig mehr am Willen der Bürger und an der Notwendigkeit der Sache als an den Wünschen der Parteien orientieren. Die Loyalität gegenüber dem Bürger wird wichtiger als die gegenüber der Partei. Aufgestellt werden zwar die meisten Kandidaten immer noch von den Parteien, aber auch andere haben, wie man aus vielen Beispielen weiß, ihre reelle Chance. Dieses Modell ließe sich eben auf die Wahl der Wahlkreiskandidaten mit der Erststimme für den Bundestag übertragen.

Auch die Form des politischen Prozesses, der in den Kommunen oft zu einer Entscheidungsfindung führt, in der durchaus taktisch, über Parteigrenzen hinweg Koalitionen gebildet werden, wäre eine der Optionen, die auf andere Ebenen des politischen Systems übertragbar sein könnte, ohne daß dabei gleich das Schreckbild einer großen Koalition auftauchen müßte. Vor allem aber die direkte Abwählbarkeit eines Amtsträgers als Vehikel zur Schaffung von mehr Glaubwürdigkeit könnte bei der Neugestaltung des Zusammenspiels politischer Institutionen und Legitimationswegen als Orientierung dienen. Manche erinnern sich noch an den Satz aus der römischen Zeit der Diktatur: „Oderint, dum metuant" – „Sollen sie mich doch hassen, solange sie mich nur fürchten". Es wäre verhängnisvoll für die Zukunft demokratischer Staaten, wenn sich angesichts der Rekrutierungs- und Karrieremuster der Politiker nach einem Satz leben wollten: „Mögen die Bürger doch denken was sie wollen, Hauptsache sie wählen mich wieder."

LITERATUR

J. Borchert, Die Professionalisierung der Politik (Frankfurt 2003); M. Hartmann, Der Mythos von den Leistungseliten, Spitzenkarrieren u. soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz u. Wissenschaft (Frankfurt 2002); W. Klages, Republik in guten Händen? Leistungsschwächen des politischen Personals in Deutschland (Würzburg 2001); Ph. Zeschmann, Wege aus der Politiker- u. Parteienverdrossenheit – Demokratie für eine Zivilgesellschaft (Sinzheim 2000); R. Stolle, Ambitus et invidia. Römische Politiker im Spannungsfeld zwischen persönlichem Ehrgeiz u. Forderungen der Standesloyalität 200–133 v. Chr. (Frankfurt 1999).

Christian Kummer SJ

Zweifel an der Totipotenz

Zur Diskussion eines vom deutschen Embryonenschutz überforderten Begriffs

Kann man von einem Embryo sagen, er sei totipotent, das heißt der Anlage nach fähig, das Organismusganze hervorzubringen, wenn er dazu auf die Hilfe eines weiteren Organismus, für gewöhnlich den der Mutter, angewiesen ist? Kann man eine durch Kerntransplantation geklonte Eizelle totipotent nennen, wenn in ihr maßgebliche Entwicklungsgene blockiert sind? Dürfen in embryonalen Stammzellkulturen auftretende Keimbahnzellen totipotent genannt werden, nur weil sie sich bisweilen spontan mit Follikelzellen umgeben und sich diese Eibläschen gelegentlich sogar zu Blastozysten weiterentwickeln? Das sind Fragen, alte und neue, mit denen sich der Gesetzgeber bzw. die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Ethik und Recht der modernen Medizin" abgeben muß, weil das deutsche Embryonenschutzgesetz auf dem Begriff der Totipotenz basiert: Embryo im Sinn des Gesetzes ist neben der befruchteten Eizelle jede davon abgeleitete *totipotente* Zelle, die sich zu einem menschlichen Individuum zu entwickeln vermag, heißt es sinngemäß in Paragraph 8 dieses Gesetzes. Der genaue Wortlaut ist etwas differenzierter, was im Verlauf unserer Erörterung noch einmal aufzugreifen sein wird. Die Frage ist, ob der Begriff der Totipotenz überhaupt als Kriterium für den embryonalen Status taugt und ob dieses präzis genug ist, um strafrechtliche Bestimmungen daran zu knüpfen, wie unser Embryonenschutzgesetz das tut.

Der Totipotenzbegriff der klassischen Entwicklungsbiologie

Zunächst ist festzuhalten, daß Totipotenz ein Begriff der experimentellen Embryologie ist, nicht eine ontologische Wesensbestimmung des Embryos. Er bietet keine Kriterien, ab wann eine Eizelle als Keimform des Embryos zu gelten hat, sondern setzt dies einfach voraus und fragt, welcher Teil einer solchen, sich entwickelnden Eizelle noch das Ganze des Organismus hervorzubringen vermag. Das hat seine Ursache schlicht darin, daß die Modellorganismen, die zur Lösung dieser Fragestellung verwendet wurden (Frosch, Seeigel), durchwegs solche mit fertig ausgebildeten Eiern waren, die sich nach Ablage ins Wasser von allein weiter entwickeln konnten und deshalb eine leichte experimentelle Manipulation gestatteten.

Vor diesem Hintergrund ist die klassische Totipotenz-Definition des Gründer-

vaters der experimentellen Entwicklungsmechanik Wilhelm Roux (1850–1924) zu lesen:

„Totipotenz ist das dem einer ganzen Eizelle gleichende Gestaltungsvermögen eines leicht oder erst sehr wenig spezifizierten Keimteiles, zum Beispiel einer Furchungszelle." [1]

Es geht hier also um einen Vergleich des Entwicklungsverhaltens zwischen Eizelle und einem ihrer Teile, in die sie sich während der frühen Keimesentwicklung (Furchung) aufspaltet, und dieser Vergleich wird vom Endpunkt der Entwicklung her beurteilt: Führt der betreffende Teil zu einem ebenso vollständigen Organismus wie die Eizelle selbst, dann ist er totipotent, das heißt im Entwicklungsverhalten der ganzen Eizelle noch gleichwertig (homolog). Wie sich diese „Fähigkeit für das Ganze" – wie man die lateinische Wortschöpfung „Totipotenz" wörtlich übersetzen könnte – realisiert, ob allein aus der befruchteten Eizelle oder mittels zusätzlicher determinierender Faktoren aus der Umgebung, darüber sagt dieser Vergleich nichts. Er ist offen für die eine wie die andere Möglichkeit. Kurz: Totipotenz und embryonales Entwicklungspotential sind keine synonymen Begriffe, auch wenn sie tatsächlich bei vielen Organismen deckungsgleich verwendet werden können.

Weiter zeigt uns die Definition Roux', daß Totipotenz nicht nur ein relativer, sondern auch ein regulativer Begriff ist. Relativ ist er, weil er in bezug auf das Entwicklungsvermögen der Eizelle gebildet ist und darum nicht mehr über das Entwicklungsvermögen ihrer Teile aussagt, als an der Eizelle selbst abzulesen ist. Regulativ ist er hinsichtlich der Funktion der Teile in bezug auf das Ganze des Organismus. Eine Furchungszelle kann sich ja erst dann als totipotent erweisen, wenn sie aus dem Keimganzen herausgelöst worden ist und selbständig, wie eine Eizelle zweiten Grades, die Entwicklung wieder von vorn beginnt. Solange dieselbe Zelle im Zusammenhang des Keimganzen verbleibt, wird ihre Totipotenz eingeschränkt entsprechend dem Anteil, den sie für dieses Keimganze beizutragen hat. Isoliert wird die Einschränkung des Entwicklungsumfangs wieder aufgehoben und die Totipotenz auf den Ausgangswert der Eizelle zurückgefahren, während gleichzeitig die im Keim verbliebenen Furchungszellen einen Zuwachs an Entwicklungspotential erfahren, der den abgetrennten Keimteil gerade wieder ausgleicht. Als „harmonisch-äquipotentielles System" hat Hans Driesch (1867–1941) diese Entwicklungsstrategie bezeichnet: In jedem Element des Gesamtsystems, das heißt in jeder Furchungszelle, steckt dasselbe Entwicklungsvermögen, dessen tatsächliche Reichweite aber harmonisch auf das Systemganze abgestimmt ist.

Mit dieser regulatorischen Konnotation verweist der Totipotenzbegriff auf eine Auffassung von Entwicklung, die klassisch als Epigenese bezeichnet wird. Epigenetische Entwicklung bedeutet, daß die Strukturen, in die sich der Organismus zunehmend differenziert, nicht schon alle der Anlage nach im Ei anzutreffen sind, sondern sukzessive Neubildungen darstellen. Genau das sollten die Totipotenz-Experimente beweisen. Wenn man zum Beispiel einem vierzelligen Froschkeim eine

Furchungszelle entnimmt und sowohl aus dieser ein ganzer Frosch werden kann als auch aus dem verbliebenen dreizelligen Rest, dann zeigt dies doch, daß die Eizelle selbst noch keinen Anlageplan enthält, der durch ein derartiges Teilungsexperiment gestört werden könnte, sondern daß sie das Ganze der Organisation in einer lediglich intentionalen Weise enthält, welche die genannten Regulationsvorgänge erlaubt. Wenn darum eine Zelle als totipotent qualifiziert ist, heißt das zwar, daß sie in der Lage ist, das Ganze des Organismus hervorzubringen, aber nicht, daß sie dieses Organismusganze schon der Form nach enthalten muß. Ein solcher Präformismus ist durch den Totipotenzbegriff nicht gedeckt.

Das bleibt zu bedenken, wenn man, wie das Embryonenschutzgesetz, die Totipotenz zur Grundlage für die Schutzwürdigkeit einer embryonalen Zelle bzw. bereits der Eizelle zu machen versucht. Daß aus einer solchen Zelle ein personaler Mensch wird, beinhaltet nicht ohne weiteres, daß dieser personale Mensch der Form nach schon in der totipotenten Zelle vorhanden sein muß und diese darum ebenfalls personale Achtung verdient. Intentionale Potenz ist nicht schon reale Potenz, um es auf eine aristotelisch konzipierte Formel zu bringen. Der Schluß, daß die Eizelle „schon alles hat" (das vollständige Entwicklungspotential), weil „alles aus ihr wird" (sie totipotent ist), ist also nicht erlaubt.

Ein drittes Element in Roux' Definition verdient noch besondere Erwähnung: Roux bemerkt, daß es auch andere totipotenzartige Regulationsphänomene gibt, die nicht als Rückkehr einer Einzelzelle zur Ei-Ganzheit gedeutet werden dürfen, sondern als sekundäre Reaktionen eines schon weiter entwickelten Keimes auf – künstliche oder natürliche – Störungen seines ursprünglichen Entwicklungsverlaufs aufzufassen sind. Roux rechnete dazu vor allem Phänomene der „Postgeneration", das heißt der nachträglichen Wiederherstellung der fehlenden Teile eines infolge Eiplasma-Verlusts entstandenen unvollständigen Embryos[2]. Es ist offensichtlich, daß das Auftreten solcher „Halbembryonen" nicht dem Idealfall von Regulationseiern entspricht, sondern darauf hinweist, daß hier sehr wohl Anlagen („Determinanten") mosaikartig im Eiplasma präformiert sind, deren teilweiser Verlust zu einem entsprechenden Ausfall an Organisation führt. Man könnte sich das so vorstellen, daß die verbliebene Anlagenhälfte die Regeneration der verlorengegangenen steuert, so wie sich ein komplettes Gesicht aus der spiegelbildlichen Ergänzung einer Hälfte gewinnen läßt. Das wäre dann keine epigenetische Selbstorganisation, sondern Restauration anhand einer bestehenden Formvorgabe, was keine zelluläre Totipotenz erfordert. Indes sind die tatsächlichen Verhältnisse komplizierter als dieses theoretische Bild und zudem in ihren molekularen Mechanismen noch wenig durchschaut. Immerhin weiß man, daß selbst bei erwachsenen Tieren die Regeneration von abgetrennten Körperteilen oder Gliedmaßen, so weit sie überhaupt möglich ist, über eine Phase der Entdifferenzierung von Zellen aus der Randzone der Verwundung bzw. die Bereitstellung undifferenzierter Stammzellen verläuft. Regeneration erscheint damit als epigenetisch-präformativer Mischvorgang: ein

Organisationsprozeß, der sich an Ordnungsvorgaben des vorhandenen Körpers orientiert, innerhalb dieser Grenzen aber echte epigenetische Strukturbildung zeigt.

Wie „totipotent" sind embryonale Stammzellen?

Ob man derartige Regenerationsphänomene heute noch als „sekundäre Totipotenz" bezeichnen sollte, wie Roux es tut, sei dahingestellt. Wichtig ist, daß es sich hier um sekundäre Effekte aus der Interaktion einer Mehrzahl von Zellen handelt, die dem ursprünglichen Totipotenz-Stadium bereits entwachsen sind und auch im Verlauf der Redifferenzierung mehr oder weniger deutlich vom normalen Fortgang der Keimesentwicklung abweichen. Damit könnte die Unterscheidung von primärer und sekundärer (vielleicht besser: von eigentlicher und uneigentlicher) Totipotenz hilfreich sein, das von dem Essener Anatomen Hans-Werner Denker seit Jahren erhobene Cave gegenüber der Forschung an embryonalen Stammzellen[3] richtig einzuordnen. Ausgehend von Befunden James A. Thomsons, der schon 1996 vom gelegentlichen Auftreten embryonaler Organisationsstrukturen (Amnion, Dottersack, beginnender Primitivstreifen) in Stammzellkulturen des Weißbüscheläffchens berichtete[4], kommt Denker zu der Überzeugung, solche Strukturbildungen als Fortdauer der Eizell-Totipotenz in den embryonalen Stammzellen zu deuten. Nicht, daß er die einzelne embryonale Stammzelle noch als totipotent bezeichnen möchte, wohl aber, daß ein Verband solcher Zellen unter bestimmten Bedingungen noch die Fähigkeit habe, eine totipotente Weiterentwicklung einzuleiten.

Nun weiß auch Denker, daß das Verbringen einer Mehrzahl von Stammzellen auf die Uterus-Schleimhaut zu keiner Implantation führt, weil die dafür notwendigen Trophoblastzellen fehlen, welche die Blastozyste umgeben und den Implantationsprozeß in Gang setzen. Er weist aber auf Experimente von Andras Nagy hin, der komplette Mäuse aus kultivierten embryonalen Stammzellen gewonnen hat, indem er sie mit Trophoblastzellen früher Embryonen zusammengepackt und diesen „Sandwich" zur erfolgreichen Implantation brachte[5]. Mit dem Hinweis, daß Trophoblastzellen auch innerhalb von Stammzellkulturen auftreten können[6], hält Denker Embryonenbildung aus Stammzellkulturen für zumindest möglich.

Zugegebenermaßen sind die erwähnten Befunde zunächst so beeindruckend, daß man geneigt ist, sich der Interpretation Denkers anzuschließen, wie ich das in einer früheren Publikation bis zu einem gewissen Grad auch getan habe[7]. Inzwischen lassen die noch immer ausstehende Reproduktion der Befunde Thomsons und der Hinblick auf Roux' Terminologie Zweifel an Denkers Meinung aufkommen. Sind die geschilderten embryonalen Strukturbildungen in den Stammzellkulturen von *Callithrix* nicht typische Beispiele für das, was Roux als sekundäre Totipotenz einstuft – vielzellige Interaktionseffekte infolge einer Störung des ursprünglichen Entwicklungsablaufs?

Eine solche liegt zweifellos vor, wenn man die innere Zellmasse aus der Trophoblasten-Umhüllung der Blastozyste entnimmt und auf einem Nährmedium „expandiert", das heißt zu unentwegter Vermehrung anregt. Erst wenn die Kulturen überaltert waren, also die dicht gedrängten Stammzellen infolge der Beengung durch das Kulturgefäß sich nicht mehr weiter ausbreiten konnten, setzte in wenigen Fällen die Bildung der berichteten hoch organisierten „Embryoidkörper" ein – eine atypische Entwicklung gewiß, die weit eher als außergewöhnlicher Synergieeffekt einzelner, in den Stammzellen präsenter morphogenetischer Potenzen gedeutet werden könnte, denn als Wiedergabe des ursprünglichen Entwicklungsprogramms. Dafür spricht auch der Unterschied in den Proportionen, wenn man die Übergröße von Amnionhöhle und Dottersack im Embryoidkörper Thomsons mit den Verhältnissen bei natürlich eingenisteten Embryonen vergleicht[8].

Nichts nötigt also zur Annahme einer verbliebenen Totipotenz in den embryonalen Stammzellen. Wer sie behauptet, trägt die Last des Beweises. Dieser darf freilich nicht nur im Nachweis einzelner morphogenetischer Genmarker bestehen, weil (wie gesagt) mit dem Vorhandensein entsprechender Elementarprozesse der Gestaltbildung in den Stammzellen zu rechnen ist. Vielmehr müßte mindestens gezeigt werden, daß das Auftreten hoch geordneter Embryoidkörper, wie sie Thomson beschrieben hat, zum regelmäßigen Erscheinungsbild in embryonalen Stammzellkulturen gehört.

Auch das von Nagy und seinen Mitarbeitern durchgeführte „Sandwich-Experiment" kann nicht als Beweis für die Totipotenz eines embryonalen Stammzellverbandes dienen. Es wurden hierbei nämlich nicht Stammzellen und Trophoblastzellen aus derselben Kultur bzw. dem gleichen Entwicklungsstadium zusammengeführt, sondern die Stammzellen wurden mit ganzen vierzelligen Embryonen kombiniert. In diesem Stadium sind die Furchungszellen, wie man weiß, tatsächlich noch totipotent, das heißt, sie haben das Potential für die Trophoblastbildung, aber genauso noch jenes für den Embryoblasten. Der Kniff, dessen sich Nagy bediente, um zu reinen Stammzell-Embryonen zu kommen, war, daß er für die Vereinigung mit den embryonalen Stammzellen Furchungszellen mit künstlich erhöhtem (tetraploiden) Chromosomensatz verwendete, welche aufgrund ihrer geringeren Teilungsrate auf die Dauer von den Stammzellabkömmlingen „überrollt" wurden. Die Stammzellen bedienten sich also der noch totipotenten tetraploiden Furchungszellen wie eines Gerüsts, von dem sie den Organisationsplan übernehmen und dessen Ausführung substituieren können – ohne darum selbst totipotent sein zu müssen! Das ist ein typisches Beispiel für das, was Roux als „Postgeneration" bezeichnete. Es belegt nichts weiter als die bekannte Tatsache, daß embryonale Stammzellen pluripotent sind, sämtliche Zelltypen des Organismus hervorbringen können, aber für die richtige Organisation dieser Zelltypen einer zusätzlichen Ordnungsinstanz bedürfen.

Totipotenz als genomische Äquivalenz mit der Eizelle

Der Rückblick auf den klassischen Totipotenz-Begriff hat sich gelohnt. Er konnte zeigen, daß dieser Begriff keine ontologische Letztbestimmung des embryonalen Entwicklungspotentials liefert, sondern lediglich eine Gleichheit des Entwicklungsverhaltens von Eizelle und einem ihrer Zellabkömmlinge feststellt. Die – in die Entwicklungsbiologie allerdings erst relativ spät eingegangene – Denkweise der Genetik interpretiert diese Gleichwertigkeit im Verhalten natürlich aus der Sicht der genetischen Aktivität. Man stellt sich hierbei das Entwicklungsgeschehen als zunehmend differenzierte Blockade des in der befruchteten Eizelle vorhandenen Gensortiments vor. Totipotent ist demnach eine Zelle, so lange sie die Fähigkeit hat, sämtliche für die Entwicklung relevanten Gene an- und abzuschalten; differenziert dagegen, wenn diese Fähigkeit auf spezielle Bereiche genetischer Aktivität reduziert ist.

Da durch die Zellteilung normalerweise keine Veränderung im Genbestand erfolgt, alle von der Eizelle abstammenden Zellen mit dieser dieselbe genetische Information teilen, kann eine Einschränkung des genetischen Aktionsumfangs nur durch eine Beeinflussung des Zugriffs auf die genetische Information geschehen. Die Frage ist dann, ob eine solche Zugriffskontrolle reversibel ist oder nicht, das heißt, ob ein differenzierter Zellkern wieder in den totipotenten Ausgangszustand der Eizelle zurück geführt werden kann. Das zu klären war das Ziel von „Klonexperimenten", die schließlich 1997 im sensationellen Erfolg des Klonschafs „Dolly" gipfelten[9]. Sie waren aber bereits 60 Jahre zuvor von Hans Spemann als wissenschaftliche Zukunftsaufgabe formuliert worden:

„Aus der Weissmannschen Annahme der erbungleichen Kernteilung folgte unmittelbar eine Einschränkung der Genompotenz; wenn die Erbmasse bei ihrer Entwicklung in ihre Bestandteile zerfallend auf die einzelnen Zellen verteilt wird, so fehlt jeder von diesen der ganze Rest. Dagegen folgt aus der Ablehnung dieser Grundannahme noch nicht, daß nun jede Zelle des Körpers die ganze, unveränderte Erbmasse enthält; denn Erbfaktoren könnten auch auf andere Weise als durch Entfernung aus der Zelle unwirksam werden oder verloren gehen. Hier könnte ein Experiment, welches zunächst etwas phantastisch klingt, entscheidende Aufschlüsse geben. Es ist, wie oben dargelegt, für das Ei des Seeigels (Loeb 1894) und des Molchs (Spemann 1914) gezeigt worden, daß durch einen Abkömmling des Furchungskerns ein kernloses Stück Eiplasma zur Entwicklung gebracht, gewissermaßen befruchtet werden kann. Dabei schickt man den zu prüfenden Kern aus der Eihälfte, in welcher er entstanden ist, durch eine Plasmabrücke in die bis dahin kernlose Hälfte hinüber. Wahrscheinlich würde dasselbe erreicht werden, wenn man die Kerne der Morula isolieren und dann einen von ihnen in ein kernloses Ei oder Eifragment einführen würde. Das erstere, die Gewinnung der isolierten Kerne, wäre wohl durch Zerreiben der Zellen zwischen zwei Glasplatten möglich; für das letztere dagegen, die Einführung eines Kerns ins kernlose Ei, sehe ich vorläufig keinen Weg. Angenommen er wäre gefunden, so müßte der Versuch auf ältere Kerne der verschiedensten Art ausgedehnt werden. Dabei könnte sich herausstellen, daß selbst Kerne differenzierter Zellen im Eiplasma eine normale Entwicklung hervorrufen können." [10]

Es ist erstaunlich, welches Maß an methodologischem Weitblick und theoretischer Durchdringung aus diesen Zeilen zu einer Zeit spricht, da die Vorgänge der genetischen Regulation noch gänzlich unbekannt waren. Es ist aber ebenso offen-

sichtlich, daß es die Klärung des Totipotenzproblems und nicht die Lust an der biotechnischen Vervielfältigung von Organismen war, was die Forscher zur Durchführung von Klonexperimenten veranlaßte.

Inzwischen ist das Klonen bei zahlreichen Organismen gelungen – angefangen vom Krallenfrosch[11] bis hin zur jüngst in Korea erfolgten Klonierung embryonaler Stammzellen des Menschen[12]. Dabei hat sich gezeigt, daß noch in keinem Fall eine wirklich vollständige Wiederherstellung des Kernzustandes der Eizelle erreicht wurde. Stets blieben irgendwelche Gene, einmal mehr, ein andermal weniger, dauerhaft blockiert. Der Grund hierfür ist darin zu sehen, daß bei der zellulären Differenzierung bestimmte Gene nicht nur nicht mehr abgeschrieben (transkribiert) werden, sondern bestimmte Abschnitte des DNA-Kettenmoleküls durch eine ultra-dichte Verpackung im Chromatingerüst regelrecht unsichtbar gemacht werden. Dies wird erreicht durch eine „epigenetische" Modifikation einzelner Bausteine der DNA-Sequenz und eine „epigenomische" Veränderung der Proteine (Histone), um welche die DNA im Kern aufgewickelt ist. Dadurch ist ein solcher Genabschnitt für die molekularen Kopiermaschinen ebenso unzugänglich wie der Inhalt von verklebten Seiten in einem Buch. Und wie hier das Wiederauftrennen nicht ohne Beschädigung und Verlust abgeht, so auch bei der Beseitigung der epigenetisch-epigenomischen Blockaden.

Es sind zu viele Stellen, die von den Reprogrammierungsfaktoren der Eizelle gleichzeitig in Angriff genommen werden müßten, als daß da nicht im zunehmenden Gewühl der auseinandergewickelten DNA-Schlingen manches übersehen würde und unbearbeitet bliebe. Man beginnt die Einzelheiten dieser Genregulation auf der Ebene der Chromatinstruktur gerade erst zu verstehen[13], und es sind nicht zuletzt die Klonexperimente gewesen, wodurch die Bedeutung eben dieser Regulationsvorgänge aufgedeckt wurde. Nun wird auch der Ausdruck „genomische Äquivalenz" zur Charakterisierung der Totipotenz verständlich: Es geht nicht nur um die Gleichheit der genetischen Information, wenn eine Zelle den ursprünglichen Eizell-Zustand wieder erlangen soll, sondern um die Rückkehr zur Genomstruktur der Eizelle, weil nur dadurch der Zugriff auf sämtliche entwicklungsrelevanten Gene gewährleistet ist.

Unter diesen Umständen ist es verwunderlich, daß das reproduktive Klonen gelegentlich dennoch funktioniert. Wenn man berücksichtigt, daß auch bei erfolgreich geklonten Tieren immer noch postnatale Spätschäden auftreten, gibt es dafür eine einleuchtende Erklärung: Gewisse Ausfälle, die durch die mangelnde Reprogrammierung essentieller Entwicklungsgene verursacht sind, können im Verlauf der embryo-maternalen Weiterentwicklung intrauterin kompensiert werden[14]. Eine durch plazentale Mißbildungen hervorgerufene Störung in der Blutversorgung könnte etwa als embryonale Reaktion eine Überentwicklung dadurch betroffener Organe (Leber, Lunge) hervorrufen, was zwar die erfolgreiche Weiterentwicklung des Fetus erlaubt, aber nach dessen Geburt zu neuerlichen Komplikationen führt. Wir wollen

solche Szenarien hier nicht weiter verfolgen – sie sind jedenfalls massiv genug, um den Gedanken an eine Klonierung des Menschen *ad absurdum* zu führen. Wichtig für unser Thema ist indessen eine andere Frage: Kann eine durch Kerntransplantation geklonte Eizelle totipotent genannt werden, wenn diese Totipotenz erst nach der Implantation nicht nur manifest wird, sondern erst zustande kommt?

Als genomische Äquivalenz mit der befruchteten Eizelle ist die Totipotenz in einer geklonten Eizelle jedenfalls nicht vorhanden. Ist diese aber trotzdem totipotent im klassischen Sinn, das heißt fähig, zu einem vollständigen Organismus zu werden? Mit dem Rouxschen Totipotenzkriterium der ganzheitlichen Entwicklung ist das nicht zu entscheiden – manchmal wäre sie es demnach, häufig dagegen nicht. Das heißt aber, daß im Fall der Säuger-Entwicklung Totipotenz weder eine eindeutige noch eine hinreichende Auskunft ist, wenn man wissen will, ob eine einzelne Zelle schon ein vollständiges Entwicklungspotential besitzt. Als genomische Äquivalenz müßte man einer geklonten Eizelle die Totipotenz absprechen, obwohl sie sich manchmal zu einem vollständigen Organismus zu entwickeln vermag. Bezogen auf das zelluläre Entwicklungspotential kann man sie nicht totipotent nennen, wenn sie dazu erst durch intrauterine Steuerungsvorgänge befähigt wird.

Man sage nicht, die Tatsache, daß sich eine solche Eizelle bisweilen zum vollen Organismus entwickelt, genüge, um ihr Totipotenz zuzusprechen, weil das Schaf ja nirgendwo sonst herkomme als aus der Eizelle. Eine solche immer noch am Präformismus orientierte Denkweise verkennt den epigenetischen Charakter der Entwicklung. Das Schaf ist eben, wie oben ausgeführt, nur der Intention nach „im Ei". Wenn zur Ausführung dieser Intention eine zweite Instanz gehört, kann man das embryonale Entwicklungspotential so lange nicht vollständig oder real nennen, wie der Einfluß dieser zweiten Instanz noch aussteht. Wie ist aber dann die Begriffsbestimmung im Paragraph acht des Embryonenschutzgesetzes zu lesen[15], wenn die „weiteren Voraussetzungen" nicht nur für den Fortgang der Entwicklung „erforderlich" sind, sondern die Totipotenz überhaupt erst bestimmen?

Embryonale Programmierung

Hier rächt sich der Rückgriff auf den klassischen Totipotenzbegriff, weil dieser nicht auf die inneren Formbedingungen der Entwicklung abhebt, sondern nur vom Endpunkt der Entwicklungsbewegung, dem vollständigen Organismus, her fragt, welches der Ausgangspunkt dieser Bewegung ist. Der Endpunkt charakterisiert den Entwicklungablauf zweifellos als zielgerichtete Bewegung, aber es ist ein voreiliger Schluß, beim Auftreten von Bewegung bereits das Vorliegen des Ziels zu unterstellen. Es ist nicht ausgemacht, daß ein Wanderer, der um fünf Uhr morgens vom Parkplatz aufbricht und sich sechs Stunden später auf dem Gipfel der Zugspitze befindet, dieses Ziel nur deshalb schon am Beginn seiner Wanderung hätte haben

müssen, weil er es am Ende erreicht hat. Diesem Trugschluß ist offenbar auch Robert Spaemann in seiner sonst vorzüglichen Analyse der aristotelischen Lehre von der Bewegung[16] erlegen, wenn er für den Vorgang einer zielgerichteten Bewegung von A nach B allein aus der Tatsache, daß Bewegung von A stattfindet, folgert, B müsse als reale Möglichkeit schon in A enthalten sein. Das Ziel B muß als Möglichkeit vorhanden sein, gewiß, aber daß es schon als reale Möglichkeit vorhanden ist, geht allein aus der Bewegung von A noch nicht notwendig hervor – dieses Ziel könnte dem A, genau wie unserem Bergsteiger, auch erst später kommen[17].

Die durch Kerntransplantation geklonten Eizellen zeigen nun, daß genau dies bei der Säugerentwicklung der Fall ist. Wenn hier die Implantation eine notwendige Voraussetzung dafür ist, um der Eizelle Totipotenz zu attestieren, dann heißt dies nichts anderes, als daß das Entwicklungsprogramm der Eizelle für sich allein genommen noch nicht definiert genug ist, um von einem vollständigen Entwicklungspotential, von einem Vorliegen des Entwicklungsziels als einer realen Möglichkeit, zu sprechen.

Man könnte nun einwenden, daß sich schließlich bei jeder Eizelle, gleich welcher Tierart, erst nach Entstehung eines ganzen Organismus zeige, ob sie totipotent war, und somit der Totipotenzbegriff überhaupt *ad absurdum* geführt sei. Dieser Einwand, daß die Möglichkeit erst durch die Wirklichkeit als möglich erwiesen ist, ist so alt, daß sich bereits Aristoteles mit ihm auseinandergesetzt hat. Dazu sei auf das bereits erwähnte Werk von Spaemann und Löw verwiesen[18] und hier nur der Unterschied zwischen Totipotenz und Potential der Entwicklung mit Hilfe des Begriffs der Programmierung herausgestellt. Richtig ist, daß wir die Zielursache, welche einen Prozeß charakterisiert, tatsächlich erst nach Ablauf dieses Prozesses angeben können. Erst wenn der Sessel Gestalt angenommen hat, weiß ich, was der Tischler vorhatte. Aber bei einem *programmiert* ablaufenden Prozeß genügt die einmal erworbene Kenntnis des Ziels, um bei Vorliegen des Ausgangszustands dieses Ziel zu unterstellen. Bei der Ausführung eines Programms gibt es im Gegensatz zu unserem Bergwanderer keine Wahl, es sich später nochmals anders zu überlegen. Hier wird das vorgegebene Ziel entweder erreicht, oder eben nicht. Es gibt hier keinen Wechsel zwischen Stuhl und Tisch, wie wir das dem Tischler ohne weiteres zugestehen, sondern nur zwischen Stuhl und nicht Stuhl, will sagen Frosch oder nicht Frosch – *tertium non datur*. In solchen Fällen, wo die Anfangsbedingungen des Entwicklungsprogramms mit der befruchteten Eizelle vollständig festliegen, ist die Rede von der Totipotenz eindeutig und angebracht – auch wenn das Programm sich selber epigenetisch fortschreibt, wie das bei *Drosophila* gezeigt wurde[19].

Anders dagegen im Fall der Säugetiere, wo uns die Entwicklungsfähigkeit geklonter Individuen bei mangelnder genomischer Eizell-Äquivalenz darauf aufmerksam macht, daß hier die Programmierung mit der Befruchtung der Eizelle noch nicht abgeschlossen ist, sondern durch intrauterine Regelvorgänge vervollständigt wird: Daß das mehr ist als nur ein „Vorliegen der erforderlichen weiteren

Voraussetzungen", wie das Embryonenschutzgesetz meint, geht aus einer Definition hervor, die Keith M. Godfrey für das Phänomen der embryonalen Programmierung liefert. Aus der Perspektive auch späterer, fetaler Kompensationen spricht er da von Programmierung, „wo ein fördernder oder hemmender Reiz während einer kritischen, dafür empfänglichen Entwicklungsperiode dauerhaft strukturelle, physiologische oder den Stoffwechsel betreffende Wirkungen nach sich zieht"[20]. Dem Embryo wird hier ein offenes Entwicklungsprogramm zugeschrieben, das darauf ausgelegt ist, durch weitere, von außen kommende Stimuli determiniert zu werden. Durch solche Einflüsse wären dann aber nicht nur die Altlasten zufälliger Genom-Fehlprogrammierungen kompensierbar, sondern sie könnten den Ablauf der Keimesentwicklung überhaupt betreffen. Diese wäre generell charakterisierbar durch „sensitive Perioden", in denen der Empfang der richtigen „Stimuli" über Wohl und Wehe des weiteren Entwicklungsverlaufs entscheidet. Freilich kann embryonale Programmierung immer zweierlei bedeuten: Programmierung *des* Embryos und *durch* den Embryo. Der Ausdruck läßt offen, wieviel Determinierung des Entwicklungsprogramms durch den Embryo selbst erfolgt und wieviel Anstoß dazu vom Mutterorganismus ausgehen muß. Zwar läßt das Konzept kritischer, durch Reizeinwirkung stimulierbarer Entwicklungsperioden die Annahme einer Beteiligung des Mutterorganismus vermuten; in welchem Umfang und wie direkt oder indirekt sie jedoch tatsächlich vorliegt, ist bisher wohl in den wenigsten Fällen präzis ausgemacht.

Offensichtlich berührt das Thema der embryonalen Programmierung das von uns schon seit Jahren erörterte Problem der Anlage der embryonalen Körperachsen[21]. Auch hier handelt es sich um einen Fall nachträglicher Programmierung, denn in der allen Zellen gemeinsamen genetischen Information kann die Positionsvorgabe für eine raum-zeitliche Spezifizierung der genetischen Aktivität nicht stecken. Auch hier stellt sich die Frage, ob sich der Embryo unter der Rücksicht der Ausbildung seines Organisationsplans selbst programmiert oder dazu die Hilfe des Mutterorganismus braucht. Noch vor weniger als einem Jahrzehnt war es einhellige Lehrbuchmeinung, daß aufgrund der unbegrenzten Regulationsfähigkeit des frühen Säuger-Embryos eine solche Determinierung erst nach der Implantation einsetzt und dazu wohl auch ein mütterlicher Beitrag nötig ist. In den letzten Jahren wurden dagegen vermehrt Befunde veröffentlicht, die zumindest bei der Maus – und das ist nun einmal der Modellorganismus für die Säugerentwicklung – auf eine schon mit dem befruchteten Ei gegebene Vordeterminierung der Körper-Koordinaten hindeuteten und den Aufbau des Organisationsplans doch eher als embryonale Eigenleistung verstehen ließen.

Jüngst aber hat das Pendel noch einmal umgeschlagen: Mitarbeiter gerade jener Arbeitsgruppe, welche die meisten Beiträge zugunsten einer embryonal-autonomen Anlage der Körperachsen lieferte, haben gezeigt, daß die endgültige Orientierung der embryonalen Körperlängsachse doch anhand der Topographie des

mütterlichen Uterus erfolgt und dazu auch eine die embryonale Genexpression beeinflussende uterine Interaktion gehört[22]. Wenn also eine maternal beeinflußte embryonale Programmierung für einen so elementaren Vorgang wie die Anlage der Körperachsen nachgewiesen ist, dann kann auch beim normalen Verlauf der Säugerentwicklung von einem autonomen Entwicklungspotential vor der Implantation wohl keine Rede sein.

Totipotenz in der Keimlinie

Im vergangenen Jahr hat Karin Hübner, eine Mitarbeiterin des damals noch an der University of Pennsylvania arbeitenden Stammzellforschers Hans R. Schöler, erstmals die Bildung von Keimzellvorläufern in embryonalen Stammzellkulturen der Maus nachgewiesen[23]. Da diese primordialen Keimzellen – gleichgültig, ob die Stammzellkultur männlichen oder weiblichen Ursprungs war – sich zu Oozyten weiterentwickelten und daraus bisweilen sogar Blastozysten wurden, war die Sensationsmeldung perfekt: Embryonale Stammzellen sind totipotent! Genau durch diese Meldung vom 1. Mai 2003 wurde die ganze Totipotenz-Debatte überhaupt erst ausgelöst.

Man muß wissen, daß Schöler einen sehr speziellen Totipotenz-Begriff verwendet, der sich ausschließlich am Vorliegen eines bestimmten zellulären Markers, dem Oct-4-Gen, orientiert. Oct-4 findet sich als maternale Boten-RNA in der Eizelle und den frühen Furchungszellen, wird anschließend embryonal in der Inneren Zellmasse der Blastozyste exprimiert, um nach der Implantation auf einen immer kleineren Kreis undifferenzierter Embryonalzellen eingeschränkt zu werden, bis das Gen schließlich nur noch in den – im Darm angelegten – Vorläufern jener Keimzellen aktiviert ist, die später in die Genitalleisten des Embryos einwandern. Die Expression von Oct-4 repräsentiert also so etwas wie die alte Weissmannsche Vorstellung von der Keimbahn, von der nach und nach die somatischen Anteile durch Differenzierung abzweigen. Es ist damit naheliegend, das Oct-4-Gen als Kennzeichen der Totipotenz zu bewerten, obwohl offensichtlich ist, daß zur Totipotenz im klassischen Sinn beide Bestandteile der Blastozyste gehören: der Trophoblast zusammen mit der Inneren Zellmasse, die allein Oct-4 exprimiert. Dann ist auch Schölers Totipotenz-Definition verständlich:

„In jedem Organismus sind alle Zellen der Keimlinie totipotent in dem Sinn, daß sie durch Differenzierung in haploide Keimzellen und Befruchtung einen neuen Organismus erzeugen."[24]

Das ist nun freilich nicht weiter aufregend und bedeutet nur, daß mit Hübners Befunden die tatsächliche Pluripotenz embryonaler Stammzellen bewiesen ist – ihre Fähigkeit, wirklich alle Zellsorten des Organismus bilden zu können, wozu natürlich auch die Keimzellen gehören. Totipotent im üblichen Sinn sind damit die

embryonalen Stammzellen keineswegs, denn auch ihre spontane Bildung von Blastozysten führt zu keinem vollständigen Organismus. Als parthenogenetische Bildungen – aus unbefruchteten Eizellen – sind solche Blastozysten beim Säuger bekanntlich nicht weiter entwicklungsfähig.

Man sollte meinen, daß damit die Brisanz des genannten Artikels vom Tisch wäre. Aber weit gefehlt! Mit aller philosophischen Begriffsschärfe wird in einem Gutachten des John Henry Newman-Instituts in Penzberg der Versuch unternommen, auch diese parthenogenetischen Stammzell-Blastozysten schon als menschliche Organismen aufzufassen und ihnen darum in vollem Umfang Menschenwürde zukommen zu lassen[25]. Der terminologische Trick, mit dem dies geschieht, besteht darin, aus dem Begriff der Parthenogenese einen Zeugungsvorgang herauszulesen, der dann das Produkt einer unbefruchtet sich entwickelnden Oozyte zu einem neuen, eigenständigen Lebewesen macht. „Parthenogenetische Zeugung ist keine normale und lineare Weiterentwicklung einer weiblichen Keimzelle im natürlichen Umfeld, so wie die Weiterentwicklung einer Zygote zur Blastozyste und zum Säugling. Die Weiterentwicklung, die hier stattfindet, ist nicht die eines Lebewesens, sondern überschreitet die Grenze von Lebewesen zu Lebewesen", heißt es in dem genannten Text. Ob ein solches parthenogenetisch entstandenes Lebewesen selber überhaupt lebensfähig ist, spielt dann gar keine Rolle mehr, weil Totipotenz nicht als Fähigkeit zur Entwicklung eines vollständigen Organismus verstanden wird, sondern für die Verfasserin „genau genommen" darin besteht, „sich zur Vollform desjenigen Organismus entwickeln zu können, der das Lebewesen je schon ist." Also nicht mehr: weil totipotent, darum Lebewesen, sondern: weil Lebewesen, darum auch schon totipotent. Das Kriterium für die Eigenständigkeit eines Lebewesens verlagert sich damit von der Totipotenz auf die Zeugung, die auch da postuliert wird, wo sie tatsächlich gar nicht vorkommt. Der Grund für ein solches Postulat? Natürlich das Vorhandensein eines Lebewesens! Der Zirkel ist perfekt oder der Wunsch der Vater des Gedankens.

Es fällt schwer, angesichts solcher Gedankenakrobatik nicht polemisch zu werden. Es ist aber besser, an einige biologische Fakten zu erinnern, vorab an den Unterschied zwischen Befruchtung und Aktivierung einer Eizelle. Nur erstere ist definitionsgemäß Zeugung, und diese besteht in der Vereinigung von zwei Gen-verschiedenen haploiden Chromosomensätzen. Genau dadurch entsteht ja erst der von den Vertretern eines Lebensschutzes „von Anfang an" so sehr bemühte „individuelle Genomzustand" als Kennzeichen eines neuen Lebewesens mit unverwechselbarer genetischer Identität. Eine solche neue genetische Identität ist aber beim Übergang einer unbefruchteten Eizelle in einen parthenogenetischen Embryo nicht gegeben. Wenn schon, müßte man die Trennlinie organismischer Identität hier zwischen Mutterorganismus und den entstehenden Oozyten legen, weil diese sich durch den Eintritt in die Reifeteilung, der Auftrennung des diploiden, das heißt doppelten mütterlichen Chromosomensatzes in einfache, haploide Keimzell-Ge-

nome mit rekombinierter Genverteilung, genetisch von der Mutter unterscheiden. Das aber will die Verfasserin ausdrücklich nicht – Oozyten gehören ihrer Meinung nach noch zum mütterlichen Organismus.

Eine derart gezogene Trennlinie würde auch zu unhaltbaren Konsequenzen führen: Wenn schon der parthenogenetischen Blastozyste Menschenwürde zukommt, dann auch allen Oozyten, weil diese zu genetisch nicht unterscheidbaren Blastozysten werden können! Verständlich, daß darum beim „künstlichen Anstoß" der Aktivierung der Oozyten-Entwicklung Zuflucht gesucht wird – nur: Aktivierung ist keine Zeugung. Auch unter natürlichen Bedingungen kommt die Aktivierung unreifer Keimzellen bisweilen vor, und es entstehen dabei zunächst wunderschöne Blastozysten, bevor diese dann in einen tumorartigen Gewebe-Mischmasch entarten[26]. Kein Mensch würde hier von der Entstehung eines neuen Lebewesens sprechen, und die Frage nach einer Schutzwürdigkeit erschiene grotesk. Wo aber ist dann der Unterschied zu Schölers Stammzellkulturen? Es erscheint unter diesen Umständen geratener, beim alten Ganzheitskriterium à la Roux zu bleiben, das hier allemal gut genug ist, die Totipotenz-Problematik zu entschärfen, statt in moralistischem Übereifer die Menschenwürde in biologische Winkel zu transportieren, die dafür keinen Raum mehr bieten. Genau denselben Dienst leistet aber auch der von uns favorisierte Begriff des Entwicklungspotentials, denn vollständig ist dieses bei Schölers Stammzell-Blastozysten offensichtlich nicht.

Fazit

Trotz aller Grenzen wird der Totipotenzbegriff in der Biologie seine Bedeutung behalten und auch weiterhin seine praktische Brauchbarkeit erweisen. Für eine Bestimmung des embryonalen Status ist er aber zumindest beim Säuger nicht präzis genug. Stattdessen empfiehlt sich der Begriff des Entwicklungspotentials mit seinen beiden Kriterien der Vollständigkeit und der Autonomie, durch welche die Frage nach der Totipotenz ebenso abgedeckt ist wie die Möglichkeit weiterer die Entwicklung programmierender Instanzen. Allerdings ist es schwer, einen genauen Zeitpunkt anzugeben, ab dem die Säugerentwicklung wirklich autonom ist. Sicher kann man nur darin gehen, daß sie es vor der Implantation noch nicht ist, weil auch intrauterin noch eine Programmierung des Embryo stattfindet. Warum sich der Gesetzgeber dann aber nicht auf diese Zäsur konzentriert und regelt, unter welchen Voraussetzungen die Implantation eines Embryos geboten bzw. zu verbieten ist? Ohne absichtlich ausgeführten Transfer in eine Gebärmutter kommt kein Produkt künstlicher Reproduktionstechniken zum Menschsein. Eine absichtliche Handlung ist aber doch wohl ein sichereres Feld für strafrechtliche Bewertungen als eine ontologische Wesensbestimmung.

ANMERKUNGEN

[1] W. Roux, Terminologie der Entwicklungsmechanik der Tiere u. Pflanzen (Leipzig 1912) 409.
[2] Ebd. 311f.
[3] Zuletzt: H. –W. Denker, Early human development: new data raise important embryological and ethical questions relevant for stem cell research, in: Naturwissenschaften 91 (2004) 1–21.
[4] J. A. Thomson et al., Pluripotent cell lines derived from common marmoset (Callithrix jacchus) blastocysts, in: Biology of Reproduction 55 (1996) 254–259.
[5] A. Nagy, Derivation of completely cell culture-derived mice from early-passage embryonic stem cells, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA 90 (1993) 8424–8428.
[6] B. Gerami-Naini et al., Trophoblast differentiation in embryoid bodies derived from human embryonic stem cells, in: Endocrinology doi: 10 1210/en.2003–1241.
[7] Ch. Kummer, Stammzellkulturen – ein brisantes Entwicklungspotential, in dieser Zs. 218 (2000) 547–554.
[8] Abb. 2 c + d gegenüber 2 a + b, in: Denker (A. 3) 6.
[9] I. Wilmut et al., Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells, in: Nature 385 (1997) 810–813.
[10] H. Spemann, Experimentelle Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung (Berlin 1936) 135.
[11] J. B. Gurdon, Transplanted Nuclei and Cell Differentiation, in: Scientific American 219 (Dez. 1968) 24–35.
[12] W. S. Hwang et al., Evidence of a Pluripotent Human Embryonic Stem Cell Line Derived from a Cloned Blastocyst, in: Sciencexpress, doi:10 1126/science1 094515 (2004).
[13] G. Längst u. P. B. Becker, Zwischen Archivierung u. Aktivierung. Informationsmanagement im Zellkern, in: Einsichten 1 (2001) 6–9; A. Eberharter u. P. B. Becker, Histone acetylation: a switch between repressive and permissive chromatin, in: EMBO Reports 3 (2002) 224–229.
[14] A. Jouneau u. J. Renard, Reprogramming in nuclear transfer, in: Current Opinion in Genetics and Development 13 (2003) 486–491.
[15] „Als Embryo im Sinne dieses Gesetzes gilt bereits die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an, ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag": ESchG § 8 (1).
[16] R. Spaemann u. R. Löw, Die Frage Wozu? (Stuttgart [3]1991) 58.
[17] Vgl. dazu: Ch. Kummer, Läßt sich ein Zeitpunkt für den Beginn des personalen Menschseins angeben?, in: Stammzellenforschung u. therapeutisches Klonen, hg. v. F. S. Oduncu u. a. (Göttingen 2002) 151–153.
[18] Spaemann (A. 16) 57ff.
[19] D. St Johnston u. C. Nüsslein-Volhard, The origin of pattern and polarity in the Drosophila embryo, in: Cell 68 (1992) 201–219; Ch. Kummer, Philosophie der organischen Entwicklung (Stuttgart 1996) Kap. 6.
[20] „This describes the phenomenon, whereby a stimulus or insult at a critical, sensitive period of early life has permanent effects on structure, physiology and metabolism": K. M. Godfrey, The role of the placenta in fetal programming – a review, in: Placenta 23 (2002) Supplement A, 20.
[21] Erstmals: Ch. Kummer, Extrauterine Abtreibung?, in dieser Zs. 215 (1997) 11–16; zuletzt: ders., Zum Diskurs der Beurteilung des menschlichen Lebensanfangs. Naturphilosophische Überlegungen, in: Grenzüberschreitungen. Kulturelle, religiöse u. politische Differenzen im Kontext der Stammzellforschung, hg. v. W. Bender u. a. (Münster 2004).
[22] D. Mesnard et al., The Anterior-Posterior Axis Emerges Respecting the Morphology of the Mouse Embryo that Changes and Aligns with the Uterus before Gastrulation, in: Current Biology 14 (2004) 184–196.
[23] K. Hübner et al., Derivation of Oocytes from Mouse Embryonic Stem Cells, in: Science 300 (2003) 1251–1256.
[24] „In any organism all cells of the *germ* are totipotent in the sense that, by differentiation into haploid gametes and fertilization, they generate a new organism": M. Pesce et al., In line with our ancestors: Oct-4 and the mammalian *germ*, in: BioEssays 20 (1998) 722–732, 723.
[25] A. Weigel, Anmerkungen zu bioethischen u. biopolitischen Folgen der Forschungsergebnisse Hans R. Schölers. Online-Veröffentlichung unter: www.zeitecho.de/rgk/opencms/themen/ethik/artikel.html?body.id=3151.
[26] Vgl. K. Illmensee u. L. C. Stevens, Teratomas and Chimeras, in: Scientific American 240 (April 1979) 88.

Ilka Scheidgen

„Damit es anders anfängt zwischen uns allen"

Zum 95. Geburtstag der Dichterin Hilde Domin

„Heute, wo unsere Identität im Rollenverhalten verloren zu gehen droht, wartet man auf ein gutes Gedicht wie ein Patient auf einen Schrittmacher, der dicht am Herzen eingepflanzt wird, damit es weiterschlägt"[1] – so schrieb eine Chirurgin an die Dichterin Hilde Domin. Sie hatte die Adressatin gut gewählt. Hatte doch diese den bemerkenswerten Satz geprägt:

„Jedes Gedicht ist ein Aufruf gegen Verfügbarkeit, gegen Mitfunktionieren. Also gegen die Verwandlung des Menschen in den Apparat."[2]

Das Gedicht, so sagt sie, befreit von allen Zwängen, stellt einen „Atemraum für Freiheit" her, indem es die Zeit stillstehen läßt für diesen einen kurzen „Augenblick von Freiheit". In dem Gedicht „Salva nos" heißt es[3]:

Dies ist unsere Freiheit
die richtigen Namen nennend
furchtlos
mit der kleinen Stimme

einander rufend
mit der kleinen Stimme
das Verschlingende beim Namen nennen
mit nichts als unserm Atem

Die Wahrhaftigkeit im Gedicht stellt eine neue, lebbarere Wirklichkeit her. Was der Schrittmacher fürs Herz, sind die Worte fürs Gedicht. In „Drei Arten Gedichte aufzuschreiben"[4] heißt es:

Kleine Buchstaben
genaue
damit die Worte leise kommen
damit die Worte sich einschleichen
damit man hingehen muß
zu den Worten
...
Angst
meine
unsere
und das Dennoch jedes Buchstabens

Das Gedicht „Ausbruch von hier“ [5] endet mit den Versen:

> Dort will ich
> freier atmen
> dort will ich ein Alphabet erfinden
> von tätigen Buchstaben

Auch das Gedicht ist also – ganz so wie der Herzschrittmacher – ein Gebrauchsgegenstand, allerdings ein „magischer Gebrauchsartikel“, wie ihn Hilde Domin bezeichnet, der sich nicht abnutzt, dem vielmehr immer wieder neu, immer wieder andere, erweiterte, vertiefte Bedeutungen zuwachsen.

Ein Leben als Odyssee – zwischen Exil und Rückkehr

„Vielleicht durfte es mich nicht geben. Vielleicht gibt es mich nicht. Aber daß es meine Gedichte gibt, scheint außer Zweifel.“ [6] So beschließt Hilde Domin – schalkhaft und sich der Wirkung sehr wohl bewußt – ihren autobiographischen Prosatext „Unter Akrobaten und Vögeln“ (fast ein Lebenslauf). Der Bericht beginnt mit den Worten:

> „Ich, H. D., bin erstaunlich jung. Ich kam erst 1951 auf die Welt. Weinend, wie jeder auf die Welt kommt. Es war nicht in Deutschland, obwohl Deutsch meine Muttersprache ist. Es wurde spanisch gesprochen, und der Garten vor dem Haus stand voller Kokospalmen …“ [7]

Bereits in diesen wenigen Sätzen ist etwas vom aufregenden Leben der Dichterin Hilde Domin umrissen: eine Odyssee über viele Länder bis nach Santo Domingo, wo sie zu schreiben begann, schließlich zurück nach Deutschland nach 22jährigem Exil. Daran, daß es sie gibt, daß sie zu den großen Dichtergestalten dieses Jahrhunderts gehört, besteht kein Zweifel.

Hilde Domin wurde am 27. Juli 1909 in Köln geboren, wo sie als Tochter eines jüdischen Rechtsanwalts in einem liberalen, großbürgerlichen Haus aufwuchs. In Heidelberg begann sie – aus Bewunderung zu ihrem Vater – mit dem Jurastudium, wechselte dann zu Nationalökonomie und Soziologie. Als sich Anzeichen mehrten, daß in Deutschland der Nazismus eine unheilvolle Entwicklung nehmen würde, verließ sie im Jahr 1932 gemeinsam mit ihrem zukünftigen Ehemann Erwin Walter Palm, dem Studenten der klassischen Philologie und Architektur, ihr Land Richtung Italien, wo sie beide ihre Studien fortsetzten. 1935 promovierte Hilde Domin in Florenz über Staatsgeschichte der Renaissance. Ihre Flucht führte sie weiter über England bis in die Dominikanische Republik, in der sie bis zu ihrer Rückkehr nach Deutschland zwölf Jahre lang lebte. Es war auch eine Sprachodyssee, die mit der „Heimkehr ins Wort“, in die deutsche Sprache endete.

Es bedeutete die Rückkehr in das Land, in dem unendlich viel Unrecht geschehen war, an Juden vor allem. Dennoch kehrte Hilde Domin zurück, ohne Vorwurf,

ohne Haß. Nach dem Verlust und jahrzehntelangem Entbehren der Zugehörigkeit, einer wirklichen Heimat, war diese Rückkehr für sie nicht eine Frage des Gefühls, sondern des Willens, des Wunsches, wieder mitverantwortlich zu sein.

Es bedeutete die bewußte Hinwendung zum Land ihrer Geburt und ihrer Sprache, in dem es nun galt, „Vertrauen – das schwerste ABC" neu zu buchstabieren.

Während ihres Exils war Hilde Domin in England und Santo Domingo als Universitätslehrerin, Übersetzerin, Photographin und Mitarbeiterin ihres Mannes tätig. Als 1961 für ihren Mann in Heidelberg ein eigener Lehrstuhl für ibero-amerikanische Architekturgeschichte eingerichtet wurde, zog das Paar wieder in die Stadt, die sie einmal ihre geistige Heimatstadt genannt hat, im Gegensatz zu ihrer Geburtsstadt Köln, die sie ihre mythische Stadt nennt. Dort begegnet sie in der Erinnerung ihren Eltern, ihrer Kindheit, in der sie das Urvertrauen bekam, welches ihr den Glauben an die Menschen – bis heute und trotz allem – immer neu nachwachsen läßt. Seitdem lebt Hilde Domin in Heidelberg oberhalb der Altstadt unweit des Schlosses in dem Haus mit dem „Dichterturm".

Hier wohnt und lebt Hilde Domin, so luftig wie in einem Vogelnest in einem hohen Baum. Auch der Turm, in dem sich ihr Arbeitszimmer befindet, hat nichts Festes an sich, wirkt fast transparent durch die vielen Fenster, wo auch ihr Arbeitstisch steht. Von dort geht der Blick ungehindert auf die Stadt Heidelberg, auf den Neckar und die umgebenden bewaldeten Hänge.

Ein Turm ist der Ort ihres Schaffens – aber es ist kein Elfenbeinturm, in dem sie sich vor der Welt verschließt. Die vier Fenster darin sind für sie das Wesentliche. Es sind für sie die Öffnungen zur Welt, zu den Mitmenschen, wie Start- und Landeplätze für den Vogelflug, zu dem liebsten Vogel, dem „Menschenvogel", wie sie sagt, für den sie ihre Gedichte schreibt. Ihr Herz schlägt dort für die Welt, für eine Welt des Unrechts, der Verfolgungen und Demütigungen, gegen die zu kämpfen sie nicht müde wird.

Ihr, die als Jüdin exemplarisch erfahren hat, wie ein Mensch bedroht wird, zum Opfer und von einem Augenblick zum nächsten zur Hilflosigkeit verurteilt wird, ist das Hauptanliegen die Verteidigung der Menschenwürde, „das Unverlierbare, ohne das Leben sinnlos ist." [8] Die Gewißheit und die bewußte Annahme des Nicht-Heimisch-Seins, ihr Halt-Suchen und -Finden in den Lüften, unter den Vögeln, an der Rose ist immer am Zartesten, Vergänglichsten, festgemacht. Es ist die *conditio humana*: zerbrechlich, ungewiß, verlierbar.

Hilde Domin fing verhältnismäßig spät an zu schreiben. Ihr Leben als Dichterin begann mit einem Schlag. Sie war in der Fremde, sie war eine Sterbende. Da stand sie auf „und ging heim in das Wort." Sie nannte sich nach der Insel Santo Domingo, auf der sie als Dichterin geboren wurde: „Seither ist Schreiben für mich wie Atmen: man stirbt, wenn man es läßt." [9] Die bundesrepublikanische Literaturszene betrat sie (nach einigen Gedichtveröffentlichungen in Zeitschriften) 1959 mit ihrem ersten Lyrikband „Nur eine Rose als Stütze". „Eine Dichterin, die zu warten verstand" [10],

urteilte Walter Jens. Im Bild der Rose erkannte er die deutsche Sprache, die Hilde Domin während ihres 22 Jahre dauernden Exils als Halt gedient hatte. Diese ersten Gedichte waren stark verankert in ihrem persönlichen Schicksal und zielten doch schon in ihrer Einfachheit auf das allgemein Menschliche hinaus: die grundsätzliche Heimatlosigkeit, die Verlierbarkeit alles so sicher Geglaubten, das Ungeschütztsein, die Verletzbarkeit, Erlebnisse des Verlusts und der Angst, des Fremdseins und der Entwurzelung. Von Anfang an bestimmen Leichtigkeit im Rhythmus und Einfachheit in Syntax und Metaphorik die Gedichte von Hilde Domin. Stehen von der Thematik in den ersten drei Gedichtbänden: „Nur eine Rose als Stütze (1959), „Rückkehr der Schiffe" (1962) und „Hier" (1964) Heimatverlust, Unterwegssein und die Rückkehr in die Heimat im Vordergrund, so sind in dem 1970 unter dem Titel „Ich will dich" erschienenen Gedichtband vorwiegend „öffentliche" Gedichte zu finden, die zu Themen der Zeitgeschichte kritisch Stellung beziehen. Das eindrucksvollste Gedicht aus dieser Sammlung lautet „Abel steh auf"[11]:

Abel steh auf
es muß neu gespielt werden
täglich muß es neu gespielt werden
täglich muß die Antwort noch vor uns sein
die Antwort muß ja sein können
wenn du nicht aufstehst Abel
wie soll die Antwort
diese einzig wichtige Antwort
sich je verändern
...
steh auf
damit Kain sagt
damit er sagen kann
Ich bin dein Hüter
Bruder
wie sollte ich nicht dein Hüter sein
Täglich steh auf
damit wir es vor uns haben
dies Ja ich bin hier
ich
dein Bruder
...
Abel steh auf
damit es anders anfängt
zwischen uns allen

Dieser Aufruf zum Neuanfang, basierend auf einem Grundvertrauen in dies Leben und dem Glauben an das Gute im Menschen – entgegen aller leidvollen Erfahrung und auf nichts begründet als einer liebevollen Hinwendung zum Nächsten –, diese Dennoch-Hoffnung ist ein Spezifikum der Dominschen Lyrik und ihrer gesamten Poetologie. Für Hilde Domin gibt es zwei Hauptgebote, die alle anderen

einschließen, beide untrennbar miteinander verbunden – das wahrhaftige Benennen und die Liebe, Liebe als Umkehr der Worte Kain: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ [12]

Bestechend klar und präzis, in einer schwebend empfindsamen Sprache formulieren die Verse von Hilde Domin Postulate reiner Menschlichkeit, die niemals schnöde leichtsprecherische Utopie sind, ebensowenig jemals Klagegesang, sondern immer Appelle unbeirrbarer Art, die da heißen: Verliert den Mut nicht, verliert den Glauben an den Mitmenschen nicht, vermehrt den Haß nicht, habt Vertrauen. Trotzdem! Dennoch!

Ein Plädoyer für Lyrik

Wie ein Seismograph zeichnet sie Wirklichkeit auf, die sich stets verändernde, sich stets entziehende, um sie für einen Atemzug zu konservieren, für diesen Moment des Innehaltens, in dem der Mensch zu sich selbst kommen kann. „Im Dichter kommt die Menschheit zur Besinnung und zur Sprache“, sagt Jean Paul, „darum weckt er sie wieder leicht im andern auf.“ [13]

Gewiß, es sind vielfach Grenzsituationen, die Hilde Domin in ihren Gedichten beschreibt: das Verfolgtwerden, das Unbehaustsein, das Exil. Und doch ist das Exil nur die Modellsituation unseres Menschseins, und „im Gedicht wird exemplarisch das persönlich Erlebte verdichtet.“ Im übrigen macht sich Hilde Domin zur Sprecherin aller Verfolgten und Unterdrückten und auch derer, die es von einem zum anderen Moment sein könnten, denn „Gedichte sind dazu da, damit der Mensch sich als Mensch fühlt, egal, wie erniedrigt oder gefährdet er auch ist.“ So kommt es sicher nicht von ungefähr, daß in Staaten, in denen die Menschen unterdrückt werden, die Dichtung eine oft lebenswichtige, weil bestärkende, Hoffnung gebende Bedeutung hat: daß sie dort oft sogar unter Lebensgefahr von Hand zu Hand gereicht wird.

Hilde Domin beherrscht formal das lange Gedicht („Wen es trifft“ [14]) wie auch das Kurzgedicht, nahe verwandt dem japanischen Haiku. Die längeren Gedichte sind oft komponiert wie Sonaten in drei oder vier Sätzen. Wie auch überhaupt die Komposition manchmal ganz alltäglicher Worte durch ihre Abfolge Klänge evoziert, zugleich durch diese Klänge Bildvisionen erzeugt, die sich unvergeßlich einprägen, wie in dem Gedicht „Sehnsucht“ [15]:

Die Sehnsucht
läßt die Erde durch die Finger rinnen
alle Erde dieser Erde
Boden suchend
für die Pflanze Mensch

oder in „Lieder zur Ermutigung“ [16]:

Diese Vögel
ohne Schmerzen,
diese leichtesten goldenen
Vögel
dahintreibend über den Dächern.
...
Sieh,
die Sonne kehrt
wieder
als goldener Rauch.
...
Es tagt
heute
zum zweiten Mal.

Viele ihrer Gedichte entlassen den Leser in einen Traum, in das Gefühl: Ja genau so ist es – das Leben, die Liebe, der Verlust, das Glück und die Trauer. Und dann gibt es die, die weitertragen: Ja, so könnte es sein, so müßte es sein! Poesie hat von Natur aus utopischen Charakter. Nicht ein weltfernes Ideal ist hier gemeint, sondern die Utopie, die auf dem Mut basiert, „Dennoch!“ zu sagen.

In die berühmt-berüchtigte Zeit der „68er“ hinein schrieb Hilde Domin ihre Streitschrift „Wozu Lyrik heute“, die den bezeichnenden Untertitel trug „Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft“. Es war jene Zeit, in der es verpönt war, Gedichte zu schreiben, was fast einem Verbot gleichkam (übrigens eine singuläre bundesdeutsche Erscheinung), hatte doch Hans Magnus Enzensberger verkündet: „Das Gedicht ist überflüssig geworden. Um so besser für das Gedicht.“

In dieser theoretischen Schrift beweist Hilde Domin eine detaillierte Kenntnis kulturhistorischer und soziologisch-politischer Zusammenhänge, die sie mit einem hohen Maß an Analyse und Abstraktion zu einer systematischen Poetik aufbaut. Bereits mit dem Erscheinen des Bandes auf der Höhe der Zeit und der Poetik-Diskussion, erwies sich die Richtigkeit ihrer Analysen noch im nachhinein durch mehrfache Neuauflagen des Buches und bei ihrer Poetik-Dozentur im Wintersemester 1987/88, während der sie die bereits 1968 formulierten Erkenntnisse an eine inzwischen zahlreiche interessierte und begeisterte Zuhörerschaft weitergeben konnte. Heute, viele Jahre nach diesen mutigen Ausführungen, solid und sorgfältig belegt und systematisch zu einer respektablen Theorie ausgebaut, bedarf es dieses damaligen Plädoyers für die Lyrik nicht mehr. Paul Konrad Kurz sah schon 1968 darin „die bedeutendste Aussage über Lyrik von deutscher Seite, weit über Benn hinaus den heutigen gesellschaftlichen Raum bedenkend.“ [17]

„Ich trau mich zu lieben"

1968 erschien im Piper-Verlag Hilde Domins Roman „Das zweite Paradies". Wesentlich geht es darin um die Rückkehr, aber in Form eines Neubeginns. Die autobiographischen Züge sind unverkennbar. So darf man den Roman, ihren einzigen übrigens, wohl auch verstehen als Beschreibung einer Identitätsfindung in ihrer neuen Rolle als schreibende Frau. Aus diesem neuen Selbstverständnis kann sie nicht mehr zurückkehren: „Sie konnte es nicht mehr wollen. Sie wollte jetzt beides mit ihm teilen, den Traum und auch die Wirklichkeit." [18]

Allerdings wurde damals dem Zeitgeist insofern Tribut gezollt, als durch eine ursprünglich nicht vorgesehene Montagetechnik – die Einblendung in Fraktur gesetzter wortgetreuer Auszüge aus dem „Spiegel" (April 1967 bis Mai 1968) – der utopische Charakter der Romanaussage „in die Distanz des Absurden gerückt" (Klappentext) werden sollte.

Erst 1986 entschließt sich der Piper-Verlag, den Roman zum ersten Mal in der ursprünglichen Fassung, das heißt ohne die Montage der Spiegelzitate in den Text, zu veröffentlichen. Was 1968 notwendig erschien, nämlich das Buch zu aktualisieren durch das Herstellen eines zeitpolitischen Kontextes, war nun nicht mehr erforderlich. Was für meine Begriffe von vornherein als Fremdkörper wirkte, ist entfernt worden, gibt den Blick frei für die innere Aussage des Romans. „... Wo noch niemand war: Heimat, ich trau mich zu lieben, wo noch niemand war ...": Diese Endlos-Reihe zweier Sätze auf dem Umschlag, in nebligem Grau und teilweise verwischten Buchstaben, deutet auf die doppelte Problematik des Romans: Heimat und Liebe sind immer etwas Bedrohtes und Verlierbares. Es wird der Verlust von beiden beschrieben, das Vertriebenwerden aus dem Land und aus dem ersten Paradies der nicht in Frage gestellten Liebe.

Deshalb also ist ihr der Ausspruch einer Madrider Schneiderin: „Ich trau mich zu lieben", den sie als Motto ihrem Roman voranstellt, so wichtig. Heimat und Liebe können aktiv zurückerobert werden. „Heimkehr ins Wort", Heimat im deutschen Wort, wie sie es so oft apostrophiert hat, ist immer auch das Wort der Kommunikation, nicht zuletzt auch über das Ausdrucksmittel Gedicht, diesen „magischen Gebrauchsartikel" [19], wie sie ihn nennt. „Dichtung setzt die Kommunikation voraus, die sie stiftet." [20] In einem Film-Portrait formulierte Hilde Domin es folgendermaßen:

> „Die Frage der Zugehörigkeit, die wird im Gedicht gelöst! Da ist der Mensch in dem Gedicht zuhause. Für den einen, ewigen Augenblick – der für andere reproduzierbar ist – die dann auch zuhause sind." [21]

Hilde Domin hat eine erstaunliche Doppelbegabung: Sie ist einerseits die sensible Wahrnehmerin von Vorgängen innerer und äußerer Natur, die sie in Dichtung umzusetzen vermag. Anderseits ist sie die scharfe Analytikerin, die dialektische Denkerin. Obwohl sie selbst einmal den Prozeß des Schreibens als schizophrenen Vor-

gang bezeichnet hat, kommen sich diese beiden Anlagen nie in die Quere. So ist es erstaunlich, daß in ihren Gedichten trotz des intellektuellen Bewußtseins über die „Materie" Lyrik nichts davon zu spüren ist. Die Dominschen Gedichte sind getragen von ihren Erfahrungen. Man erkennt darin die hohe Authentizität und Wahrhaftigkeit. Nicht Rückzug in eine Innerlichkeit, aber auch nicht das Kommunizieren um jeden Preis sind bei Hilde Domin angesagt.

„Es gibt vielerlei Elfenbeintürme. Nicht nur die weltferne Innerlichkeit, auch die Ideologie kann ein Elfenbeinturm sein": Das gerade zeichnet die Dichterin aus, daß sie sich nie von irgendeiner Ideologie hat vereinnahmen lassen, aber trotzdem eine engagierte Zeitgenossin ist. „Ich halte mich für radikal engagiert", sagt sie:

„Ich bin ein politischer Mensch, vom Scheitel bis zur Sohle. Dafür hat das Schicksal gesorgt, darin ist keinerlei Verdienst. Meine Gedichte sind ein Aufruf zur Verantwortungsbereitschaft."[22]

Mit ihren Versen möchte sie im Leser Menschlichkeit mobilisieren und Zivilcourage, damit wenigstens die Schwelle der Manipulierbarkeit höher gelegt werde. Sie ist die geborene Einmischerin: „Ich will ein Gedicht / das schreit / sowie einer vorübergeht." Und so war es für sie unmöglich, nach ihrer Rückkehr zu schweigen, nach dem Unrecht, das am jüdischen Volk begangen worden war, auch wenn Adorno gesagt hatte: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch und unmöglich." Nein, Hilde Domin ging es gerade darum, sich des Hasses zu enthalten:

„Das Wort ist seiner Natur nach Wort des Lebens ... weil Dichtung, noch die widerständige, noch die negative, von einem Ja lebt, dem Ja ihres Glaubens an die Fortdauer des Menschseins und an die Fortdauer des befreienden Worts."

1992 erschienen zwei Sammelbände, einer mit Essays und einer mit autobiographischen Schriften, in denen Hilde Domin die bereits veröffentlichten, teilweise verstreuten und zu einem großen Teil gänzlich unbekannten Schriften zusammengestellt hat. Neben den Gesammelten Gedichten von 1978 und ihrem einzigen Roman „Das zweite Paradies", in dem sie ihre Lebensthemen Verlust von Heimat und Liebe und deren Wiedererlangung als zweite Chance beschreibt, liegt ein abgerundetes Lebenswerk vor. Einer vitalen, unerschrockenen Zeitzeugin kann der Leser hier begegnen. Auf ihre unnachahmlich ehrliche Art, faszinierend offen und klarsichtig, oft humorvoll gewürzt, gibt eine große Dichterin Auskunft über ihr facettenreiches Leben. In autobiographischen und essayistischen Texten, die im übrigen von der Gattung her nicht säuberlich zu trennen sind, vielmehr fast ständig miteinander korrespondieren, erfahren wir Grundsätzliches und Privates: über das Schreiben, den Leser, die Literatur, über ihre Wohnungen, Katzen und Freunde ...

Hier findet sich auch der „Ratschlag für Abiturienten", der sich wie ein zusammengefaßtes Lebenscredo dieser leidenschaftlichen, unermüdlich und furchtlos für eine gelebte Humanität sich einsetzenden Dichterin liest:

„Vermehrt den Haß nicht. Vermehrt die Angst nicht. Geht auf Distanz zu Euch selbst … In dieser Distanz ist die Möglichkeit zur Freiheit … Gebt dem andern eine Chance … Etikettiert ihn nicht. Vertrauen ist das Schlüsselwort. ‚Vertrauen, dieses schwerste ABC‘. Buchstabiert es täglich neu.“ [23]

Unmoderne Vokabeln wie Glück, Heimat, Liebe, Wunder, Gnade zu gebrauchen, hat sich Hilde Domin niemals gescheut. „Die Gnade ruht auf einem Augenblick“, antwortete sie jemandem im Gespräch auf die Frage, was uns denn heute so ein Wort noch solle. Gnade, auch Wunder – das sind heute keine aktuellen Worte mehr. Und doch ist wohl eines der schlichtesten und zugleich schönsten und ausdrucksstärksten Gedichte von Hilde Domin dieses [24]:

Nicht müde werden
sondern dem Wunder
leise
wie einem Vogel
die Hand hinhalten.

An das Wunder glauben, davon spricht dieses kleine Gedicht, das aber wie die Essenz eines leidgeprüften, eines widerständigen, eines von unverlierbarer Hoffnung geprägten Lebens ist und welches zu den am meisten gelesenen, übersetzten, veröffentlichten, an die Wände so vieler Wohnungen gepinnten gehört. In unserer lauten, schnellebigen Welt sind gerade diese verhaltenen Worte von der Art Poesie, die wir alle dringend benötigen.

Hilde Domin gehört zu den gelesenen Dichtern. Ihre Gedichte werden offenbar gebraucht, und vielleicht – so wäre zu wünschen – gelingt es ihr mit ihren Gedichten, Wirklichkeit lebbarer zu gestalten, wenn der einzelne darin erkennt, wozu sie nicht müde wird aufzurufen: mitmenschlich zu sein, sich nicht zum Objekt degradieren zu lassen, nicht Mitläufer, sondern mitverantwortlich zu sein.

Gedichte als magische Gebrauchsartikel

„Ich bin, was man früher einen Dichter nannte“, erklärte Hilde Domin während einer Bahnfahrt einer jungen Frau sich selbst und ihr Tun. Weil diese Frau Kummer hatte, las sie ihr ein Gedicht vor. Als sie es dreimal gelesen hatte, saß nicht mehr dieselbe Frau vor ihr. Verlorenheit und Einsamkeit waren plötzlich aus dem zuvor ausdruckslosen, toten Gesicht gewichen. „Da bin ich mit drin!“, rief die Frau aus, strahlend vor Freude.

Ja, sagt die Dichterin Hilde Domin: Gedichte sind magische Gebrauchsartikel, die in der Anwendung erst richtig gedeihen. Das Schreiben selbst ist ohne Zweck. Die Zwecke wachsen dem Geschriebenen zu, hinterher, auf dem Weg zum Leser. Hilde Domin ist eine radikal engagierte Frau, die auch heute noch bei zahlreichen Lesungen, Symposien, Seminaren und Gesprächsrunden nicht müde wird, die

Menschen zur Verantwortungsbereitschaft aufzurufen: „Ich kam als Rufer zurück."

Schon früh in ihrem Leben, als sie mit ihrem Mann im Exil in Italien lebte, erkannte sie plötzlich, daß man sich für den Mitmenschen entscheiden könne und müsse. Dem Mitmenschen zu helfen ist seither zu ihrer zweiten Natur geworden. Mitschmerz zu empfinden, Solidarität zu praktizieren, ist ihr nicht Pose, sondern geschieht „im Vorbeigehn / ganz absichtslos". Denn – so formulierte sie ihre Auffassung in der Römerberg-Rede:

„Das ‚Wunder' ... besteht für mich darin, nicht im Stich zu lassen. Sich nicht und andere nicht. Und nicht im Stich gelassen zu werden. Das ist die Mindest-Utopie, ohne die es sich nicht lohnt, Mensch zu sein." [25]

Mit dieser Lebensphilosophie als Basis ist es vielleicht auch nicht verwunderlich, daß ihr und ihrem Mann während der Jahre des Exils viel Hilfe zuteil wurde. Bitterkeit ist kein Wesenszug von Hilde Domin.

Dieses Urvertrauen, das ihr nie verlorenging, mit dem ausgestattet es ihr möglich war, die Schrecken des vorigen Jahrhunderts zu überstehen, das in der Dichterin Hilde Domin die „Dennoch-Hoffnung" wachsen und reifen ließ, hat sie in ihrem Elternhaus erworben. Es war das Selbstverständliche, die bedingungslose Annahme, die sie von den Eltern erfuhr, die es ihr ermöglichten, gegen den Strom zu schwimmen und sich zwischen alle Stühle zu setzen.

Hilfe selbstverständlich zu geben und dankbar anzunehmen, sind zwei Seiten derselben Münze: Mitmenschlichkeit. Mitschmerz zu empfinden, Solidarität zu praktizieren, ist ihr auch heute noch wichtig und selbstverständlich.

Es geht darum, die Dinge genau zu benennen, wie sie es in dem Gedicht „Ich will dich" beschreibt[26]:

Freiheit
ich will dich
aufrauhen mit Schmirgelpapier
...
Dich
und andere
Worte möchte ich mit Glassplittern spicken
wie es Konfuzius befiehlt
der alte Chinese
...
Nichts weiter sagt er
ist vonnöten
Nennt
das Runde rund
und das Eckige eckig

„Dies ist unsere Freiheit / die richtigen Namen nennend / furchtlos“: Um diese einfache Wahrheit geht es der Dichterin Hilde Domin. In ihren Frankfurter Poetik-Vorlesungen im Wintersemester 1987/88, die sie unter dem Titel „Das Gedicht als Augenblick von Freiheit“ hielt, beschrieb sie diese Vorgänge so: „Jede kleinste Verschiebung zwischen dem Wort und der mit dem Wort gemeinten Wirklichkeit zerstört Orientierung und macht Wahrhaftigkeit von vornherein unmöglich.“ Demzufolge sieht sie im Gedicht eine Möglichkeit und Aufgabe, „Funktion für alle“ zu haben, „denn es hilft, die Wirklichkeit, die sich unablässig entziehende, benennbar und gestaltbar zu machen.“ [27]

Hilde Domin, eine der bedeutendsten deutschen Lyrikerinnen der Gegenwart, ist trotz ihres Alters eine vitale, geistig aktive Frau – so präsentiert sie sich auch heute noch ihrem Publikum. Mit ihrer kleinen Gestalt und ihrer hellen, klaren Stimme verschafft sie sich Gehör bei ihren Zuhörern, wenn sie ihre Gedichte oder auch Prosa vorträgt. Hilde Domin schafft es noch immer, eine Aura herzustellen, die die Zuhörer in ihren Bann schlägt. Besonders erstaunlich ist, daß sie ganze Säle mit vorwiegend jugendlichen Zuhörern zu füllen vermag. Das ist das Schöne, sagte sie einmal, daß die Gedichte soviel jünger bleiben als man selbst. Und daß Generation nach Generation sich in ihnen wiedererkennt.

„Ich bin ein Dennoch-Mensch“

Als Zeugin des 20. Jahrhunderts, in dem so viel Unheilvolles geschah, gilt Hilde Domins Interesse und Sorge ganz besonders der Zukunft der jungen Generation. So sagt sie zu mir im Gespräch:

„Man muß hoffen, daß die jungen Leute ein einfacheres Leben haben. Ich hoffe, daß ihnen erspart bleibt, daß sie Verfolgte werden. Ich hoffe, daß dieses Jahrhundert als demokratisches zu Ende geht.“

Ihre Erfahrungen, von denen sie wünscht, daß sie den jungen Menschen von heute erspart bleiben, hat sie in Dichtung umgemünzt, aber nicht in Anklage, vielmehr in „Lieder zur Ermutigung“.

Lyrik sei, so hebt Hilde Domin hervor, ein wunderbares Mittel, die Identität des Menschen zu stärken. Dadurch, so hofft sie, würde er weniger anfällig für Ideologien. In ihren Gedichten ruft sie auf gegen Konformismus, Mitläufertum, Anpassung und fordert auf zu Zivilcourage und Solidarität mit den Schwachen und Verfolgten. Da ist Hilde Domin noch ganz die wache und kritische Teilnehmerin an den politischen Aktualitäten, sei es vor der eigenen Haustür oder in fernen Ländern. Sie schreckt nicht davor zurück, sich mit mutigen Meinungsäußerungen unbeliebt zu machen. Das Eintreten für Rechte von Unterdrückten ist für Hilde Domin eine Selbstverständlichkeit: Das kann eine Flüchtlingsfamilie aus Bosnien sein, der die Abschiebung droht oder auch zwei uralte Bäume, die sie durch ihr Veto vor dem

Gefälltwerden bewahrte. „Nicht auszudenken", erklärt sie mit der ihr eigenen Lebendigkeit und Vehemenz beim Spaziergang durch den nahe gelegenen Schloßpark, als sie mir die geretteten Bäume zeigt, „solche Bäume, die schon Goethe und Hölderlin gesehen haben, einfach verschwinden zu lassen!" Klein und eher zerbrechlich wirkend, besitzt sie dennoch eine unglaubliche Vitalität und Durchsetzungskraft. Außerdem: „Immer nur zu Hause sitzen im Elfenbeinturm, das würde mich nicht befriedigen", erklärt sie heiter, „ich lerne gerne neue Menschen kennen."

Wie frisch und lebendig Gedichte bleiben, erfährt Hilde Domin durch die Rückkoppelung ihrer Leser und Zuhörer. Besonders wichtig ist der Dichterin der Austausch mit der jungen Generation. An sie möchte sie ihre Botschaft weitergeben. In ihren Gedichten scheint eine Moral auf, die niemals den Zeigefinger hebt, sondern die das wahrhaftige Wort und das eigene Handeln zum Maßstab für einen möglichen Wandel macht. Angesprochen auf die aktuelle Lage in der Bundesrepublik äußert Hilde Domin ihre Meinung so:

„Wir leben ja in einem der reichsten Länder der Welt. Es freut mich natürlich, daß wir Wohlleben haben, aber jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, wo Menschen auch zum Verzicht bereit sein müssen."

Wenn man sich von der Vorstellung verabschiede, immer mehr haben zu wollen, bereit zu sein zum Teilen – beispielsweise auch der Arbeit –, dann, so glaubt sie, könne die derzeitige Wirtschaftskrise überwunden werden. „Ich bin ein Dennoch-Mensch, ganz sicher", bekräftigt Hilde Domin ihre Ausführungen noch einmal, „mein Glaube ist, daß ein Dennoch immer möglich ist."

Hilde Domins Werk – ihre Gedichte, Essays und autobiographischen Schriften – sprechen von diesem Glauben, von dieser Dennoch-Hoffnung. Man möchte hoffen, daß diese Botschaft – der Glaube an das Gute im Menschen, an die Anrufbarkeit jedes einzelnen – einer der größten Lyrikerinnen der Gegenwart weiterwirkt: zum Eintreten für die Würde des Menschen. Dazu ermutigt uns die Dichterin.

Unsere Zeit, in der einerseits die streng und eng definierte Sprache der Wissenschaft, anderseits der zur Unterhaltung verkommene Sprachgestus der Medienlandschaft bestimmend sind, hat sich in der Dichtung diese letzte Nische des Ganzheitlichen bewahrt, bei den „letzten ‚Naturmenschen' der alten Welt, bei den Dichtern", wie Günter Kunert schreibt, und er wünscht, „daß wir uns doch wenigstens durch das dichterische Wort an das erinnern lassen, was wir rettungslos versäumt haben – uns den Traum zu bewahren, der Leben heißt." [28] Deshalb, so drückt es Hilde Domin aus, habe Poesie utopischen Charakter:

„Der Anspruch ist nicht nur ein Anspruch an die Welt, wie sie ist. Er ist vor allem ein Anspruch an den Leser, wie er ist. Und wie er sein, was er aus sich machen könnte." [29]

So ist auch heute noch der nunmehr 95jährigen Jubilarin die Zukunft das einzig Bedeutende. In ihrer Dankrede zur Verleihung der Carl-Zuckmayer-Medaille 1992 las sie aus ihrem Gedicht „Irgendwann" [30]:

Es wird sein von immer zu immer
wie die Tränen gleich sind auf allen Gesichtern
durch die Kontinente, die Jahrhunderte,
wenn es kommt
dieses Lächeln
gleich hell auf den Gesichtern
aller Hautfarben
dieses Einverständnis
ist und wird gleich sein
immer
das Lächeln
der Verzicht.

„Möge dieses ‚Irgendwann‘ heute sein: heute und hier!“ schloß sie ihre Rede. – Die Dichterin Hilde Domin wurde mit vielen wichtigen Preisen ausgezeichnet, unter anderem mit dem Meersburger Drostepreis, der Roswitha-Gedenkmedaille der Stadt Gandersheim, dem Friedrich-Hölderlin-Preis, dem Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung. Ihre Gedichte wurden in mehr als 20 Sprachen übersetzt. Mit ihrem letzten, im Jahr 1999 erschienenen Lyrikband „Der Baum blüht trotzdem“ bestätigt die große deutsch-jüdische Dichterin wiederum, was Manès Sperber zu ihren frühen Gedichten ausgesagt hat:

„Am ehesten überlebt, was Nachkommen und Geschlechtern die Vergangenheit handgreiflich nahebringt. Ich denke, daß unsere Urenkel in Hilde Domins Werken die Botschaft einer wunderbar schöpferischen und abscheulich zerstörerischen Epoche finden werden, in der man es oft nötig hatte, nach einem Halt zu suchen und eine ‚Rose als Stütze‘ zu wählen.“[31]

ANMERKUNGEN

[1] H. Domin, Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen (München 1988) 58.
[2] Dies., Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches (München 1988) 129.
[3] Dies., Gesammelte Gedichte (Frankfurt 1987) 240.
[4] Ebd. 334.
[5] Ebd. 359.
[6] Dies. (A. 2). 41.
[7] Ebd. 34.
[8] H. Domin, Aber die Hoffnung. Autobiographisches aus und über Deutschland (München 1982) 67.
[9] Dies. (A. 2) 37.
[10] W. Jens, Mein Buch des Monats: Vollkommenheit im Einfachen. Eine Lyrikerin, die zu warten verstand, in: Die Zeit, 27.11.1959.
[11] Dies. (A. 3) 364f.
[12] H. Domin, Gesammelte Essays (München 1992) 248.
[13] Zit. nach Domin (A. 1) 64.
[14] Vgl. Domin (A. 3) 103–109.
[15] Ebd. 337.
[16] Ebd. 223.
[17] In: Heimkehr ins Wort. Materialien zu Hilde Domin, hg. v. B. v. Wangenheim (Frankfurt 1982) 152.

[18] H. Domin, Das zweite Paradies. Roman in Segmenten (München 1986) 136.
[19] Dies. (A. 1) 70.
[20] Ebd. 64.
[21] H. Domin, Heimkehr ins Wort. Dichterporträt in Selbstaussagen (Bonn 1985) 10.
[22] Dies. (A. 2) 129f.
[23] Dies. (A. 8) 254.
[24] Dies. (A. 3) 294.
[25] Dies. (A. 5) 205.
[26] Dies. (A. 3) 331f.
[27] Dies. (A. 1) 94.
[28] G. Kunert, Lesarten. Gedichte der Zeit (München 1987) 25.
[29] Domin (A. 5) 185.
[30] Dies. (A. 3) 292.
[31] M. Sperber, Festrede zur Verleihung der Richard-Benz-Medaille der Stadt Heidelberg: 14.10.1982.

Paul Roth

Eurasismus in Rußland

Geographisch gesehen ist Eurasien der größte Festlandteil der nördlichen Halbkugel der Erde, der neben dem Territorium der einstigen Sowjetunion auch Indien und China umfaßt. Die weltanschaulich-politische Bewegung des „Eurasismus" entstand in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts unter russischen Emigranten im Ausland. Er geht von der Überzeugung aus, daß Rußland sich durch eine gegenseitige Durchdringung von europäischen und asiatischen Elementen entwickelt hat. Seit den 30er Jahren spielte der Eurasismus keine Rolle mehr in der Diskussion um die russische Geschichte. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wurde im April 2001 in Moskau diese Idee wieder aufgenommen und eine neue sozial-politische Bewegung „Eurasien" gebildet. Am 1. März 2002 fand in Moskau eine Konferenz statt, die die Umwandlung der Bewegung in eine politische Partei „Eurasien" beschloß. Diese wurde auf einem Kongreß am 30. Mai 2002 gegründet.

Die führende Rolle bei der Fortentwicklung zum „Neoeurasismus" spielte und spielt Alexander Dugin (geb. 1962). Er versucht nicht nur eine Deutung der russischen Geschichte, er warnt Rußland vor einer Anpassung an den Westen und erteilt Ratschläge für eine zukünftige russische Politik. Daneben existiert ein Wahlblock „Das große Rußland – der eurasische Bund". In der Duma gibt es keine Fraktion der Eurasier, jedoch gibt es Abgeordnete, die Eurasier sind, so zum Beispiel Abdul-Wached Nijasow vom eben erwähnten Wahlblock. Aus der Sicht Dugins vertreten diese jedoch einen islamischen „Pseudo-Eurasismus", der nicht mit dem „klassischen" russischen Eurasismus verwechselt werden dürfe.

Die Idee des Eurasismus

Dugin nennt drei Väter des Eurasismus: den Sprachwissenschaftler und Philosophen Nikolai Sergejewitsch Trubezkoi (1890–1938), den Ideologen Pjotr Sawizki (1895–1968) und den Juristen Nikolai Alexejew[1]. Trubezkoi ist für ihn der „Eurasier Nummer eins". Im Bürgerkrieg stand er auf der Seite der „Weißen" und emigrierte 1919 in den Westen. Sein Buch „Europa und die Menschheit" hat damals und später die Theorie des Eurasismus entscheidend geprägt. Einer seiner Grundgedanken betrifft den radikalen Dualismus der Zivilisation. Danach gibt es keine gemeinsame Entwicklung der Zivilisation. Die Behauptung entspringe einem aggressiven Verständnis speziell der „romano-deutschen" Zivilisation, die universal

gelten wolle. Dies sei ein „totalitäres" Modell, das abgelehnt werden solle. Die Völker und Kulturen in ihrer komplizierten Verschiedenheit müßten sich zusammenschließen zu einem antiwestlichen Befreiungskampf. In Eurasien sah Trubezkoi eine solche Möglichkeit des Kampfes, in dem er Rußland eine besondere Rolle zusprach. Rußland-Eurasien war für ihn der Vorposten gegen ein „romano-deutsches" Europa.

In seinem Buch „Das Erbe Dschingis Khans" vertrat er die These, daß die Mongolen das Fundament für einen kontinentalen Staat mit mongolisch-eurasistischer Zivilisation geschaffen hätten. Diese tatarische geopolitische Mission habe dann Moskau übernommen. Erst so sei die „Heilige Moskauer Rus" entstanden. Die Einzigartigkeit Moskaus bestand darin, daß es den Großrussen unter den anderen slawischen Völkerschaften eine Sonderrolle zubilligte. Anstelle eines „Tatarenjochs" (1240–1452) sei von einem „romano-deutschen Joch" zu reden, das unter Peter dem Großen beginnt und bis zur Revolution 1917 andauert. Die Herrschaft von Sankt Petersburg war eine Katastrophe für Rußland, da es sich durch die Öffnung zum Westen und die damit verbundene Säkularisierung vom eurasischen Weg abbringen ließ. In der Revolution hätte sich der Volksgeist gegen das romano-deutsche Joch entschieden, zu einer Rückkehr zu den Zeiten davor. Dennoch zeigte auch die Revolution eine westlichen Komponente, die Schuld dafür sahen die Eurasisten in einer „jüdisch- freimaurerischen" Verschwörung. Denn im Grund waren sie Traditionalisten, orthodoxe Christen und Patrioten. Es ist kein Zufall, daß Kritiker die Eurasisten als „orthodoxe Bolschewiki" bezeichneten.

Als Staatsform für die Zukunft nennt Trubezkoi eine „Ideokratie". Sie entsteht nicht durch „private" Wahl, sie ist der Imperativ eines historischen Kollektivs, das die Aufgabe der ewigen Macht zu verwirklichen habe. Das Wichtigste in der Ideokratie sei die Schaffung gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen nach ideellen Prinzipien; Ethik und Ästhetik müßten über dem Pragmatismus der technischen Effektivität stehen. Trubezkoi spricht von einer Ideokratie, die durch das Christentum erleuchtet ist, vom Traum eines „Orthodoxen ideokratischen Imperiums".

Während Trubezkoi sich kulturellen und ideologischen Aspekten zuwandte, fügte Sawizki Thesen der Geopolitik dem Eurasismus hinzu. Die Geopolitik erforscht die Beziehungen zwischen politischen Gegebenheiten und dem Raum. Im Dritten Reich war Karl Haushofer ein Vertreter dieser Wissenschaft, die von den Nationalsozialisten für ihre Zwecke umfunktioniert wurde. So entstand unter anderem die Doktrin von der Achse „Berlin–Moskau–Tokio". Sawizki führt übrigens auch Haushofer unter seinen Quellen an. Die Geopolitik Sawizkis sieht in den geographischen Gegebenheiten eine Begründung für den Eurasimus und die besondere Rolle Rußlands in diesem historischen Prozeß.

Alexejew, der von Dugin ebenfalls als einer der Väter des Eurasismus genannt wurde, formulierte Thesen über Recht und Gesetzgebung in einem eurasischen Staat. Sie lehnen die westlich-liberalen Theorien der Jurisprudenz ab. Was er jedoch

dagegensetzt, gehört eher in den Bereich der Utopie. Nicht das Recht sei wichtig, sondern die Wahrheit (Prawda), der Staat der Wahrheit.

Der Kenner der russischen Geschichte findet in den Theorien der Eurasier zahlreiche Argumente, die bereits im 19. Jahrhundert im Streit zwischen Westlern und Slawophilen von letzteren vorgebracht worden sind. Sowohl die Argumente der Slawophilen als auch die Theorien der Eurasier waren aber auch eine Reaktion auf die Darstellung Rußlands in der westlichen Geschichtsschreibung. Ganz gleich, ob man die „Moskowitische und persische Reise des Adam Olearius" (1656) oder die „Stieff-Relation" (1706) oder Adolph de Custines „Russische Schatten" (1839) oder George Kennans "... und der Zar ist weit" (1885) liest: Überall ist die Rede von den barbarischen Moskowitern, die das Mongolenerbe übernommen haben. In dieses Bild der Eurasier, die in Europa – speziell in Frankreich und Deutschland – eine Bedrohung Rußlands gesehen haben, paßt gut der deutsche Überfall auf die Sowjetunion. Die Ausdehnung des sowjetischen Machtbereichs nach Westen ist für einen Eurasier verständlich.

Alexander Dugin

Der Zerfall der Sowjetunion und ihrer Position als Weltmacht und damit der Verlust des europäischen Machtbereiches stürzte die einstigen Sowjetbürger in einen Zustand der Ratlosigkeit und Verwirrung. Demokratische Strukturen, an denen man sich hätte orientieren können, hat es nie gegeben. In Rußland entstanden politische Bewegungen und Parteien, die sich teils befehdeten, teils in ihren Aussagen überlappten, die sich aufspalteten und deren Führungsfiguren die Lager wechselten. Einigermaßen konstant blieb allerdings die „Kommunistische Partei der Russischen Föderation", die bei allen bisherigen Wahlen eine wichtige Rolle spielen konnte. Man rief nach einer „starken Hand". Insgesamt verschob sich das politische Spektrum in Richtung eines russischen Nationalpatriotismus, der auch beim Moskauer Patriarchat Anklang fand. Seit der Dumawahl im Dezember 2003 hat es Präsident Vladimir Putin – ungeachtet der verschiedenen Fraktionen – mit einem „braven" Parlament zu tun, das ihm zutraut, in dem Wirrwarr Ordnung zu schaffen.

Der Werdegang Alexander Dugins ist geradezu ein Musterbeispiel für das politische Chaos in Rußland nach dem Ende der Sowjetunion[2]. Dugin kam 1962 zur Welt. Sein Vater war Offizier, verließ jedoch die Familie, als Dugin drei Jahre alt war. Nach dem Schulabschluß studierte er am Moskauer Institut für Flugzeugwesen, wurde jedoch im dritten Kurs ausgeschlossen. Er arbeitete danach als Hauswart, gab Unterricht in französischer und englischer Sprache, die er sich selber beigebracht hatte.

Nach 1980 soll Dugin sich der Untergrundorganisation „Schwarzer Orden SS" unter Evgenij Golowin angeschlossen haben. Golowin gilt als der erste Ideologe der

russischen Rechten. Dugin sieht in ihm seinen Lehrer. Von 1988 bis 1989 war Dugin Mitglied des Zentralrates der „Pamjat" des Dimitrij Wassiljew. „Pamjat" war als historisch-patriotische Organisation eingetragen, doch bald rutschte sie in den Antisemitismus ab.

1989 gründete Dugin ein historisch-ideologisches Zentrum zur Formung einer geistigen und intellektuellen Elite. Daraus wurde die historisch-religiöse Vereinigung „Arktogeja". Arktogeja bdeutet wörtlich „Nordisches Land" und bezeichnet ein Landreich, das Nordamerika, Eurasien und Nord-Afrika umfaßt. Die Vereinigung unterhält eine umfangreiche mehrsprachige Internetseite und einen eigenen Verlag, in dem auch Dugins Bücher erschienen sind.

Ende der 80er Jahre hatte der Eurasismus – vor allem durch Dugin – erkennbare Konturen eines „Neoeurasismus" erhalten. Dugin arbeitete von 1990 bis 1992 in den Geheimarchiven des Komitees für Staatssicherheit (KGB), wurde vertraut mit Gedanken aus dem Nationalsozialismus. 1991 wurde er Redaktionsmitglied der Zeitung „Djen" (Tag), in der er auch seine Ideen veröffentlichen konnte. 1991/1992 gab es eine bescheidene Renaissance des Panslawismus. Um Rußland vom Westen abzuspalten, übernahmen die Eurasier auch Ansichten der Slawophilen.

Seit Beginn der 90er Jahre hatte Dugin Kontakt zu Gennadij Andrejewitsch Sjuganow, dem Vorsitzenden der Kommunistischen Partei der Russischen Föderation. Ganz offensichtlich übernahm Sjuganow Theorien der Neoeurasier. Das läßt sich aus den Büchern Sjuganows in den Jahren 1994 bis 1996 entnehmen. Für Sjuganow steht Rußland im Zentrum einer eigenständigen Zivilisation, der Rivale ist der Westen, geführt von der Supermacht USA. Dugin stuft seinerseits die Partei Sjuganows als nicht kommunistisch, sondern als „links-eurasistisch" ein. 1992 wurde Dugin Gründer und Chefredakteur der Zeitschrift der neuen Rechten „Elementy". Jede Ausgabe hatte eine Beilage „Geopolitische Hefte". 1993 trat er in die „National-bolschewistische Front" des Eduard Limonow, dann in die „National-bolschewistische Partei" (NBP) ein; in Rußland wird die National-bolschewistische Partei vielfach als „faschistisch" kritisiert. Dugin hatte den Parteiausweis mit der Nummer zwei. 1994 versuchte er zusammen mit Limonow einen Zusammenschluß der rechten und linken Opposition zu einer gemeinsamen Front. Seit Ende 1994 veröffentlichte er in der Zeitung der National-bolschewistischen Partei „Limonka" (der Titel kann eine Anlehnung an den Namen Limonow sein, das Wort bedeutet aber auch „Handgranate"). 1996 reiste Dugin nach Libyen zu einem internationalen „antiamerikanischen" Seminar. 1996 und 1997 leitete er die allwöchentliche Sendung von Radio 101 „Finis mundi". Das gab ihm die Möglichkeit, Ideen des Eurasismus, einer konservativen Revolution und des National-Bolschewismus zu verbreiten.

1998 zerstritt er sich mit Limonow und verließ die National-bolschewistische Partei. Er wurde Mitbegründer einer „Neuen eurasischen Universität", um eine revolutionäre, intellektuelle Elite zu formen. Ebenfalls ab 1998 leitete Dugin das Zen-

trum für geopolitische Expertisen zu Problemen der nationalen Sicherheit beim Vorsitzenden der Duma. Im Jahr 2000 gehörte Dugin zum Koordinationsrat der links-demokratischen Bewegung „Rossija", schied jedoch nach Streit wieder aus. Danach widmete er sich der Schaffung von Regionalabteilungen, die schließlich die Bezeichnung „Eurasija" annahmen. Über die Gründung der Bewegung und der Partei „Eurasien" im Jahr 2001 ist bereits berichtet worden. Seit 2001 erscheint das Parteiorgan „Eurasische Rundschau". Am 21. April 2001 sagte Dugin: „Ein echter Sieg der eurasischen Ideen war die Regierung Putins ... Wir unterstützen den Präsidenten total, radikal."

Seit 1991 sind in Rußland zahlreiche Broschüren und Bücher Dugins erschienen, die in Varianten die Themen „Geopolitik" und „Eurasien" abhandeln, so zum Beispiel „Die konservative Revolution", „Ziele und Aufgaben unserer Revolution", „Die Geopolitik Rußlands", „Das Mysterium Eurasien". Das 2002 in Moskau erschienene Buch „Die Grundlagen des Eurasismus. Die politische Partei Eurasien" ist ganz offensichtlich von Dugin redigiert. Auf knapp 800 Seiten sind Beiträge von 63 Autoren versammelt, davon stammen 24 von den Eurasiern der 20er Jahre und 31 von Dugin.

Dugins Geopolitik

Der Neoeurasismus, der sich seit Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Rußland artikulierte, ist einmal eine Wiederaufnahme der Gedanken der Eurasisten der 20er Jahre, darüber hinaus aber auch eine Deutung der Gegenwart und eine Projektion in die Zukunft. Vieles, was als wissenschaftlich erwiesen angeboten wird, gehört in den Bereich der Ideologie oder der Utopie. Überlappungen mit anderen politischen Richtungen – die Auseinandersetzung zwischen Ost und West – bezieht seine Begründung zwar aus der Geopolitik, ist jedoch Anpassung an den Nationalpatriotismus.

Die Geopolitik ist eine „politische Konzeption, die geographische Gegebenheiten (Territorium, Lage des Landes usw.) zur Begründung imperialistischer Expansionen nutzt. Verbunden mit Rassismus ... (war sie) offizielle Doktrin des deutschen Faschismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg Verbreitung in der BRD, USA"[3]. Als Grenzwissenschaft zwischen Geographie, Staatenkunde, Geschichte und Gesellschaftswissenschaft angesiedelt, untersucht sie die Beziehungen zwischen den politischen Gegebenheiten und dem Raum. Erst durch den Eurasismus wurde sie in Rußland bekannt. Nach Dugin hat die Geopolitik, so wie sie von ihm als eine Grundlage des Neoeurasismus verformt und zurechtgestutzt worden ist, entscheidend zur Weiterentwicklung des Neoeurasismus beigetragen. Dugin ist der Erfinder der „Konspirologie", der zufolge die Geschichte der Menschheit neu geschrieben werden muß. Er unterscheidet zwischen einer Zivilisation des Meeres und einer

Zivilisation des Festlandes, die im Wettbewerb und im Kampf miteinander liegen. Auf der einen Seite stehen die Atlantiker als Vertreter der Zivilisation des Meeres, auf der anderen Seite die Vertreter der Zivilisation des Festlandes. Nach Dugin begann der ewige Konflikt zwischen dem „Atlantismus" und dem „Eurasiertum" bereits im alten Ägypten.

Wendet man diese Theorie auf die Gegenwart an, so stehen sich heute die USA – als Vertreter der Zivilisation des Meeres – und Rußland – als Vertreter der Zivilisation des Festlandes – feindlich gegenüber. Die USA – hinter der Fassade einer Demokratie – betreiben eine Politik des „Globalismus", einer Übertragung ihres Systems und ihrer Werte auf die gesamte Welt, also auch auf Rußland. Ihr Liberalismus, Kapitalismus und Materialismus sind jedoch unannehmbar für Völker mit einer anderen Kultur. Die westeuropäische Kultur ist ebenfalls Teil der gefährlichen Zivilisation des Meeres, des Atlantismus. Daher müsse ein eurasisches Rußland entschieden den Geist der europäischen Zivilisation ablehnen und Staat und Kultur auf völlig anderem, nichteuropäischem Fundament errichten.

Diese Ablehnung westlicher Zivilisation und Politik mag eine eigene Theorie Dugins sein. Man kann sie jedoch auch als Anlehnung an die National-Patrioten, die National-Bolschewisten und die Kommunisten deuten.

Dugins Geschichtsdeutung

Die historischen Gegebenheiten „belegen" die geopolitische Theorie Dugins. Für ihn ist das Erbe Dschingis Khans untrenbar verbunden mit Rußland, zumal er die Herrschaft und die Expansion der Mongolen positiv beurteilt. Dschingis Khan hat historisch beigetragen zur Entstehung Eurasiens, hat seinem Machtbereich eine politische Ordnung gegeben. Unter der Herrschaft Moskaus wuchs der Machtbereich Rußlands, angeblich durch weitgehend freiwilligen Anschluß von Völkerschaften. Die staatliche Einigung Eurasiens im Erbe Dschingis Khans wurde zur historischen Mission Rußlands. Eine nationale Idee brachte die Deutung eines „sakralen Staates" hervor. Da Rußland zugleich die einzige Erbin von Byzanz war, verband sich durch die Orthodoxie die nationale Idee mit der Formel von „Moskau als drittem Rom". Im weiteren historischen Verlauf orientiert sich Rußland seit Peter dem Großen nach Europa. In der Romanow-Periode wird das Bild vom alten Rußland verdrängt. Ein stillschweigender Protest der Volksmassen gegen die Verwestlichung nimmt zu. Die Auseinandersetzung zwischen Westlern und Slawophilen wird begleitet von der Entstehung politischer Parteien.

Nach Dugin ist die sowjetische Periode eine historische Revanche der Volksmassen gegen die Romanow-Epoche, in gewissem Sinn ein Sieg des Eurasismus über den Atlantismus. Die Übertragung der Hauptstadt Sankt Petersburg nach Moskau war das äußerliche Zeichen hierfür. Die Kritik Dugins an der Herrschaft der Bol-

schewiki hält sich in Grenzen. Alle Paradoxien der Sowjetherrschaft, alle Abweichungen vom Marxismus seien dadurch bedingt, daß die kommunistische Elite nicht in der Lage war, die Dogmatisierung der offiziellen Doktrin zu überwinden. Das Ende der Sowjetunion hinterließ ein Vakuum. Man ist auf der Suche nach einer neuen „Nationalen Idee", die vor allem im Westen gesucht wird. Angeblich soll eine Mehrheit der Russen sich am eurasischen Modell orientieren. Das eurasische Modell sieht in Rußland keinen europäischen oder asiatischen Staat, sondern eine einzigartige Zivilisation, in der westliche und östliche Elemente miteinander verbunden sind.

Die Eurasier und die Religionsgemeinschaften

In seiner Rede „Die russische-orthodoxe Kirche auf dem Gebiet Eurasien" auf dem Sechsten Russischen Weltkongreß im Dezember 2001 hob Dugin die einzigartige Rolle der orthodoxen Kirche in der Geschichte Rußlands hervor. Auch in den schwierigsten Zeiten habe das russische Volk sich um Rat an die orthodoxe Kirche gewandt. Dugin setzt die Begriffe „euroasiatische Zivilisation" und „orthodoxe Zivilisation" wie Synonyme nebeneinander. Der russische Charakter sei Resultat der orthodoxen Sittlichkeit. Dugin formuliert: „Die Orthodoxie ist für uns Russen unsere Matrix, Fundament unseres historischen Seins."

Beginnend mit der Scholastik des Katholizismus seien das Mittelalter und die darauf folgende Zeit dem Rationalismus verfallen. Folge davon waren unter anderem Individualismus, Pragmatismus, Vorrang privater Interessen vor gesellschaftlichen sowie blinder Glaube an den Fortschritt. Die Christenheit spaltete sich auf, die Unterschiede zwischen dem Christentum im Osten und Westen sind bis heute geblieben. Die Säkularisierung des Westens brachte den individualistischen Liberal-Kapitalismus hervor. Die Säkularisierung des Ostens zeitigte jedoch ein anderes Ergebnis: Extreme Formen der Gemeinsamkeit und den Sozialismus. Die Eurasier, die sich leidenschaftlich zur Orthodoxie bekennen, verweisen darauf, daß Geschichte und Geographie eindeutig beweisen, daß das östliche Christentum und speziell die russisch-orthodoxe Kirche die Nachfolge der Christenheit angetreten hat.

In der oben zitierten Rede stellte Dugin fest: „Ohne die russisch-orthodoxe Kirche kann – unserer Ansicht nach – Eurasien nicht möglich sein. Ihr Platz in Eurasien ist zentral." Und weiter: „Es ist wahrscheinlich überflüssig daran zu erinnern, daß die Bewegung ‚Eurasien', daß wir alle Kinder der orthodoxen Kirche sind ...". Auf dem Gründungskongreß der Partei Eurasien im Mai 2002 in Moskau sprach auch Antonij Iljin, Sekretär der Abteilung für äußere Beziehungen des Moskauer Patriarchates. Er führte unter anderem aus: „Der Eurasismus ist Ausdruck einer orthodoxen, nationalen, patriotischen Idee und kann praktisch auf ein Jahrhundert des Bestehens zählen." Am Ende seiner Ausführung bekräftigte er: „In vielen Rich-

tungen und kulturellen Programmen sind wir – die russisch-orthodoxe Kirche – bereit, mit der Partei Eurasien zusammenzuarbeiten. Diese Zusammenarbeit in vielen Richtungen und in verschiedenen Formen wird bereits verwirklicht und wird fortgesetzt werden."

In einem Interview in der kasachischen Zeitung „Navigator" (April 2002) hat sich Dugin zum interkonfessionellen Dialog zwischen den Glaubensbekenntnissen geäußert. Dieser Dialog solle sich jedoch nicht auf die Glaubenslehre beziehen, sondern auf den gemeinsamen Feind, den säkularen Globalismus westlicher, amerikazentrierter Prägung, auf die globale Säkularisierung. Als Verteter des Christentums ist ganz offensichtlich nur die Orthodoxie von Dugin anerkannt. Eindeutig ablehnend steht Dugin dem Katholizismus gegenüber. Dieser habe zur Aufspaltung der Christenheit geführt. Im westlichen Teil des russischen Reiches, in Galizien und Weißrußland führe der katholische Einfluß dazu, daß die orthodoxen Gläubigen diskriminiert werden.

Die sogenannten traditionellen Religionen Rußlands sind für Dugin die, die im Religionsgesetz von 1997 genannt sind: Orthodoxes Christentum, Islam, Buddhismus, Judaismus. Es ist nicht uninteressant, daß der Metropolit Ioann von Sankt Petersburg für ein Buch „Die orthodoxe Kirche. Die derzeitigen Häresien und Sekten in Rußland" (Sankt Petersburg 1995) verantwortlich zeichnete. Darin war zu lesen: „Wir sind Zeuge einer breitangelegten Expansion von seiten des Okkultismus, Katholizismus, protestantischer Häresien und Sekten, deren Ziel die schrittweise Kolonisierung des russischen Volkes ist." Der Metropolit, der inzwischen verstorben ist, wurde auch in Rußland zu den Nationalchauvinisten gerechnet. Wahrscheinlich hat Dugin Vertreter der „traditionellen" Konfessionen veranlaßt, sich positiv zum Eurasismus zu äußern. Talgat Tadschuddin, oberster Mufti in Rußland, bezeichnete auf dem Gründungskongreß der Partei Eurasien den Eurasismus als Ideologie zur Rettung und Wiedergeburt Rußlands als Weltmacht und verurteile die Expansion des Katholizismus in Rußland und den religiösen Extremismus im Islam. Zusammen mit der Bewegung Eurasien habe man, so erwähnte er, im Jahr zuvor – noch vor dem Terrorakt von New York – eine internationale Konferenz über den Islam abgehalten. Allerdings hat Tadschuddin einen Rivalen: Mufti Ravil Gajnutdin vom „Rat der russischen Muslime". Von ihm ist keine Stellungnahme zum Eurasismus bekannt. Auf derselben Veranstaltung sprach auch Dordschi Lama, Koordinator der Vereinigung der Buddhisten Kalmückiens. Seine Vereinigung, so sagte er, unterstütze die Ideen der Partei Eurasien. Auch der Oberrabbiner Rußlands, Adolf Schajewitsch äußerte, es sei äußerst wichtig, eine politische Ordnung auf der Grundlage der Ideologie der Partei Eurasien zu schaffen.

Einleitend ist erwähnt worden, daß es einen Wahlblock „Das große Rußland – der eurasische Bund" gibt, in dem Abdul-Wached Nijasow eine wichtige Rolle spielt. Dugin wirft dieser Organisation vor, die russische Staatlichkeit zu untergraben und nationale Zwietracht hervorzurufen. Zu diesen Vorwürfen hat sich Nijasow in der

„Nesawisimaja gaseta" vom 31. Oktober 2003 unter der Überschrift „Die Welt vereinigen – die Mission Rußlands" geäußert. Nijasow sieht es als Aufgabe seines Wahlblocks an, eine Brücke zwischen den Zivilisationen und Kulturen, zwischen Christentum und Islam, zwischen Ost und West, Süd und Nord zu sein. Diese Aufgabe könnte Rußland in der Rolle eines Friedensrichters einnehmen. Dugin sieht darin einen antirussischen Pseudo-Eurasismus gewisser politischer Kreise in Kasan und Astany, um den staatlichen Zentralisierungstendenzen Rußlands entgegenzuwirken.

Eurasische Utopie

Dugin behauptet immer wieder, daß der Eurasismus ein wissenschaftlich bewiesenes, kulturell und politisch anwendbares Konzept auch für die Zukunft sei. Gleichzeitig bezeichnet er die eurasische Utopie als vollkommenste und logische Idee „unseres nationalen Geistes", deren Ziel eine multipolare Welt sei, also eine Ablehnung und Bekämpfung der Vorherrschaft der USA und ihres Expansionsdranges. Sonst drohe die Gefahr eines dritten Weltkrieges. Dies ist für Dugin die Fortführung des Kampfes der Atlantiker gegen die Eurasier. Der Eurasismus ist die Alternative gegenüber dem Globalismus der amerikanischen Politik.

Ebenso warnt Dugin vor einem europäischen Einfluß auf den Prozeß der Rivalität zwischen Ost und West. In diesem Zusammenhang spricht er von einer katholischen Expansion. Der Katholizismus symbolisiere Europa, während die Orthodoxie Rußland symbolisiere. Grundsätzlich wolle der Eurasismus einen Dialog mit dem Katholizismus, doch der derzeitige Zustand sei eine Provokation, – ähnlich der Ausdehnung der NATO nach dem Osten. Dugin fordert, daß die planetarische Mission Rußlands eine neue Antwort auf den „ewig agressiven Westen" finden müsse. Die russische Außenpolitik solle als Befreierin Europas auftreten mit dem Ziel eines „eurasischen Föderalismus". Die Eurasier sind für eine Vereinigung Europas und für eine Vereinigung Eurasiens, die nicht nur die Gebiete der einstigen Sowjetunion, sondern auch Bulgarien, die Mongolei und Serbien umfaßt. Dabei gehe es nicht um die Schaffung eines Staates, sondern um ein einheitliches Blocksystem der eurasischen Zivilisation. Der „Pax americana" solle eine „Pax euroasiatica" gegenübergestellt werden.

Dabei seien die Eurasier nicht gegen die USA und das amerikanische Volk, aber radikal dagegen, die amerikanischen Werte gewaltsam auf andere Völker zu übertragen. Ein eurasischer Block könne sich auch auf den Iran und Indien und Japan ausdehnen. Dugin lobt in diesem Zusammenhang die Politik von Präsident Putin. Natürlich sei eine Zusammenführung der Staaten, die aus der Sowjetunion hervorgegangen sind, ein naheliegendes Ziel. Innenpolitisch möchte Dugin eine „Ideokratie", die nicht mit der Demokratie westlichen Typus übereinstimmt. Zwischen den

Glaubensgemeinschaften soll ein Dialog geführt werden, doch nennt Dugin nur die „traditionellen" Religionen, auf keinen Fall etwa die katholische Kirche in Rußland.

Dugins Partei, die sich als Partei der Patrioten und als „soziale Partei" bezeichnet, fordert einen „neuen Sozialismus". Zur Begründung hierfür nennt er 14 Vertreter wirtschaftlicher Theorien aus Vergangenheit und Gegenwart, angeführt von Friedrich List. Trotzdem ist die Bedeutung der Wirtschaft für Dugin zweitrangig. Materielle Interessen sind höheren Zielen zu opfern. Menschen, die nicht dazu bereit sind, können kein Reich schaffen, können nicht an Gott glauben. Diese Theorie von der „Passionarnost" ist Bestandteil der eurasischen Weltanschauung. Dem Bereich der Wirtschaft sind die allgemeinen Richtlinien der Politik zu vermitteln. Dabei gelte es pragmatisch vorzugehen – abhängig von der jeweiligen historischen Situation. Marxismus und Liberalismus lehnt Dugin ab. Das ökonomische Modell des Eurasismus kann man als „ökonomischen Nationalismus" bezeichnen. Nach Dugin braucht Rußland eine Wirtschaft, die den Zielen eines nationalen Staatsaufbaus untergeordnet ist. Er erwähnt mehrfach den „strategischen Status Rußlands", der in den wirtschaftlichen Bereich eingreifen kann, jenseits von Privatinteressen und Liberalisierung.

Nach Dugins Überzeugung kann es ein Scheitern des Eurasismus nicht geben:

„Der Sonnentraum von einer Welt der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit, von einem Staat des Geistes und eines neuen Menschen, vom endgültigen Sieg eines erleuchteten Verstandes über die Finsternis der Materie verschwindet niemals aus der Menschheit oder zumindest aus dem russischen Volk. Andernfalls bleibt von dieser Gesellschaft nur eine wimmelnde Masse egoistischer Sterblicher, schlechtester Menschen, über die Nietzsche pessimistisch geweissagt hat. Aber das wird nicht eintreten, darf nicht sein ... Der Eurasismus ist einfach zum Triumph verurteilt, um die geistige Hauptwaffe des Russischen Kampfes und Russischen Sieges zu werden."

So zumindest stellt er es in einem Nachwort zur Neuauflage von Sawizkis Buch „Kontinent Eurasien" 1992 dar.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. Dugin, Grundlagen des Eurasismus. Die politische Partei Eurasien (Moskau 2002) 503.

[2] Alle Angaben über das Leben von Dugin aus: V. Lichatschow, Der Nazismus in Rußland (Moskau 2002).

[3] Sowjetisches Enzyklopädisches Wörterbuch. Ausgabe Sowjetenzyklopädie (Moskau 1987) 291.

Umschau

Das menschliche Makel

Am Roman „Der menschliche Makel“ [1] des Amerikaners Philip Roth (geb. 1933 in New Jersey) überrascht als erstes der Titel. Der Leser – sofern er noch einen christlichen Hintergrund hat – assoziiert den theologischen Begriff „Makel der Erbsünde“, worauf der englische Titel „The Human Stain“ auch durchaus anspielt. In ein optimistisches Menschenbild paßt das so wenig wie in ein postmodernes Auflösungsspiel. Roth provoziert theologische Harmonisierer und erbauliche Verharmloser, den Kenner der jüdischen Bibel kaum. Verwiesen sei nur auf Kain und Abel oder Sodom. Doch bei ihren Berichten behält die Bibel stets den Bundesgott im Auge. Das kann ein moderner Romancier nicht. Ihm setzt erfahrene und vorstellbare Wirklichkeit zu. Roths Erzähler schaut die Personen in ihren Verstrickungen, ohne Verheißungsbrille und ohne weltverbessernde Absicht an. Der Autor liberal jüdischer Herkunft muß auf keine ideologische Zensur Rücksicht nehmen, kein Über-Ich schaut ihm über die Schulter. Nicht angetrieben von Sinnsuche oder Sinngebung, schildert er individuelle und soziale Wirklichkeit. Der menschliche Makel erzählt die Geschichte eines alternden Mannes, der eingebunden ist in Anschauungen, Antriebe, Verhältnisse, Verstrickungen seiner Lebensgeschichte.

Der Roman spielt in Neuengland, wo Weiße dominieren und von ihrer besseren Moral überzeugt sind. Was im Sommer 1998 erzählt wird, ereignete sich zwei Jahre zuvor. Zur Zeit des Erzählens wurde die Affäre Bill Clintons mit der Praktikantin Monica Lewinski publik. Dem Skandal folgte die Anklage, die einigen Bürgern als Hexenjagd vorkam. Einen Skandal erregte auch Coleman Silk, Professor für Altphilogie und langjähriger Dekan am Athena College an der amerikanischen Ostküste. In seinem Seminar über altgriechische Literatur fehlten über längere Zeit zwei Studenten. Als er nach ihrem Verbleiben fragte, entfuhr dem Professor das Wort „spooks“, was „Gespenst“ heißt. Im Slang wurde es für CIA-Agenten und, abfällig, auch für Schwarze gebraucht. Silk hatte die erste Bedeutung im Sinn. Die abwesenden Studenten blieben im Dunkeln. Einige Seminarteilnehmer und jüngere Kollegen, für deren Berufung Silk sich eingesetzt hatte, warfen ihm wegen der Doppeldeutigkeit des Wortes Rassismus vor. Silk habe schwarze Studenten diskriminiert. Der hysterisch anschwellende Vorwurf zwingt den verdienten Professor zum Rücktritt. Seine Frau stirbt ob der öffentlichen Schande.

Der das Ganze überblickende Erzähler heißt Nathan Zuckerman, ein älterer Schriftsteller. Coleman erzählt Nathan sein Leben, damit er es niederschreibe. Beide sind entfernt jüdischer Herkunft. Silk erscheint Nathan als kultivierter, einflußreicher Mann, kontaktfreudig, scharfsinnig, ein „gewandt überzeugender Großstadtmensch“, dessen Grundkurs über altgriechische Literatur beliebt war. Der Professor erklärte den Studenten, wie die gesamte europäische Literatur in der „Ilias“ mit dem Streit zwischen Achill und Agamemnon um ein verschlepptes Mädchen begann: Das Achill Zugesprochene will Agamemnon haben. In der „Verletzung des phallischen Anspruchs, der phallischen Würde eines überragend starken Kriegsfürsten beginnt die große Literatur Europas“. In diesem Satz steckt Vorausdeutung: Nicht ein Sündenfall im Paradies, sondern die schwierige Beziehung zwischen Mann und Frau, Rivalität, machtvolles Begehren, Besitzanspruch, rücksichtslose Verletzungen des anderen werden in der griechischen Literatur verhandelt. Es sind Verhaltensgeschichten, in denen herausragende Personen, unter- oder überlagert von Schicksal, zwischenmenschliche Beziehungen stören. Der gestörte, störende, verstörte Mensch ist Thema der Literatur aller Zeiten.

Den wegen Rassismus verleumdeten, wehrlosen Coleman verzehrt Haß. Seine erwachsenen Kinder haben sich aus Abscheu von ihrem Vater abgewandt. Der einsam gewordene Witwer erfuhr aber „etwas so verwirrend Neues wie seine eigene Wiedergeburt“. Eine magere, blonde Frau, die am

College putzt, beeindruckt ihn. Sie ist 34 Jahre alt, er 71. Sie ist Analphabetin, er emeritierter Professor. Als Kind wurde Faunia Farley, so heißt die Putzfrau, von ihrem Stiefvater sexuell belästigt. Als Ehefrau trennte sie sich von dem Vietnam-Veteranen Lester Farley, der alle Welt haßte und sie bewußtlos prügelte. Die aus allen bürgerlichen Sicherheiten gestoßene Frau putzt tagsüber, abends melkt sie Kühe auf einer Farm. Coleman erkennt ihre Spontaneität, Vitalität, ihre Bereitschaft zu sexuellem Kontakt. Die beiden treffen sich stundenweise. Einen Skandal inszeniert Delphine Roux, eine junge Professorin aus Paris. Die einst marxistische Studentin, durch Silk ans College berufen, schickt ihm einen anonymen Brief. „Jeder weiß, daß Sie eine mißhandelte, analphabetische (sic!) Frau, die halb so alt ist wie Sie, sexuell ausbeuten." Wie sich später herausstellt, ist es Delphines Eifersucht, die den Brief diktiert. Sie wollte den von ihr Verleumdeten als väterlichen Freund.

Für ein entgegengesetztes Verhalten steht Nathan. Der durch eine Prostataoperation impotent und inkontinent gewordene Erzähler hatte sich schon vorher von den „lärmenden Forderungen" des Geschlechtstriebs distanziert. Er brachte „nicht mehr den Esprit, die Kraft, die Geduld, die Fähigkeit zur Selbsttäuschung, die Ironie, den Eifer, den Egoismus, die Spannkraft – oder auch die Zähigkeit, die Gerissenheit, die Falschheit, die Heuchelei, die Doppelzüngigkeit, die erotische Professionalität auf", um den Reizen zu folgen. Als ihm jedoch Coleman Silk von seiner „Voluptas" erzählte, wie er leidenschaftlich entbrannt war zu Faunia, zweifelte Nathan an seiner „heiteren Gelassenheit". Er mußte Eunuch sein, während sein Freund ein „noch immer vitaler, potenter Teilnehmer am wilden Treiben" blieb. Wie kann man sagen, fragt er, das gehöre nicht zum Leben, „wenn es doch immer dazu gehört. Die Kontaminierung durch Sex, die erlösende Verschmutzung, welche die Spezies entidealisiert und immer wieder daran erinnert, aus welchem Stoff wir gemacht sind".

Der menschliche Makel wird mehrschichtig erzählt, auch kommentiert. Ein amerikanischer Roman bringt im Verlauf des Erzählens die Familiengeschichte zur Sprache. Bedeutsame Ereignisse der Vorgeschichte werden nachgetragen. Coleman hat zeitlebens versucht, ein Geheimnis zu bewahren: daß er aus einer schwarzen Familie stammt. Sogar seiner Ehefrau hatte er dies verborgen. Er war der „weißeste Schwarze" der Ostküste. Als Weißer diente er im Zweiten Weltkrieg in der Navy. Als Weißer trennte er sich von der Familie, nachdem ihn ein weißes Mädchen wegen seiner Familie verlassen hatte. Denn schwarz zu sein war bis in die 60er Jahre ein gesellschaftlicher Makel, von dem sich Coleman befreien wollte: „Seit frühester Kindheit hatte er sich nichts anderes gewünscht, als frei zu sein: nicht schwarz, nicht weiß, sondern einfach frei und er selbst." Das gelang ihm um einen hohen Preis. Als weißer Professor dozierte er am Athena College. Doch ein „bösartiger Puritanismus" brachte ihn zur Strecke.

Mit Faunia erlebte Coleman „das späte Abenteuer der Gefühle", ein neues Leben, intensiv erlebte Gegenwart. In Faunias Namen klingt das Dionysische an. Diese Frau ist in ihrem Kontakt nicht gehemmt, sondern animalisch, menschlich, zauberhaft gegenwärtig, spontan. Während der Professor sich in seiner Rechtschaffenheit erschüttert fühlt, sogar glaubt, daß er „gegen Gott gefrevelt" habe, wird die von vitalem Lebensinstinkt angetriebene Faunia von keinen Gewissensbissen berührt. Sie ist mißbraucht und geschlagen worden, sie wurde gedemütigt und wird von ihrem Exmann verfolgt. Dennoch will sie leben, nichts als leben. Ihr Frausein und ihr Lebenswille faszinieren Coleman Silk. Aus der erniedrigten Frau leuchtet erstaunliche Ursprünglichkeit auf.

Eine der anschaulichsten Szenen zeigt sie beim Melken in der Farm, wie sie die Kühe berührt, umsorgt, mit ihnen spricht. Vom „Segen" ist die Rede, vom „Ergreifenden" des Lebens. Nathan kommentiert den Vorgang wie ein moderner Kohelet. Es sei das „Gebot an Mensch und Vieh, an hochdifferenzierte ebenso wie an kaum differenzierte Lebensformen, zu leben und das Leben nicht bloß zu ertragen, sondern es zu *leben* und seine sinnlose Bedeutsamkeit fortwährend hinzunehmen, weiterzugeben, zu füttern, zu melken und aus vollem Herzen als das *Rätsel* anzuerkennen, das es ist – all dies wurde von zehntausend winzigen Eindrücken als Teil der Wirklichkeit bestätigt. Die sinnliche Fülle, der Überfluß, die reichliche, überreichliche Vielfalt der Einzel-

heiten, die die *Rhapsodie* des Lebens ausmachen." Lebenslust und Lebensbejahung in der jüngeren Frau – im alten Mann „das quälende Wissen um seine Sterblichkeit".

In dem Roman fehlt es nicht an Gesellschaftskritik. Da wird rückblickend der Rassismus der 40er und 50er Jahre ebenso wie der Vietnamkrieg thematisiert. Da wird die neue amerikanische „correctness" aufgedeckt, in der sich die bürgerliche Öffentlichkeit und ihre Regierenden nicht ohne Heuchelei darstellen. Faunias Exmann Lester Farley kam traumatisiert aus dem Vietnamkrieg zurück. Er hatte auf Befehl töten müssen und gesehen, wie Kameraden starben. Noch nach 30 Jahren verfolgen ihn die Bilder der Gewalt. Lester war eine „verbitterte, leidende Ruine von einem Mann". Die Wut auf seine geschiedene Frau hat nicht nachgelassen. Er steuert seinen Wagen auf die andere Fahrbahn, wo im entgegenkommenden Auto Coleman und Faunia sitzen. Coleman muß ausweichen, gerät von der Fahrbahn ab und überschlägt sich. Er und Faunia sind tot. Erst nach Colemans Tod setzt sich ein Collegeprofessor für die Rehabilitation des Verleumdeten ein.

Philip Roth ist ein literarisch souveräner Autor. Sein Erzähler blättert durch Rückblicke Vorgeschichten auf. Er deutet voraus und weckt Assoziationen. Durch direkte Rede läßt er den Leser Gedanken und Gefühle der Betroffenen miterleben. Gespräche bringen szenische Nähe, Innenperspektive verstärkt die Spannung. Erzählerisches Pathos erhöht das Geschehen, epische Ironie relativiert die Passion. Roth ist ein Meister der Verknüpfung. Da bleibt kein blinder Erzählstrang, keine Episode unverbunden. Durchgehend spürt der Leser die Sympathie des Autors für seine Personen. Wer so anschaulich schreibt, darf sich kommentierende Rede erlauben.

Der auktoriale Erzähler legt der Analphabetin Faunia folgenden kritischen Kommentar in den Mund, als sie die Volière des Vogelschutzbundes besucht und die handzahme Krähe Prince erkennt. Wenn Prince aus der Volière fliegt, piesacken sie die wilden Krähen. Deshalb sagt Faunia zur Pflegerin: „Das kommt davon, wenn man die ganze Zeit mit Leuten wie uns verbringt. Das ist der *menschliche Makel*, sagte sie, weder angewidert noch verächtlich, noch verurteilend. Nicht einmal traurig ... Die Berührung durch uns Menschen hinterläßt einen Makel, ein Zeichen, einen Abdruck. Unreinheit, Grausamkeit, Mißbrauch, Irrtum, Ausscheidung, Samen – der Makel ist untrennbar mit dem Dasein verbunden. Er hat nichts mit Ungehorsam zu tun. Er hat nichts mit Gnade oder Rettung oder Erlösung zu tun. Er ist in jedem. Eingeboren. Verwurzelt. Bestimmend. ... Der Makel, der dem Ungehorsam vorausgeht, der den Ungehorsam einschließt und jedes Erklären und Begreifen übersteigt. Darum sind alle diese Reinigungen ein Witz. Noch dazu ein barbarischer. Die Phantasie der Reinheit ist ekelhaft. Sie ist verrückt. Was ist denn das Streben nach Reinheit anderes als eine weitere Unreinheit?"

Die Erfahrung der erniedrigten Frau greift der souveräne Erzähler in einem weiteren Rahmen auf. Faunia wurde nicht geprägt von christlicher oder jüdischer Erziehungsmoral, sie lebte pagan. Sie bejaht ihre Natur und sieht das Verhalten der anderen. Sie erduldet das Leben und spürt Lebenslust. Ihr Exmann Lester klagt die Autorität an, die ihm zu töten befahl. Faunia lamentiert nicht. Eine Aura der Unschuld umgibt sie.

Der kundige Leser wird die Anspielung auf den biblischen Sündenfall nicht überhören. Ungehorsam, Gnade, Rettung, Erlösung sind Begriffe aus der Sündenfalltheologie. Offenbar kennt der Erzähler Nathan die theologischen Aussagen. „Der Makel geht dem Sündenfall voraus": Diese Behauptung widerspricht der orthodoxen Sündenfalltheologie. Oder wird hier jener Zustand angesprochen, den die Theologie „cupiditas", „böse Begierde" nennt – ein Befinden, in dem die Kräfte des Menschen geistig ungeordnet, triebhaft wirksam sind?

Nathans Kommentar geht über den Faunias hinaus: „Faunias Aussage über diesen Makel lautet lediglich, daß er unvermeidlich ist. Ihr Standpunkt ist kaum verwunderlich: die mit dem unvermeidlichen Makel behafteten Wesen, die wir sind. Versöhnt mit der schrecklichen, elementaren Unvollkommenheit. Faunia ist wie die Griechen, wie Colemans Griechen. Wie ihre Götter." Diese sind, anders als in der Bibel, Abbilder der Menschen. Ganz anders „der hebräische Gott, der unendlich allein und unendlich verborgen ist, der monomanisch darauf besteht, daß er der einzige Gott ist, der war, ist und sein wird und nichts Besseres zu tun hat, als sich den Kopf über Juden zu

zerbrechen. Und auch nicht der ganz und gar seiner Sexualität beraubte christliche Mensch-Gott und seine unbefleckte Mutter und all die Schuld und Scham, die diese äußerste Entrückung in uns weckt. Statt dessen der griechische Zeus, in Abenteuer verstrickt, lebensnah, ausdrucksstark, launisch, sinnlich, fruchtbar vermählt mit seinem eigenen reichen Leben, alles andere als allein, alles andere als verborgen. Statt dessen der *göttliche Makel.* Eine großartige, wirklichkeitsgetreue Religion, wenn Faunia Farley durch Coleman davon erfahren hätte. Die überhebliche Phantasie behauptet: gestaltet nach dem Bilde Gottes – na gut, aber nicht unseres Gottes, sondern *ihres* Gottes, des Gottes der Griechen. Des verdorbenen Gottes. Des unreinen Gottes. Des Lebensgottes schlechthin. Gestaltet nach dem Bilde des *Menschen.*"

Der Erzähler sieht den menschlichen Makel mit den Augen Colemans in der griechischen Götterwelt. Er steckt in deren menschenähnlichem Verhalten. Die Realität des Makels ist nicht zu leugnen, sie muß angenommen werden. Nicht von Mangel an Vollkommenheit ist die Rede, nicht von einem schuldlosen Zustand vor und einem schuldhaften Zustand danach, nach der (biblischen) „Ursünde". Die griechischen Götter kommen Nathans Denken näher als der unendlich entfernte hebräische Gott, entschieden näher als der, wie er meint, entsexualisierte Christus. Seiner Erfahrung näher ist ihm die griechische Sicht Colemans, die unreine Lebensform der menschlichen Natur, komödiantisch und tragisch.

Warum geschieht das, was geschieht? Warum erweisen sich menschliche Beziehungen als so schwierig? Welche Motive bewegen Menschen zu ihrem Handeln? Weshalb gibt es eine ekstatische Lust, die in der regulären Verbindung zwischen Mann und Frau ausbleibt, in der irregulären aber tötet? Diese Fragen werden nicht ausdrücklich gestellt, aber insinuiert. Nathans Sicht scheint der des Autors zu entsprechen. Christliche Leser werden so direkte Sätze über Sexualität und die Gottesvorstellung als anstößig empfinden. Wer der Apologetik bedarf, kann gegen den jüdisch „monomanen" Gott den christlichen anführen, der in dreifaltigem Gespräch lebt. Er kann erwidern: Christus ist nicht „seiner Sexualität beraubt", sondern vom Begehren der Sexualität befreit. Zustimmung oder Abwehr sind Sache des Lesers. Aber er kann auch versuchen, mit dem Autor zu denken. Dem geht es bei seiner Fundamentalbeschreibung des „menschlichen Makels" um Erkennen, den Nachweis der Unreinheit, Disharmonie, die Mängel in der menschlichen Natur. Er geht nicht von der Antithese Vollkommenheit – Unvollkommenheit aus. Das ist eine religiös orientierte Sicht, sehr moralisch.

Roths Nathan plädiert für das Zulassen und Erkennen von Wirklichkeit. Seine vitale, zugleich tolerante Sicht weist nicht zurecht. Sie ist ohne Verbesserungssoll, getragen von mitmenschlicher Sympathie. Aus dem Wortgebrauch darf man schließen, daß Roth die religiöse Sollebene kennt. Sie ein- oder anzuführen, ist nicht Aufgabe eines Romans. Offenbar erkennen viele Leser in dieser Sicht von Wirklichkeit ihre „condition humaine".

Paul Konrad Kurz

[1] Roth, Philip: Der menschliche Makel. Roman. Übers. a.d. Amerikanischen v. Dirk von Gunsteren. 5. Aufl. Reinbek: Rowohlt 2004. 399 S. (rororo. 23165.) Br. 9,90.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

SCHMIDT, Josef: *Philosophische Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 303 S. (Grundkurs Philosophie. 5.) Br. 20,–.

Als Frucht der systematischen Vorlesungen an der Hochschule für Philosophie in München legt der Verfasser seinen Entwurf einer philosophischen Gotteslehre vor. Einleitend wird als eigentümliche Aufgabe die Frage nach Gott herausgearbeitet, wie sie von jenem Fragen nach dem Ursprung herkommt, das die abendländische Philosophie durchzieht.

Der erste Hauptteil, der zwei Drittel des Buches ausmacht, ist den „Gottesbeweisen" gewidmet. Sie werden als zentral angesehen, stellen sie doch die Bemühungen menschlichen Denkens um Zugänge zu Gott heraus. Als Ordnungsschema dient die klassische Zusammenfassung bei Thomas von Aquin in Form der berühmten fünf Wege. Die Einteilung nach Kant wird wirksam, insofern die ersten drei Wege unter der Überschrift „Kontingenzbeweis" zusammengefaßt werden, der fünfte Weg als „teleologischer Beweis" und dazwischen der „ontologische" behandelt wird. Dieser wird umrahmt von Beweisen der mehr platonisch-augustinischen Tradition, dem „alethologisch" genannten aus Bedingungen wahrer Erkenntnis und dem „axiologischen", der dem vierten Weg von Thomas entspricht.

Bei der Besprechung der einzelnen Themen macht Schmidt von seinen reichen Kenntnissen der abendländischen Philosophiegeschichte Gebrauch, besonders auch des Subjektdenkens im Deutschen Idealismus. Die Grundgedanken der einzelnen Argumente werden durch die Geschichte hindurch verfolgt. Es wird auf Varianten und Bedenken hingewiesen. Das entwirft den geschichtlich differenzierten Hintergrund, vor dem die Begriffe und grundlegenden Zusammenhänge des jeweiligen Themenbereichs verstanden werden können. Was sich beim Verfolgen des Dialogs der Philosophen im Lauf der Geschichte als berücksichtigenswert und berechtigt erweist, wird dann systematisch zusammengefaßt. Immer wieder wird aufgezeigt, wie sich die verschiedenen Gottesbeweise gegenseitig zu einem umfassenderen Bild ergänzen.

Bei der Rechtfertigung grundlegender philosophischer Aussagen wird die Rolle beachtet, welche die schon von Aristoteles her bekannte indirekte Beweisführung oder Retorsion spielt – auch als transzendentale oder performative Argumentation bezeichnet, da sie von der Forderung nach Übereinstimmung von dem, was gesagt wird, mit dem, was man tut, indem man dies sagt, Gebrauch macht. Dieses Beachten des Verhältnisses von Inhalt und Vollzug des Aussagens könnte deutlicher ausgewertet werden zur Bestimmung des Sinns der betreffenden Aussagen vom Vollzug her. Das wäre wünschenswert für eine ausführlichere systematische Entfaltung. Aber vielleicht hätte eine solche den Rahmen des Buchs gesprengt, der durch die große Seitenzahl und den extrem kleinen Druck ohnehin schon zum Bersten ausgefüllt ist.

Das Beachten der indirekten Beweisführung paßt sehr gut zur Betonung der Rolle des Subjekts, des erkennenden und handelnden Menschen, dessen grundlegende Lebensorientierung es in der philosophischen Besinnung zu klären und zu vertiefen gilt. Schon eingangs wird auf die „reflexive, selbstexplikative Argumentationsstruktur" im philosophischen Bereich hingewiesen. Diese ist von einer auf Axiomen gründenden Deduktion und von einer durch experimentelle Erfahrung prüfbaren einzelwissenschaftlichen Argumentation zu unterscheiden. Immer wieder wird an das antike „Erkenne dich selbst" erinnert. Schrittweise wird die Aufmerksamkeit auf das Subjektdenken gelenkt, wie es sich nicht nur im Deutschen Idealismus findet, sondern auch in der klassischen Tradition von Platon über Augustinus bis

ins Mittelalter. Dieses Denken macht deutlich, daß die grundlegenden Strukturelemente, mit denen wir die Wirklichkeit denken, dem personalen Bereich entstammen. So wird auch das teleologische Argument im Zusammenhang der Sinnfrage des Menschen rekonstruiert. Vollends wird dies ausgewertet für die Frage nach der Personalität des Absoluten.

Denn der zweite Hauptteil mit dem Titel „Gottes Insichsein und sein Verhältnis zur Welt" widmet sich an jener Stelle, an der man etwas über die Eigenschaften Gottes erwarten würde, der „Personalität des Absoluten". Zur Erhellung von Problemen, die sich hier stellen, wird untersucht, welchen Beitrag, von den bereits aufgewiesenen Ansätzen her, die Berücksichtigung der christlichen Trinitätslehre leisten kann. Das wirft auch Licht auf das Verhältnis Gottes zur Welt, des Absoluten zum endlichen Kontingenten und auf das Problem des Übels.

Hier wird deutlich, daß sich Schmidts Philosophie nicht nur methodisch auf das beschränkt, was von allgemeiner menschlicher Erfahrung und Einsicht her ausgewiesen werden kann. Er bezieht auch Gedanken ein, die in der Geschichte menschlichen, auch religiösen Denkens aufgetreten sind, insofern sie ein Erklärungsangebot für Fragen bieten, welche das methodische philosophische Denken im engeren Sinn offen gelassen hat. Abschließend wird denn auch nochmals über das Verhältnis der angestellten philosophischen Untersuchungen zur Offenbarungstheologie reflektiert.

Otto Muck SJ

MANEMANN, Jürgen: *Carl Schmitt und die Politische Theologie.* Politischer Anti-Monotheismus. Münster: Aschendorff Verlag 2002. VII, 399 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie. 61.). Gb. 38,–.

Um Carl Schmitt (1888–1985) wird es nicht ruhig. Die Zahl an Publikationen im In- und Ausland nimmt zu, und es wachsen die Versuche, das Werk dieses rätselhaften Menschen zu entschlüsseln. Ihre Resultate sind widersprüchlich: Man sieht in ihm sowohl den Katholiken als auch den distanzierten Christen, den Nationalsozialisten und den Mann des heimlichen Widerstands, den Ordnungsdenker und den „Beschleuniger der Vernichtung" (10), den rückwärtsgewandten Denker und den brillanten Beschreiber des Zukünftigen. Zu vermuten ist, daß keine Charakterisierung, wenn sie denn überhaupt zutrifft, Ausschließlichkeit beanspruchen darf.

Jürgen Manemann verlängert in einem überaus reich dokumentierten, lebendigen und der Kompliziertheit der Sache nicht ausweichenden Buch die Reihe dieser Auslegungen: Carl Schmitt erscheint hier als politischer Anti-Monotheist, womit behauptet wird, er, der Autor des „Freund-Feind-Denkens", stehe in Gegnerschaft zum politisch verwertbaren Ein-Gott-Glauben. Was führt Manemann zu diesem seinem Ergebnis? Er beginnt mit zwei Beobachtungen der Zeit nach 1989: Mit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes gerieten auch andere Gegensätze in Mißkredit und mußten liberal-universalistischen Ideen wie dem Monotheismus weichen. Das politische Denken, ja das Denken überhaupt, entzündet sich an Gegensätzen und geriet nun in Gefahr, ohne Gegensatz zu versiegen. Der heimlich-unheimliche Griff nach dem Werk Schmitts seit 1990 ist als Versuch der Rettung des Denkens zu deuten.

Zweitens gehört weiterhin – wie der Schatten zum Licht – zur Moderne eine Gegenmoderne. Setzt diese auf Vernunft, spricht jene die irrationalen Kräfte an; und wo diese dem Menschen als letzte Instanz gilt, appelliert jene an Gott, an Kirche und Papst und hält der Gesellschaft die Gemeinschaft entgegen. Wenn es im Leben des brillanten Denkers und Formulierers Schmitt („Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet", „Alle großen politischen Begriffe waren vormals theologische") überhaupt eine feste Position gab, dann die des Gegners der Moderne. Doch wo ist genau sein Ort? Denn gegen die Moderne zu sein, heißt bei Schmitt eben noch nicht, für Kirche, Papst und Heimat einzutreten.

In einem zweiten Teil bringt Manemann hier nun eine weitere Strömung ins Spiel, eine „Dauerversuchung" des Christentums: die Gnosis (55). Kaum ein Begriff ist diffuser. Er charakterisiert die Gnosis als Lehre einer zielgerichteten Heilsgeschichte, der Selbstermächti-

gung des Subjekts, das sich aus dem Gefängnis der Materie befreien muß, des Dualismus und der Erlösung durch Erkenntnis und nicht durch Glaube. Der Gnosis liegt eine pessimistische Haltung zugrunde, die zur Weltflucht neigt (53f.). Wer ein dualistisches Weltbild hat, muß entweder Gott selbst als zerrissen annehmen oder dem Monotheismus entsagen und dann mindestens zwei Götter annehmen.

Der Autor prüft im dritten Teil seines Buchs Schmitts Werke auf ihren gnostischen Gehalt. Sein Fazit: Schmitts Werk sei nicht als rein gnostisch, wohl aber als „agnostisch grundiert" zu bewerten (8, 153, 199). Man sieht schon daran: Manemann macht es sich nicht leicht und geht sehr sorgfältig prüfend vor. Man gewinnt den Eindruck, daß ihm an dieser Verbindung – Schmitt und die Gnosis – viel lag, daß er in seiner Redlichkeit schlußendlich aber mehr als diese „Grundierung" (was immer dies heißen mag) oder eine „kupierte Gnosis" (168, 180, 187) dem Schmittschen Ansatz nicht zuzugestehen vermochte. Unbezweifelbar ist, daß Schmitt antithetisch und nicht dialektisch, also eben auch dualistisch denkt.

Ein weiteres: Einerseits stellt Manemann korrekt und brillant die „Katechontik" Schmitts heraus. Das in 2 Thess 2,1–12 enthaltene Katechon meint die Kraft, welches das drohende Übel und Ende der Welt aufhält, damit allerdings zugleich bestehendes Unrecht verlängert (74, 170f.). Andererseits sieht er in Schmitt den Beschleuniger der Vernichtung (11), was im einschlägigen Abschnitt (173–190) jedoch nicht schlüssig belegt wird. Man könnte Robert (nicht: Heinrich) Spaemanns Gedankengang vom Katechon als Kraft, die meinem Verrat am Leben und Gott zuvorkommen soll, eher in dieser höchst anregenden Richtung interpretieren (283f.). Den vierten und letzten Teil benutzt Manemann dazu, die Notwendigkeit einer „Neuen Politischen Theologie", so wie Johann Baptist Metz sie grundsätzlich entwickelt hat, dem 21. Jahrhundert in differenzierter Weise anzubieten.

Zu empfehlen ist Manemanns Werk nicht nur wegen der interessanten These und der Begründungsversuche, sondern auch wegen der vielfältigen Einblicke in eine dramatische Auseinandersetzung um den Monotheismus, die im Leiden die Existenz erfahren läßt. Carl Schmitt blieb vor solchem Leiden nicht verschont. Zu empfehlen ist das Buch damit nicht zuletzt jenen, die ihr „patior (nicht: passio) ergo sum" sprechen (59): „ich leide also bin ich".

Norbert Brieskorn SJ

Heidegger, Martin: *Briefe an Max Müller und andere Dokumente.* Hg. v. Holger Zaborowski u. Anton Bösl. Freiburg: Alber 2003. 196 S. Gb. 40,–.

Für Max Müller (1906–1994), Philosophieprofessor in Freiburg und München, ist Martin Heidegger in zweifacher Weise zum Schicksal geworden: zum einen durch seine tiefgehende philosophische Prägekraft, die Müller niemals verleugnet hat, und zum anderen dadurch, daß er in Müllers Habilitationsverfahren eine politisch begründete Position einnahm, die die Tür zu dessen weiterer Universitätslaufbahn zunächst einmal zustieß. Aber auch Max Müller griff in das Schicksal Heideggers ein: Als dieser nach dem Krieg Stellung, Bibliothek und philosophischen Ruf zu verlieren drohte, hat sich wohl niemand so für ihn eingesetzt wie Müller.

Nun werden zum ersten Mal 83 Briefe Heideggers an Müller publik gemacht. Sie beginnen mit dem 30. September 1930 und enden mit einer vorgedruckten Danksagung nach Heideggers 85. Geburtstag (26.9.1974). Von den Gegenbriefen Müllers sind offenbar nur wenige erhalten; jedenfalls sind hier nur sechs zu lesen. Unter den Briefen Heideggers sind die wichtigsten Nummer 5 (4.11.1947), 10 (11.5.1949), 19 (11.3.1950), 48 (18.4.1954) und 69 (12.6.1965), unter den Briefen Müllers Nummer 4 (19.9.1947) und 67 (15.12.1964). Müller geht in seinen Briefen mehr aus sich heraus als Heidegger, der immer eine gewisse Distanz wahrt, nicht zuletzt gegenüber Müllers Versuchen, seine scharfe Entgegensetzung von Philosophie und Theologie in Richtung einer Komplementarität zu entwickeln.

Den Briefen sind sachlich ergänzende „Dokumente" beigegeben: erstens Heideggers im Grund unfaires, ja in seinem Schlußurteil zynisches Gutachten zu Müllers Habilitations-

schrift, das man hier zum ersten Mal publiziert findet. Zweitens werden einige noch heute lesenswerte Heidegger-Deutungen und -Würdigungen, die an entlegeneren Orten veröffentlicht worden waren, abgedruckt: Es handelt sich um einen Brief über Heideggers neuere Entwicklung vom 2. Februar 1947 an Alois Naber SJ, der an der Gregoriana dozierte, und wohl auf Wirkung in römischen Kreisen überhaupt angelegt war, dann um Müllers Rezension der damals (1953) umstrittenen Veröffentlichung von Heideggers „Einführung in die Metaphysik" (1935), schließlich um öffentliche Würdigungen Heideggers zu dessen 70., 75. und 80. Geburtstag. All diese Texte sind nicht zuletzt aus dem Bemühen zu verstehen, für ein besseres und günstigeres Verständnis seines Meisters zu werben. Drittens findet man den Nachdruck des sehr erhellenden Interviews, das Müller Bernd Martin und Gottfried Schramm am 1. Mai 1985 gab, und in dem auch Heideggers politische Wirrungen zur Sprache kommen.

Der Briefwechsel wirft Blitzlichter auf die beiden Charaktere und auf deren jeweilige philosophische „Grundstellungen", dazu auf manches andere, wie zum Beispiel Heideggers entschiedene Meinung (46,57), Karl Rahner müsse von Innsbruck nach München übersiedeln, oder auf die Kontroverse um die Polemik Heideggers gegen Theodor Haecker in der Vorlesung von 1935 (Müller: 89f.; Heidegger: 37). Die Edition ist sehr sorgfältig gemacht. Leider müssen die Anmerkungen manche Frage, um welche Texte oder Personen es sich im einzelnen handelt, offen lassen. Sehr bedauerlich ist das Fehlen eines Personenverzeichnisses. *Gerd Haeffner SJ*

Zu diesem Heft

950 Jahre nach dem Schisma zwischen Ost- und Westkirche wurde 1965 der gegenseitige Bann aufgehoben. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, schaut auf die Ereignisse von 1054 zurück und zeichnet den unter den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. einsetzenden intensiven Versöhnungsprozeß nach.

Das Vertrauen in die Politiker steht in der bundesdeutschen Bevölkerung auf einem Tiefpunkt. Hans-Otto Mühleisen, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Augsburg, untersucht Rekrutierungsmechanismen und Qualitätsprofile in der Politik.

Der dem deutschen Embryonenschutzgesetz zugrundliegende Begriff der Totipotenz leidet an Unschärfe. Christian Kummer, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, plädiert stattdessen für den Begriff des Entwicklungspotentials, das die Kriterien der Vollständigkeit und der Autonomie besser erfüllt.

Im Juli 2004 vollendet Hilde Domin ihr 95. Lebensjahr. Ilka Scheidgen würdigt Leben und Werk der bedeutenden Lyrikerin, deren Gedichte und Texte zu Zivilcourage und Hoffnung aufrufen.

Paul Roth, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, befaßt sich mit der Ideologie des Eurasismus in Rußland, die im Jahr 2002 in die Gründung einer eigenen politischen Partei mündete. Dabei spielt der Rechtspopulist Alexander Dugin eine besondere Rolle.

Kirchenmüdigkeit – Kirchenmündigkeit

Allen Kassandrarufen und dem fast schon magischen Beschwören einer (unbestreitbar vorhandenen, aber eben nicht nur strukturellen) Kirchenkrise zum Trotz und ungeachtet sogenannter finanzieller Schieflagen in etlichen Diözesen, die auch mit McKinsey-Strategien nicht über Nacht behoben werden können: Katholische Kirche erweist sich als lebendig. Und sie behauptet sich – freilich längst nicht mehr konkurrenzlos – auf dem blühenden Markt der „Sinnanbietungsagenturen", auch wenn sie (ähnlich wie Parteien und Gewerkschaften) nicht mehr mit lebenslänglichem, ungebrochenem Engagement ihrer Mitglieder rechnen kann. Die sind mittlerweile allerdings kritischer geworden in ihrer Wahrnehmung kirchlicher Vorgänge und Entwicklungen bzw. Fehlentwicklungen.

Kräftige Lebenszeichen gab die Kirche in unseren Breiten zuletzt im Mai mit dem mitteleuropäischen Katholikentag im steirischen Mariazell, dessen Höhepunkt, die „Wallfahrt der Völker", Pilger aus acht Ländern (Österreich, Polen, Tschechien, Slowakei, Ungarn, Slowenien, Kroatien, Bosnien-Herzegowina) zusammenführte; im Juni mit dem Schweiz-Besuch des Papstes, dem Bonifatius-Jubiläum in Fulda und mit dem 85. Deutschen Katholikentag in Ulm.

In Anspielung auf die Fußball-WM vor 50 Jahren wurde die Kurzvisite von Johannes Paul II. in der Schweiz „das geistliche Wunder von Bern" genannt. Völlig anders als befürchtet wurde er von den Eidgenossen „mit fast südländischem Temperament" empfangen. Es zeigte sich, daß der 84jährige Pontifex nach wie vor Massen mobilisieren und Jugendliche in seinen Bann zu ziehen vermag, die es ihm problemlos nachsehen, wenn er plötzlich ins Stocken gerät und eine Predigt nicht mehr selber fortsetzen kann. Die Jugend applaudiert. Aber man kann auch fragen: der Person des Papstes und der Würde, die er ausstrahlt, oder den Inhalten, die er vertritt?

Der Lebendigkeit auf dieser Ebene steht tiefsitzende Frustration auf einer anderen gegenüber: Die Kirche verspielt – fixiert auf einen gebrechlichen Papst, der seine Kurie entweder nicht mehr in der Hand hat oder gewähren läßt – fortlaufend Kredit nach innen, indem sie Mißtrauen auslöst, Enttäuschungen verursacht und damit Resignation bewirkt. Es besteht eine lähmende Kirchenmüdigkeit. Hängt diese nicht unmittelbar zusammen mit verweigerter Kirchenmündigkeit, wenn Ortskirchen von Rom wie von einer eigenwilligen Konzernzentrale gegängelt werden?

Kirchliche Großveranstaltungen braucht es zweifellos, sie dürften in Zukunft sogar immer wichtiger werden. Sie dienen nicht zuletzt der Selbstvergewisserung und Standortbestimmung christlichen Glaubens. Als öffentliche Demonstrationen zeigen sie, daß Christen „mitmischen" wollen, sich nicht aus dem gesellschaftlichen Diskurs verabschiedet haben. Katholikentage, internationale Wallfahrten oder

Weltjugendtage können jedoch nicht überdecken, daß Welten liegen zwischen engagierten Christen – also nicht gelegentlichen „Kirchenkonsumenten" – und einem ständig Papiere produzierenden Apparat, die inhaltlich ohnehin immer weniger zur Kenntnis genommen werden.

Als symptomatisch dafür kann die im April von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung veröffentlichte Instruktion „Redemptionis sacramentum" gelten: Der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards wies darauf hin, daß kaum ein nachkonziliares Dokument Begriffe wie „Mißbräuche", „verwerfliche Gewohnheit", „nicht erlaubt", „Verunstaltung", „verworfen" usw. „so geballt" verwende wie dieser Text, dessen „von der Hermeneutik des Argwohns getragener Duktus" es außerordentlich erschwere, „die positiven Momente wahrzunehmen und zu würdigen". Die Instruktion erscheint mit dem Rücken zum Volk verfaßt – sprich: mit dem Rücken zu denen, die sich um eine würdige, aber auch zeitgemäße Feiergestalt der Liturgie bemühen, die darauf schauen, wie Kinder und Jugendliche ein Gespür für das Heilige entwickeln lernen.

Läßt sich herbe Frustration einfach als Ausdruck mangelnden Glaubens abtun? Es genügt nicht, mittels Animatoren (wie in Mariazell) für „Stimmung" zu sorgen, wenn sich das „Kirchengefühl" von Großveranstaltungen nicht eins zu eins übertragen läßt auf den Alltag des Glaubens. Der kennt keine spektakulären Höhepunkte, und er läßt oft wenig erfahren von der Glaubensfreude oder gar dem Stolz, Christ zu sein, die bei kirchlichen „Events" spürbar, aber offenbar nicht darüber hinaus nachhaltig wirksam werden. Um so sensibler wird heutzutage registriert, wie sich Kirche im Alltag präsentiert und verhält. Ohnmächtig fühlt sich, wer den Eindruck hat: „Die in Rom" machen sowieso, was sie wollen, die „Basis" zählt nicht. Das deprimiert jene an der pastoralen „Front", denen der Gegenwind täglich ins Gesicht bläst: Pfarrer und Kapläne, haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Vertrauen wird zerstört, wo zu Denunziation aufgefordert wird. Solche Kommunikation ist gestört, und sie bleibt es nachhaltig. Besteht nicht eine Korrelation zwischen Müdigkeit und Mündigkeit in der Kirche?

Wegbeten oder schönreden läßt sich solche beunruhigende Frustration in der Kirche nicht. Auch nicht durch ein „Fest des Glaubens", das als Gegen-Katholikentag inszeniert wird und Verunsicherten oder Frustrierten den Glauben einfach abspricht. „Freude am Glauben", inzwischen eine instrumentalisierte Kampfparole, gehört nicht zum Exklusivgut derer, die spalterisch für sich reklamieren, die wahre Kirche zu sein, die sich um den Bischof schart – und diesen damit vielleicht von der Wirklichkeit abschirmt, die immer größer und vielfältiger ist als kirchliche Events. Es geht nicht um das Herstellen einer „guten Stimmung" oder eines kurzlebigen „feelings". Missionarisch und glaubwürdig kann Kirche nur sein, wenn sie auf allen Ebenen Offenheit und Dialog praktiziert. Das Motto des letzten Katholikentags gilt für alle in der Kirche: „Leben aus Gottes Kraft". Diese Kraft wird geschwächt, wo Christen sich gegenseitig behindern oder blockieren. *Andreas R. Batlogg SJ*

Michael Reder

Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung

Global Governance als relationale politische Theorie

Es ist eine bekannte Alltagserfahrung, daß bestimmte Situationen erst verstanden werden können, wenn man die Kontexte kennt, in die sie eingebunden sind. Ein Thron als Machtsymbol des Königs, ein Wartestuhl vor einem Operationssaal, ein Stuhl in einem überfüllten Kaufhaus – alles drei sind Stühle; ihre Bedeutung erschließt sich aber erst durch die Kontexte, in denen sie stehen. Das gleiche gilt für Personen und Erfahrungen, aber auch für geschichtliche Entwicklungen oder politische Institutionen. Der scheinbar unverrückbare Kern einer emotionalen Erfahrung oder eines politischen Umbruchs bestimmt sich auch erst durch die wechselseitigen Bezüge, in denen diese stattfinden. Diese Einsicht ist ein Hinweis darauf, daß die Relationen, d.h. die wechselseitigen Vernetzungen, die zwischen Dingen, Personen und Institutionen entstehen, mitverantwortlich dafür sind, was Menschen im einzelnen darunter verstehen. Relationen statt substantielle Wesensbeschreibungen gilt es deshalb besonders zu beachten, nicht nur im Alltag, sondern auch bei der Analyse politischer Entwicklungen, vor allem auch bei dem heute vieldiskutierten Phänomen der Globalisierung.

Schon ein kurzer Blick auf die mit der Globalisierung einhergehenden Veränderungen macht dies deutlich: Betrachtet man globale Realität, fällt zuerst auf, daß es neben den Nationalstaaten eine Vielzahl von Akteuren gibt, zwischen denen heute Beziehungen entstehen. Die Vereinten Nationen als supranationale Organisation sind genauso ein globaler Akteur wie weltweit agierende, transnationale Unternehmen oder Nichtregierungsorganisationen. Sie alle nehmen Stellung zu weltpolitischen Fragen und beeinflussen ökonomische, politische oder gesellschaftliche Beziehungen. So starteten die Vereinten Nationen Anfang der 90er Jahre zusammen mit transnationalen Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen eine Initiative zum Schutz der Menschenrechte: den Global Compact. Auf Weltkonferenzen, wie beispielsweise auf dem Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg 2002, kamen Regierungen, internationale Institutionen, Zivilgesellschaft und Medien zusammen, um darüber zu diskutieren, welche Rolle Nachhaltigkeit bei der Gestaltung der Welt spielen kann und muß. All diese Entwicklungen hängen auf unterschiedliche Weise miteinander zusammen. Beziehungen verdichten sich zu einem dynamischen, globalen Strukturgeflecht.

Global Governance als neues Forschungsparadigma

Die Globalisierung fordert die Sozialwissenschaften in besonderer Weise heraus, Beziehungen zwischen nationalen und supranationalen Akteuren neu zu bedenken[1]. In der Vergangenheit wurden immer wieder Theorien entwickelt, die genau diese Relationalität sozialer Realität ignoriert haben. Globale Strukturen wurden als ein starres System von Einzelelementen (vor allem von Nationalstaaten) beschrieben. Diese Theorien sind heute überholt, denn die globalisierte Welt besteht offenkundig aus Relationen auf unterschiedlichsten Ebenen und in verschiedenen Formen. Sozialwissenschaftliche Theorien versuchen beispielsweise im Anschluß an soziologische Konzeptionen von Norbert Elias oder Georg Simmel, Relationen bei der Beschreibung globaler Wirklichkeit stärker zu betonen. Die Relation als sozialwissenschaftliche Kategorie findet deshalb stärker Beachtung, weil mehr und mehr bewußt wird, daß die Wirklichkeit nicht eine lose Zusammenstellung scheinbar unverbundener Teile ist. Die einzelnen Teile der Wirklichkeit lassen sich vielmehr erst dann angemessen beschreiben und verstehen, wenn die Relationen zwischen diesen nicht nur als nachträgliche, sondern als primäre Eigenschaften derselben verstanden werden. Wird Wirklichkeit als Relationengeflecht interpretiert, werden damit die einzelnen Teile besser verstehbar.

Genau auf diese Einsicht reagiert das Global Governance-Konzept, das neue Wege für die Weltpolitik im Zeitalter der Globalisierung zu entwickeln versucht. Global Governance ist heute sowohl in Theorie wie Praxis zu einem neuen Paradigma geworden, das sich der Beschreibung von Relationen im globalen Strukturgeflecht stellen will. Autoren wie James Rosenau, Desai Meghnad, Franz Nuscheler, Dirk Messner oder Helmut Willke stellen ihre Forschungen explizit unter dieses Forschungsparadigma[2]. Global Governance-Theorien versuchen mit Hilfe verschiedener Disziplinen – wie Soziologie, Politologie, Ökonomie und Philosophie – in einem ersten Schritt, eine Beschreibung globaler Beziehungen und daraus entstehender Strukturen zu liefern. In einem zweiten Schritt wird danach gefragt, ob und gegebenenfalls wie dieses Strukturgeflecht gesteuert werden kann. Dazu wird ein neues Steuerungsverständnis entwickelt, das sich absetzt vom nationalstaatlichen Konzept des Regierens und stärker von einem dynamischen wechselseitigen Einfluß bestimmt wird. „Die Welt regieren ohne eine Weltregierung" wurde zur zentralen Botschaft des neu entstandenen Paradigmas[3].

Was aber bedeutet genau Governance? Geben Global Governance-Theorien überzeugende Antworten auf die Frage, wie globale Strukturen beschrieben und sie in Zukunft gesteuert werden können? Ist Global Governance nur ein Modewort ohne Inhalt oder tatsächlich ein erfolgversprechender Ansatz zukünftigen Regierens? Um diese Fragen zu beantworten sollen die zentralen Aussagen der Global Governance-Theorien skizziert werden.

Die Autoritätssphären der globalen Akteure

Ausgangspunkt für die Global Governance-Theorien ist die Beschreibung der Vielzahl globaler Akteure, die miteinander in Beziehungen stehen. Neben traditionellen Akteuren wie den Nationalstaaten oder den internationalen Organisationen gibt es heute viele andere wichtige Akteure, die globale Relationen beeinflussen – oft auf informellen Wegen. Das globale Strukturgeflecht ist sehr komplex geworden:

„Grenzüberschreitende und globale Probleme können ... nur noch in verflochtenen Mehrebenensystemen bearbeitet werden, in denen Nationalstaaten zwar eine wichtige Scharnierrolle übernehmen, jedoch Handlungskapazitäten und Aufgaben ‚nach oben' (inter- und supranationale Ebenen) und ‚nach unten' (lokale und regionale Politik innerhalb der Gesellschaften) abgegeben werden."[4]

Will man diese Einsicht ernstnehmen, muß ein Theoriemodell entwickelt werden, das dieser neuen Situation entspricht. Es muß danach gefragt werden, wie auf einer theoretischen Ebene die Grundbausteine globaler Relationen interpretiert werden können.

James Rosenau, ein US-amerikanischer Politologe und einer der wichtigsten Vertreter des Global Governance-Paradigmas, stellt innerhalb seiner Theorie solche philosophischen Fragen nach den Grundbausteinen globaler Wirklichkeit und entwickelt dabei ein neues Akteursverständnis, das der Unterschiedlichkeit und Veränderbarkeit der Akteure und deren Eingebundensein in komplexe Relationen entsprechen will.

Die Grundeinheiten globaler Beziehungen nennt Rosenau „Autoritätssphären" – „spheres of authority". Zentrum der Sphären ist nach wie vor ein Akteur – sei es eine einzelne Person, eine Organisation oder Institution. Aber das traditionelle Akteursverständnis greift für Rosenau zu kurz, weil die globale Bedeutung der Akteure sich nicht primär durch deren Wesenseigenschaften, sondern erst durch deren Eingebundensein in globale Interaktionen konstituiert. Dies leistet für ihn die neue Kategorie der Autoritätssphären. Die Akteure bilden Autoritätssphären insofern, als sie Autorität in bestimmten globalen Fragestellungen beanspruchen und diese von anderen akzeptiert bzw. befolgt wird. Autorität wird dabei verstanden als der Anspruch einzelner Akteure, in globalen Fragen für die Weltgesellschaft relevante Informationen zu besitzen. Sie ist kein fester Bestandteil des Akteurs, sondern verändert sich vielmehr ständig, weil jeder globale Akteur Autorität hinsichtlich einer neuen Fragestellung beanspruchen kann. Autorität kann dabei nur beobachtet werden, wenn sie ausgeübt und angenommen wird, d.h. sie ist abhängig von der Akzeptanz genügend großer oder wichtiger Personengruppen. Der Umfang der Sphären wird bestimmt durch den Wirkungskreis des Akteurs. Die Wichtigkeit der Autoritätssphäre ergibt sich aus der Intensität, mit der ihre Autorität wahrgenommen und beachtet wird. Wird den Akteuren keine Autorität mehr zugesprochen, sind sie formal betrachtet irrelevant.

Autorität wird also relational verstanden. Mit dieser Kategorie können somit ganz unterschiedliche globale Akteure beschrieben und deren Stellung im globalen Relationengeflecht interpretiert werden: Das Olympische Komitee beansprucht in Fragen des Sports, aber auch der ökonomischen und politischen Aufwertung einer Region alle vier Jahre Autorität. Die Weltbank beansprucht Autorität in entwicklungspolitischen Finanzierungsfragen. Die „Autorität" der Taliban ist mittlerweile fast zerfallen, wie groß die von Al-Qaida in langer Zukunft ist, bleibt abzuwarten.

Autoritätssphären sind für Rosenau die geeigneten analytischen Einheiten, um aktuelle weltgesellschaftliche Strukturen zu erfassen. Die Akteure selbst sind allerdings alles andere als einheitlich. Einmal sind sie in ihrer Innenstruktur unterschiedlich aufgebaut (vgl. beispielsweise die Unterschiede zwischen Militärbündnissen und Nichtregierungsorganisationen). Zum anderen gibt es nach außen eine Hierarchie der Autoritätsansprüche: Manche sind wichtiger als andere, werden mehr beachtet bzw. Ansprüche und Forderungen von den einen werden eher durchgesetzt als die von anderen.

Autorität und damit die Einflußmöglichkeiten eines Akteurs hängen heute nicht allein von seiner Position in der gesellschaftlich-politischen Hierarchie ab. Akteure können sich unabhängig davon positionieren und damit in einer heterogenen Welt eine zwar beschränkte, aber nicht ineffektive Autorität beanspruchen. Nicht zuletzt deshalb betont Rosenau immer wieder, daß nicht nur formale Akteure wie Staaten oder internationale Organisationen eine Autoritätssphäre ausbilden können, sondern daß gerade auch informelle Akteure wie Nichtregierungsorganisationen, Politiknetzwerke oder transnationale Lobbys eine zunehmend wichtigere Rolle in globalen Prozessen spielen[5].

Das Konzept der Autoritätssphären ist jedoch nicht unumstritten: So heißt es, daß damit vorherrschende Machtstrukturen ignoriert würden und konkrete Akteure nur sehr unscharf erfaßt werden könnten. Rosenau wird außerdem vorgeworfen, daß er den Autoritätsbegriff nicht präzis faßt und ihn nicht klar genug vom Machtbegriff abgrenzt. Sicherlich sind manche dieser Anfragen berechtigt. Entscheidender Vorteil dieses Ansatzes ist jedoch, daß die Vielzahl und Veränderbarkeit der Akteure im Mittelpunkt stehen und sich damit neue Interpretationsmöglichkeiten eröffnen. Beispielsweise Weltkonferenzen als Schnittstelle unterschiedlichster Akteure lassen sich mit diesem Ansatz neu verstehen. Sie sind in dieser Perspektive ein Kristallisationspunkt unterschiedlicher Autoritätssphären mit dem Ziel, das jeweilige Potential der anderen Sphäre für die eigenen Ziele nutzen zu können, um so zu einer gemeinschaftlichen Gestaltung der Weltpolitik zu gelangen.

Globale Differenzierung und Integration in Wechselseitigkeit

Die Grundthese des Global Governance-Pardigmas besagt, daß globale Relationen dynamisch und heterogen sind. Sogar scheinbar gegensätzliche Eigenschaften werden aus den globalen Strukturen herausgelesen, und gerade dies ist eines ihrer zentralen Kennzeichen.

Diese Interpretation globaler Relationen kann wiederum mit einem Blick auf Rosenaus Ansatz erklärt werden[6]. Er betont, daß weltweite Vernetzungen die Grenze zwischen drinnen und draußen, zwischen Innen- und Weltpolitik verwischt haben. Traditionelle Grenzen – sowohl zwischen den Nationalstaaten, aber auch zwischen allen anderen Autoritätssphären – lösen sich im Zeitalter der Globalisierung immer weiter auf; sie werden durchlässig und lassen viele neue Relationen entstehen. Grenzen trennen die Autoritätssphären nicht mehr eindeutig, sondern sie markieren nur noch einen Raum, in dem die verschiedenen Autoritätssphären eine neue, komplexe Interaktionsbewegung beginnen. Indem der traditionelle Grenzbegriff aufgehoben wird, entsteht an jenem Ort ein neuer politischer Raum, in dem Gemeinsamkeiten von Mehrdeutigkeiten überlagert werden und scheinbare Gegensätze zu neuen Einheiten verschmelzen.

Als ein Beispiel dieser Argumentationsform soll ein Element der Grenzdialektik Rosenaus skizziert werden, und zwar das Verhältnis von Fragmentierung und Integration. Einerseits neigen politische und gesellschaftliche Aktivitäten innerhalb der neuen globalen Relationen zur Fragmentierung bzw. Dezentralisierung. Fragmentierung bedeutet dabei eine immer weiter fortschreitende Ausdifferenzierung, angefangen von den gesellschaftlichen Auswirkungen der Individualisierung über religiösen Lokal-Fundamentalismus bis hin zur Neuverteilung traditioneller Staatsautorität auf verschiedenste Akteure. Dieser Fragmentierung steht andererseits komplementär eine Aggregationsbewegung gegenüber, die Rosenau als Integration (bzw. Zentralisierung) bezeichnet. Denn in der globalisierten Welt werden auch Gemeinsamkeiten identifiziert, wirtschaftliches Handeln integrativ vernetzt (z.B. durch Weltfinanzmärkte) oder neue global agierende Organisationen und Initiativen gegründet, um nur einige Aspekte dieser Integrationsbewegung zu nennen. Zentrales Kennzeichen globaler Strukturen ist für Rosenau die wechselseitige Vernetzung und Abhängigkeit dieser beiden Bewegungen. Diesen Sachverhalt drückt er durch die Kategorie „fragme-gration" aus. Der neue Begriff soll ähnlich dem Begriff „Glokalisierung" im deutschen Diskurs den unauflösbaren Zusammenhang von *Frag*mentierung und Inte*gration* zum Ausdruck bringen.

Globale Entwicklung in Zyklen

Dialektische Argumentationen finden sich häufig in den Global Governance-Theorien. In einer ganz besonderen Weise zeigt sich dies bei dem volkswirtschaftlich orientierten Ansatz von Meghnad Desai, der an der London School of Economics das Center for the Study of Global Governance leitet. Er nimmt explizit Bezug auf die dialektischen Argumentationen von Karl Marx und betont mit diesem, daß globale Relationen als ein organisches Gebilde interpretiert werden müssen[7].

Von Marx übernimmt Desai dessen historisch-dialektische Forschungsperspektive. Durch die Analyse der Geschichte erhofft sich Desai ein besseres Verständnis der aktuellen Entwicklungen und achtet deshalb auf Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Zeitabschnitten. Er analysiert ökonomische, gesellschaftliche und politische Entwicklungen der letzten 200 Jahre und kommt zu dem Ergebnis, daß besonders die Wirtschaft mehr oder weniger regelmäßige Zyklen durchläuft. Besonders ökonomische Entwicklungen verlaufen nicht linear, sondern bauen vielmehr aufeinander auf und wiederholen sich in bestimmten Zeitabständen, jedoch auf einer anderen Ebene bzw. in einem veränderten Kontext. In dieser Perspektive versteht er auch die aktuelle Globalisierungsbewegung als eine Fortsetzung bereits durchlaufener Zyklen – sie schließt sich seiner Meinung nach an den ersten Globalisierungszyklus von 1871 bis 1914 an, der ebenfalls durch einen enormen Anstieg an weltwirtschaftlichen Verflechtungen gekennzeichnet war.

Von den Erkenntnissen der geschichtlichen Analysen ausgehend, entwickelt Desai ein allgemeines Verständnis von globalen Relationen. Für ihn ist die Beschreibung der kapitalistischen Weltgesellschaft am zutreffendsten, die globale Entwicklungen als Zyklenbewegung interpretiert, denn auch diese, das hat die historische Analyse gezeigt, müssen als organische Auf- und Abwärtsbewegungen verstanden werden. Globale Wirklichkeit gleicht für ihn einem Organismus, den er als einen sich selbst organisierenden Prozeß versteht, der sowohl konstruktive als auch destruktive Aspekte aufweist. Dieses Verständnis findet sich für Desai in besonders prägnanter Form bei Marx wieder, der überzeugend die organische Sichtweise theoretisch umgesetzt hat. Marx hat insofern frühere Theorien wie die von Hegel weiterentwickelt, als er der kapitalistischen Gesellschaft sowohl fortschrittliche *wie* selbstzerstörerische Elemente zuschreibt: „Marx behandelt den Kapitalismus gleichzeitig als einen enormen Schritt vorwärts, aber auch als ein sich schließlich selbst zerstörendes System."[8]

Desai übernimmt in seiner Global Governance-Theorie dieses organische Gesellschaftsverständnis von Marx. Globale Relationen sind für ihn dynamisch und können nicht in einem mechanistischen Sinn als ein starrer Motorblock interpretiert werden. Der Welt-Organismus ist außerdem in seiner Entwicklung nicht immer zielgerichtet, vielmehr gibt es konstruktive und destruktive Momente, die sich immer wieder überlappen und teilweise in Zyklen wiederholen. Auch scheinbar unerklärbare Entwicklungssprünge kann ein solcher Organismus vollziehen.

Sowohl die Überlegungen von Rosenau als auch die von Desai sind typisch für Global Governance-Theorien. Sie integrieren dialektische Argumente in ihre Theorien und betonen damit, daß globale Beziehungen letztlich nicht eindeutig beschrieben werden können. Damit kann die Theorie der Last unnötiger Idealisierungen enthoben werden. Globale Strukturen werden dagegen als ein komplexes Beziehungsgeflecht interpretiert, das sich dynamisch ständig weiterentwickelt. Damit ist das analytische Grundraster des Paradigmas skizziert.

Was heißt „Governance"?

Der Begriff „Governance" impliziert eine Verabschiedung von der hierarchischen Politikform. Deshalb ist von Governance und nicht „Government" die Rede. Die Welt regieren ohne eine (traditionelle) Regierung – das ist das anvisierte Ziel des Paradigmas. Was Governance dabei genau heißt, zeigen die Umschreibungsversuche des Begriffs in der deutschen Sprache.

Franz Nuscheler, Direktor des Instituts für Entwicklung und Frieden in Duisburg, und Dirk Messner, Geschäftsführer des Deutschen Instituts für Entwicklungspolitik, haben das Global Governance-Konzept in den deutschsprachigen Diskurs eingeführt. Sie argumentieren, daß Begriffe wie „weltweite Regierung" oder „Weltinnenpolitik" keine angemessenen Übersetzungen von Global Governance sind. Problematisch ist dieser Übersetzungsversuch deshalb, weil er erstens „den Weltstaat voraussetzt und zweitens unterstellt, daß die Welt eine politische Einheit bildet"[9]. Beides kann ihrer Meinung nach aus den empirischen Gegebenheiten jedoch nicht herausgelesen werden. Ein Weltstaat zur politischen Steuerung der Weltgesellschaft wird deshalb vom Global Governance-Paradigma entschieden abgelehnt.

Global Governance wird in Deutschland außerdem immer wieder mit „Weltordnungspolitik" umschrieben. Aber auch gegenüber diesem Begriff sind die beiden Autoren skeptisch. Er ist für sie zu statisch und intendiert oft indirekt ein politisches Ziel, nämlich die Ordnung der Welt im Sinn eines „hegemonialen Weltordnungskonzepts"[10]. Gerade dies aber will die Global Governance-Theorie umgehen. Weltordnungspolitik gibt deshalb nur annäherungsweise das wieder, was Global Governance meint.

Governance wird wohl am besten mit dem Begriff „Steuerung" im Sinn von wechselseitiger Beeinflussung umschrieben. Zusammenfassend kann folgende Bestimmung des Begriffs „Global Governance" festgehalten werden: Im Unterschied zu einer staatszentrierten Sichtweise will Global Governance „zu einer umfassenderen Betrachtung aller Regelungsformen sozialer Prozesse"[11] gelangen. Global Governance bezeichnet Regelungsversuche, in denen „staatliche und nicht-staatliche Akteure von der lokalen bis zur globalen Ebene"[12] zusammenwirken und sich

daraus ein Relationengeflecht unterschiedlicher Akteure auf und durch verschiedene Ebenen hindurch entwickelt.

Dieses dynamische Relationengeflecht wird von Nuscheler und Messner mit dem Begriff Global Governance-Architektur bezeichnet. Deren Verständnis von Governance impliziert, daß globale Strukturen nur durch ein Mehrebenensystem unter besonderer Berücksichtigung informeller Akteure und Steuerungsmechanismen gesteuert werden kann:

„*Global Governance* beruht auf verschiedenen Formen und Ebenen der internationalen Koordination, Kooperation und kollektiven Entscheidungsfindung. ... Global Governance ist kein Projekt, an dem nur Regierungen oder internationale Organisationen als Instrumente der Staatenwelt beteiligt sind."[13]

Global Governance meint also eine vernetzte Vielfalt unterschiedlichster Steuerungsformen. Dies schlägt sich auch in der Bandbreite der politischen Forderungen des Paradigmas nieder: Die Stärkung des Völkerrechts wird hier genauso anvisiert wie regionale Kooperationen (z.B. in der Europäischen Union) oder die Förderung von Nichtregierungsorganisationen und die Kooperation von Unternehmen mit der öffentlichen Hand (sogenannten Public-Private-Partnerships). Erst durch eine Mischung aller Formen kann eine auf Kooperation und Konsens ausgerichtete Weltpolitik realisiert werden.

Die in diesem Konzept implizierte Skepsis gegenüber Steuerungs-Allmachtsphantasien und die Betonung informeller Steuerungsmechanismen ist ein zentrales Element des Global Governance-Paradigmas. Von einigen Autoren wird dies sogar noch stärker hervorgehoben. Beispielsweise zieht Desai aus seinem organischen Verständnis sozialer Wirklichkeit noch weitreichendere Konsequenzen als dies Messner und Nuscheler tun. Mit der organischen Weltsicht korrespondiert für ihn eine ökonomische Theorie, welche das freie Spiel der Marktkräfte zuläßt: „Die Theorie des sich selbst organisierenden Prozesses entspricht in der Wirtschaftstheorie der Wettbewerbsidee des Marktes."[14] Dieser marktwirtschaftliche Wettbewerb kann und darf nicht gesteuert werden:

„In der organischen Sichtweise wird Gesellschaft als ein sich selbst organisierender Prozeß verstanden, den kein einzelner Akteur – weder ein Individuum noch ein Kollektiv – gestalten oder planen kann."[15]

Technologieorientiertes Planungsdenken gehört für Desai in den Bereich des Militärs (ein Paradebeispiel mechanistischen Denkens), das nicht auf die Ökonomie übertragen werden darf. Wirtschaftliche Entwicklungen werden von ihm also als nicht-lineare bzw. nicht planbare, zyklisch sich vollziehende Entwicklungen gedeutet[16].

Global Compact – ein Beispiel für Global Governance

Welche bereits existierende Form globaler Steuerung entspricht nun insgesamt betrachtet dem Global Governance-Paradigma? Der Global Compact ist ein solches praktisches Beispiel aktueller Governance-Formen[17]. Transnationale Unternehmen, Nichtregierungsorganisationen und Gewerkschaften verpflichten sich in dieser Initiative der Vereinten Nationen, Menschen- und Arbeitsrechte einzuhalten und den Umweltschutz zu fördern. Durch gemeinsamen Dialog wollen die Vereinten Nationen die Beteiligten zum Nachdenken über ihr eigenes globales Verhalten anregen und zur Einhaltung der Grundprinzipien verpflichten:

„Ziel der Initiative ist es, durch das Instrument der Selbstverpflichtung und des gemeinsamen Dialogs, grundlegende Rechte zu stärken. Das zentrale Element des Global Compact ist der konstruktive Wettbewerb zwischen den transnationalen Unternehmen um ‚best practices', d.h. um beste Umsetzung von Menschenrechten und Umweltschutz in den Unternehmen." [18]

Reflexion der globalen Auswirkungen des eigenen Verhaltens und eine daraus resultierende Selbstbeschränkung ist hier der zentrale Schalthebel von Global Governance.

Der Global Compact geht also konform mit den Intentionen des Global Governance-Paradigmas. Er will die Eigeninteressen der Akteure nutzen, um diese miteinander zu vernetzen und durch Koordination und Kooperation gemeinsame Wege globalen Handelns aufzuzeigen. Zur kreativen Neugestaltung globaler Politik will es den Aufbau neuer Netzwerke anregen, um im Sinn eines Mehrebenensystems, die verschiedenen Akteure und Ebenen miteinander in Beziehung zu setzen und deren kreatives Steuerungspotential nutzen zu können.

Auch wenn grundsätzlich der Global Compact als ein Global Governance-Mechanismus gedeutet werden kann, so wird die faktische Arbeit dieser Initiative jedoch von Global Governance-Theoretikern nicht nur positiv bewertet. Präzisierungen zur Umsetzung der Prinzipien werden nämlich entgegen der ursprünglichen Intention nur selten ausgearbeitet; auch ist die geringe Zahl der Berichte der transnationalen Unternehmen eher enttäuschend. Darüber hinaus – und dies scheint der gravierendste Kritikpunkt zu sein – wird das dialogische Moment von den Beteiligten nur wenig genutzt[19]. Es bleibt deshalb abzuwarten, welche positiven Effekte durch derartige Initiativen für die Gestaltung globaler Relationen in Zukunft wirklich zu erwarten sind[20].

Global Governance – eine umfassende Theorie

Ist Global Governance nun leere Worthülse oder erfolgversprechender Ansatz für zukünftiges Regieren? Euphorische Erwartungen werden sich sicherlich nicht erfüllen – das kann vorab festgehalten werden. Global Governance ist kein Rezept zur

schnellen Lösung globaler Probleme. Das kann und will es nicht sein. Global Governance ist eine „große" Theorie, d.h. eine Theorie, die eine umfassende Perspektive auf das Gesamt globaler Akteure und Relationen eröffnen will. Die Philosophie hat schon immer darauf hingewiesen, daß konkrete politische Probleme nicht durch Teiltheorien erfaßt werden können, sondern daß es dazu immer auch grundlegende Theorien braucht, die das Ganze thematisieren. Natürlich kann man aus der Perspektive solcher Teiltheorien den Global Governance-Theorien vorwerfen, daß sie einzelne Akteure (z.B. Religionsgemeinschaften) oder Perspektiven (z.B. die sozio-kulturelle) vernachlässigen. Dieser Vorwurf ist sicherlich berechtigt.

Aber demgegenüber muß festgehalten werden, daß das Global Governance-Paradigma nicht beansprucht, Detailbeschreibungen aller Teile des globalen Strukturgeflechts zu liefern. Es will vielmehr ein systematisches Raster aufstellen, mit dem globalisierte Welt als Ganzes interpretiert werden kann. Die Stärken des Global Governance-Paradigmas liegen daher weniger in der Entwicklung konkreter politischer Vorschläge. Was es stark macht, ist sein Potential, neue Sichtweisen auf das globale Strukturgeflecht zu erschließen und dabei Relationen hervorzuheben. Das Paradigma zeigt zwar auch einzelne theoretische Lösungswege für globale Probleme auf. Wie diese Wege konkret aussehen, und ob sich empirische Belege für das Paradigma finden lassen, das kann mit dem übergeordneten Paradigma selbst jedoch nicht geklärt werden. Hier stehen Teilanalysen und Überprüfungen noch aus[21].

Auf einige Gefahren, denen sich das Paradigma stellen muß, soll allerdings abschließend hingewiesen werden. Erstens impliziert das Paradigma ein grundsätzliches geistes- bzw. sozialwissenschaftliches Problem, nämlich eine ambivalente Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Im Vergleich der Global Governance-Theorien fällt auf, daß einige ausschließlich beschreibend vorgehen, andere wiederum auch normative Elemente in die Theorien integrieren. Wenn es um die Entwicklung von Steuerungsvorschlägen geht, wird Weltgesellschaft natürlich nicht nur beschrieben, sondern auch vor einem bestimmten Wertehorizont politischer Vorschläge bewertet und gewichtet. In vielerlei Hinsicht nehmen die Global Governance-Theorien daher Bezug auf Argumente der philosophisch-ethischen Tradition. Hierbei spielt insbesondere Immanuel Kants Ethik und die Durchbuchstabierung derselben als politische Theorie in der Schrift „Zum Ewigen Frieden" eine zentrale Rolle[22]. Nicht immer gelingt den Autoren jedoch eine kohärente Ausführung ihrer Argumente bzw. eine Verknüpfung der beschreibenden und wertenden Ebene.

Die Sozialphilosophie könnte hier hilfreich darin sein, normative Argumente mit einer angemessenen Ethik zu begründen. Die Philosophie steht hier aber auch noch am Anfang, denn meistens waren auch ihre Begründungsverfahren auf Nationalgesellschaften ausgerichtet. Erst in jüngster Zeit änderte sich dies. Beispielsweise wird das Thema Gerechtigkeit von der National- auf die Weltgesellschaft übertragen. Wie Kriterien für eine gerechte Weltgesellschaft aussehen können, ist eine zentrale

Frage der Weiterentwicklung der „Theorie der Gerechtigkeit" von John Rawls auf die globale Ebene; in eine ähnliche Richtung weisen die Arbeiten von Jürgen Habermas der letzten zehn Jahre[23]. Dies könnten Anregungen für die Global Governance-Theorien sein. Grundsätzlich gilt dabei jedoch: In der Metaperspektive gibt es einen systematischen Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft, auf der Ebene der konkreten Argumentation ist jedoch ihre kategoriale Differenz ernst zu nehmen, damit die jeweiligen Argumente als solche analysiert und reflektiert werden können.

Eine zweite Gefahr des Paradigmas, die mit diesen normativen Überlegungen zusammenhängt, besteht darin, den Machtaspekt globaler Strukturen zu vernachlässigen. Dem Paradigma wird vorgeworfen, daß es „die gegebenen gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsstrukturen nicht grundsätzlich hinterfragt"[24]. Weil die Theorien versuchen, neue – auch in ökonomische Denkmuster hinein übertragbare – Steuerungskonzepte zu entwickeln, werden sie selber zum Träger neoliberaler Ideen, so der Vorwurf. Insgesamt betrachtet kann man jedoch festhalten, daß dieser Vorwurf nur bedingt zutrifft. Das Global Governance-Paradigma thematisiert immer wieder und ausdrücklich den Machtaspekt und versucht dabei ein neues Machtverständnis zu entwickeln, das versucht, Macht den heutigen globalen Vergesellschaftungsprozessen angemessen zu thematisieren[25]. Dabei geht es auch um ein Nachdenken über ein neues Demokratieverständnis, das im globalen Kontext umsetzbar ist. In der Betonung von Kommunikation und Kooperation greifen die Theorien dabei auf Philosophen wie Hannah Arendt oder Jürgen Habermas und deren kommunikatives Machtverständnis zurück. Nur durch ein kooperatives und kommunikatives Miteinander ist Weltpolitik heute sinnvollerweise realisierbar, so die Grundüberzeugung des Paradigmas.

Die Stärken des Global Governance-Konzepts überwiegen die Schwächen aber eindeutig. Eine dieser Stärken des Konzepts ist seine Multidisziplinarität. In den Diskurs bringen unterschiedliche Disziplinen ihren Zugang zur globalisierten Welt ein und machen damit ihre Methoden für andere Disziplinen nutzbar. Die Multidisziplinarität des Paradigmas zielt letztlich darauf ab, den Untersuchungsgegenstand aus einer einseitigen Analyse herauszulösen. Damit greift das Paradigma ein altes Anliegen der Philosophie auf, nämlich die Vernetzungen der Wissenschaften. Zwar büßt das Paradigma damit gleichzeitig seine Einheitlichkeit ein, aber die Multidisziplinarität ist bereichernd und für das Ziel der Theorie – eine umfassende Sichtweise auf globale Relationen zu eröffnen – positiv zu bewerten.

Die größte Stärke des Paradigmas liegt jedoch in der Hervorhebung dynamischer Relationen bei der Beschreibung globaler Strukturen. Mit dem Global Governance-Paradigma können globale Relationen plausibel beschrieben und interpretiert werden. Außerdem kann die Prozeßhaftigkeit und Dynamik des Relationengeflechts angemessen herausgearbeitet werden. Dies entspricht den heutigen Erfahrungen von globaler Wirklichkeit.

Außerdem kann mit dem Global Governance-Paradigma betont werden, daß globale Strukturen nicht in einem mechanischen Sinn gesteuert werden können. Zwar haben manche Global Governance-Ansätze auch einen Hang zu dieser Betrachtungsweise. In der Überschau über das Gesamt der Modelle ist diese Kritik aber nicht berechtigt. Das Global Governance-Paradigma betont vielmehr, daß globale Strukturen nicht wie eine Maschine technisch gesteuert werden können, sondern daß es eine Mischung unterschiedlicher Steuerungsformen braucht, welche möglichst viele Akteure durch alle Ebenen hindurch in die Gestaltung der Weltpolitik integrieren. Ein Machbarkeitsdenken, das politisches oder rechtliches Handeln überschätzt, und das in der Philosophie des 20. Jahrhunderts von Edmund Husserl bis Richard Rorty scharf kritisiert wurde, wird damit also zurückgewiesen. In der Formulierung Theodor W. Adornos soll damit eine rational-technischen Beherrschbarkeit globaler Strukturen nach dem Modell des Odysseus umgangen und stattdessen das kreative Potential neuer Steuerungsmechanismen in den Vordergrund gestellt werden.

Dies entspricht globalisierter Realität. Einige Beispiele seien hier genannt: Es werden neue Organisationen wie beispielsweise die Welthandelsorganisation (WTO) gegründet, um globales Wirtschaften gemäß dem Governance-Paradigma zu strukturieren[26], Organisationen wie die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) oder Nichtregierungsorganisationen werden zur Konfliktprävention im formellen wie im informellen Bereich eingesetzt, und schließlich gründen sich neue Netzwerke, wie etwa transkulturelle Frauennetzwerke, die zum Ziel haben, gemeinsam die Diskriminierung von Frauen weltweit abzubauen.

Das Global Governance-Paradigma kann diese Formen globaler Realität plausibel beschreiben und erklären. Natürlich können Weltprobleme damit nicht eindeutig und schnell gelöst werden, wie das sowohl neoliberale Befürworter als auch die Kritiker der Globalisierung immer wieder glauben machen wollen. Sicherlich gibt das Global Governance-Paradigma zwar noch keine umfassende Antwort darauf, wie das Demokratie- und Legitimationsdefizit, das sich bei der Gestaltung globaler Strukturen nach den Vorgaben des Paradigmas stellt, adäquat ausgeglichen werden kann. Es braucht Zeit und Phantasie, bis angemessene Governance-Formen und damit eine kosmopolitische Demokratie entwickelt und effektiv installiert sind. Das Global Governance-Paradigma aber ist ein Schritt auf diesem Weg und stellt sich dabei der philosophischen Herausforderung, Relationen auch im sozialwissenschaftlichen Diskurs angemessen zu verarbeiten.

ANMERKUNGEN

[1] Dies gilt nicht nur für die Sozialwissenschaften, sondern auch in besonderem Maß für philosophische Theorien. Im Anschluß an die Philosophie E. Husserls und M. Heideggers findet beispielsweise die Kategorie der Relation heute eine immer stärkere Bedeutung im philosophischen Diskurs, sowohl in der analytischen als auch in der kontinentaleuropäischen Philosophie.

[2] Der Ursprung des Begriffs „Global Governance" ist politischer Natur. Angestoßen durch den ehemaligen deutschen Bundeskanzler Willy Brandt wurde im Anschluß an sein Engagement in der Kommission für internationale Entwicklungsfragen 1992 eine internationale Kommission führender Wissenschaftler und Politiker gegründet, die sich mit Fragen globaler Steuerung beschäftigt. Nach einem ersten umfassenden Bericht der Kommission – Nachbarn in Einer Welt, hg. v. Commission on Global Governance und Stiftung Entwicklung und Frieden (Bonn 1995) – folgten weitere Veröffentlichungen anderer Institutionen, z.B. von der Gruppe von Lissabon, Grenzen des Wettbewerbs (München 1997).

[3] Vgl. E.-O. Czempiel u. J. Rosenau, Governance without government. Order and Change in world politics (Cambridge 1992).

[4] D. Messner, Nationalstaaten in der Global Governance-Architektur. Wie kann das deutsche politische System Global Governance-tauglich werden? (Duisburg 2002) 9.

[5] Rosenaus Kategorie der Autoritätssphären ist nicht die einzige, die innerhalb des Global Governance-Diskurses entwickelt wurde, um die Grundbausteine globaler Relationen zu beschreiben. Innerhalb des soziologischen Diskurses in Deutschland entwickelte beispielsweise H. Willke (Soziologe in Bielefeld) ausgehend von N. Luhmann eine Theorie der lateralen Weltsysteme und eröffnet damit eine systemtheoretische Perspektive auf Weltgesellschaft: vgl. H. Willke, Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft (Frankfurt 2001).

[6] Vgl. J. Rosenau, Along the domestic-foreign frontier. Exploring governance in a turbulent world (Cambridge 1997).

[7] Vgl. besonders M. Desai, Marx's Revenge. The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism (London 2002).

[8] Ebd. 35 (Übersetzung durch Verfasser).

[9] D. Messner u. F. Nuscheler, Global Governance. Herausforderungen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in: Frieden machen, hg. v. D. Senghaas (Frankfurt 1997) 341.

[10] Ebd.

[11] H. Mürle, Global Governance. Literaturbericht und Forschungsfragen (Duisburg 1998) 5.

[12] Messner u. Nuscheler (A. 9) 342.

[13] Dies., Das Konzept Global Governance. Stand u. Perspektiven (Duisburg 2003) 15f.

[14] M. Desai, Globalisation: Neither Ideology nor Utopia, in: Cambridge Review of International Affairs 14 (2000) 3 (Übersetzung durch Verfasser).

[15] Ebd. (Übersetzung durch Verfasser).

[16] Die unterschiedlichen Konnotationen von Global Governance bei Messner/Nuscheler und Desai spiegeln sehr eindrücklich die unterschiedlichen Traditionen angelsächsischen und kontinentaleuropäischen Denkens wider. F. A. Hayek beschreibt diesen Unterschied sehr treffend, indem er zwei Traditionslinien politischen Denkens in Europa gegenüberstellt: die französische und die britische. Während die französische Linie auf Autoren wie R. Descartes und J. –J. Rousseau zurückgreift und im Sinn eines Vertragsdenkens eine rationale Ordnung der Gesellschaft planend herstellen will, basiert die britische Tradition auf Theoretikern wie D. Hume und A. Smith und betont den unsystematischen, spontanen und selbstorganisierenden Charakter gesellschaftlicher Entwicklungen: vgl. F. A. Hayek, The constitution of liberty (London 1999) 54–70. Diese Spannung spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Ansätzen des Global Governance-Paradigmas wider.

[17] Vgl. www.unglobalcompact.org.

[18] M. Fleck, Steuerung globaler Strukturen. Global Compact als Kooperation zwischen transnationalen Unternehmen mit den Vereinten Nationen, in dieser Zs. 220 (2002) 147-158, 150f.

[19] Vgl. B. Hamm, Public-Private Partnership u. der Global Compact der Vereinten Nationen (Duisburg 2000) 31ff.

[20] Vgl. für eine genauere Analyse des Global Compact die sehr lesenswerte Darstellung und Reflexion: Menschenrechts-, Arbeits- und Umweltstandards bei multinationalen Unternehmen. Vom Global Compact und anderen Initiativen zu Global Governance?, hg. v. A. Fonari (München 2004).

[21] Sie werden insbesondere von Nuscheler u. Messner auch als eine notwendige Weiterentwicklung des Paradigmas gefordert; vgl. Messner u. Nuscheler (A. 13) 28f.

[22] Vgl. das paradigmatische Bekenntnis von Nuscheler und Messner zu Kants Idee der Staatenföderation: „Kants Vision der Staatenwelt als einer Föderation freier Republiken bleibt unseres Erachtens eine richtungsweisende Vision." D. Messner u. F. Nuscheler, Politik in der Global Governance-Architektur, in: Global Change – Globaler Wandel. Ursachenkomplexe u. Lösungsansätze, hg. v. R. Kreibich u. U. Simonis (Berlin 2000) 175.

[23] Vgl. beispielsweise die Arbeiten des Rawls-Schülers T. Pogge, Kosmopolitanismus u. Souveränität, in: Weltstaat oder Staatenwelt? Für u. wider die Idee einer Weltrepublik, hg. v. M. Lutz-Bachmann u. J. Bohmann (Frankfurt 2002) 125–171, oder J. Habermas, Postnationale Konstellation. Politische Essays (Frankfurt 1998).

[24] U. Brand u.a., Global Governance. Alternative zur neoliberalen Globalisierung? (Münster 2000) 144.

[25] Vgl. die Überlegungen von Czempiel zur wachsenden Bedeutung einer strukturellen, auf Konsens ausgerichteten Macht: E. –O. Czempiel, Kluge Macht. Außenpolitik für das 21. Jahrhundert (München 1999).

[26] Jedoch werden die Entwicklungen in der WTO vor den Grundannahmen des Paradigmas nicht unkritisch gesehen. Im Gegenteil wird eine Weiterentwicklung der WTO für dringend notwendig erachtet. Messner und Nuscheler formulieren hierfür ein großes Bündel von Reformforderungen: „Exklusive Entscheidungszirkel öffnen ... Verhandlungs-, Implementations- und Policy-Kompetenzen stärken ... Aufbau regionaler Vertretungen fördern ... Offenheit als Kernprinzip ... Parlamentarische Versammlung der WTO ... Beobachterstatus und Rederecht für andere Internationale Organisationen ... Zivilgesellschaftliche Beteiligungsrechte ... Anerkennung rechtsverbindlicher Konventionen durch die WTO." D. Messner u. F. Nuscheler, Reformfelder zur Weiterentwicklung des internationalen Systems. Global Governance als Königsweg?, in: Nord-Süd aktuell Nr. 3/2003, 434–436.

Alfons Fürst

Monotheismus und Gewalt

Fragen an die Frühzeit des Christentums

Die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam scheinen höchst spannungsvolle Gebilde zu sein. Einerseits wird darauf hingewiesen, daß diese Religionen die Menschen zu Frieden und Liebe einladen und damit der Menschheit einen bitter nötigen Dienst erweisen; andererseits wird ihnen vorgeworfen, intolerant zu sein und dadurch Gewalt zu produzieren. Beides scheint zuzutreffen: Treffen wir in den monotheistischen Religionen nicht auf ein Friedenspotential – *und* ein Gewaltpotential? Diese Ambivalenz will ich im folgenden historisch beleuchten und dem spannungsvollen Verhältnis von Monotheismus und Gewalt in der Frühzeit des Christentums nachgehen.

Monotheistische Tendenzen in der Antike

Die Geschichte der Spätantike war von der Ausbreitung des aus dem Judentum stammenden Monotheismus über dieses hinaus geprägt. In einem jahrhundertelangen Prozeß setzte sich der Monotheismus in seiner christlichen Version gegen die antiken Religionen durch. Welche Rolle hat dabei Gewalt gespielt?

Bis in das 4. Jahrhundert hinein und auch noch in diesem, also in reichskirchlicher Zeit, hat das Christentum sich friedlich ausgebreitet. Obwohl neu und damit nach antiken Maßstäben mit dem Makel fehlender Anciennität behaftet, erwies sich das Christentum als überaus erfolgreich, und eine der spannendsten Fragen an seine Frühzeit ist die nach möglichen Gründen für seine offenkundige Attraktivität. Eine der dafür in der Forschung ventilierten Ursachen hat mit dem Monotheismus zu tun. Zur Religion gehörten in der Antike viele Götter und viele Kulte, während die Christen an nur einen Gott glaubten, den Gott Israels. Mit einer bloßen Gegenüberstellung von antikem Polytheismus und jüdisch-christlichem Monotheismus ist die Religionsgeschichte der späten Antike aber nicht angemessen zu erfassen. Vielmehr werden von der einschlägigen Forschung schon länger, in den letzten Jahren aber intensiver Tendenzen in der nichtchristlichen Welt identifiziert, die in Richtung Monotheismus weisen[1].

Am weitesten zurück reichen solche Tendenzen in der Philosophie. Seitdem die ersten griechischen Philosophen im 7./6. Jahrhundert v. Chr. nach dem „Anfang"

oder „Ursprung", abstrakter: dem „Prinzip" der Welt fragten, wurde die Wirklichkeit im griechischen Denken – übrigens auch schon im Mythos – als Einheit betrachtet. In der Frage, ob zur Erklärung der Vielfalt der Wirklichkeit ein Prinzip oder mehrere Prinzipien anzunehmen seien, haben sich die griechischen Philosophen (und in ihrem Gefolge die lateinischen) mehrheitlich für die Einheit, nicht für eine Mehrheit von Weltprinzipien entschieden. Die Stoiker – um die Philosophie zu nennen, die im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit überaus einflußreich wurde – konzipierten einen strengen Monismus. Weil Philosophie und Theologie nicht getrennt waren, konnte diese Metaphysik auch theologisch formuliert werden: ein Prinzip, ein Gott. Gerade die Philosophie der Spätantike, der Neuplatonismus, war vom „Denken des Einen" geprägt[2].

Dieses Einheitsdenken mit seinen theologischen Implikationen hat dem christlichen Monotheismus die denkerischen Wege vorgezeichnet, auf denen dieser der antiken Welt mittels der Vernunft vermittelt werden konnte. Christliche Theologen wie Athenagoras im 2. und Minucius Felix im 3. Jahrhundert lockten mit dem Angebot, vom philosophischen Einheitsdenken zum christlichen Eingottglauben sei es nur ein kleiner Schritt. Wir wissen zwar nichts über den Erfolg solcher Werbestrategien. Gebildete Menschen der Antike, die nahezu ausnahmslos den höheren Schichten der Gesellschaft angehörten, konnten noch genug andere Gründe haben, nicht Christ zu werden. Doch ein Beispiel dafür, daß es funktionieren konnte, liefert der syrische Theologe Tatian in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts: Es war „die Zurückführung aller Dinge auf *einen* Herrn", die ihn am Christentum unter anderem überzeugte (*Oratio ad Graecos* 29,2).

Die Rede von einem einzigen Prinzip der Welt und einem einzigen Gott blieb nicht auf den kleinen Kreis der philosophisch Gebildeten und Interessierten beschränkt, sondern gehörte zur Allgemeinbildung der Spätantike. Und nicht nur in der Oberschicht, der das Luxusgut Bildung überhaupt zugänglich war, sondern auch in der Religiosität der einfachen Leute zeichneten sich in der römischen Kaiserzeit verstärkt monotheistische Tendenzen ab. Zwei Phänomene lassen sich dafür benennen. Das eine ist die Verehrung eines „höchsten Gottes" (Theos Hypsistos), die im östlichen Mittelmeerraum vor allem für die zweite Hälfte des 2. und das 3. Jahrhundert inschriftlich und archäologisch bezeugt ist[3]. Die Anhänger gehörten eher zu den unteren Schichten der Bevölkerung und waren in Städten ebenso anzutreffen wie auf dem Land. Die Inschriften sind Zeugnisse für eine höchst synkretistische Götterwelt, und manche weisen monotheistische oder, vorsichtiger gesagt, henotheistische oder monolatrische Tendenzen auf. So heißt ein Priester des Theos Hypsistos auf einer Marmorstele aus Kula in Lydien aus den Jahren 256/57 n. Chr. „Priester des Einzigen und Alleinigen Gottes" und gleich anschließend „Priester des Heiligen und Gerechten", einer im westlichen Kleinasien nicht selten bezeugten Gottheit (*Tituli Asiae Minoris* V/1,246).

Das zweite hier einschlägige Phänomen ist die Verehrung der Sonne als Gottheit[4],

die seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. in weiten Kreisen der Bevölkerung des Römischen Reichs stetig zunahm. Der wohl wichtigste Katalysator dafür war die Verbindung des weitverbreiteten Gottes Mithras mit dem Sonnengott. Ferner war die Sonne in der modisch gewordenen Astrologie ein Planet mit privilegierter Stellung und wurde als Gott in zahlreichen magischen Texten angerufen. Unter Gebildeten entwickelte sich eine Spiritualität, für die sich die Bezeichnung „Solar-Theologie" eingebürgert hat[5]. Und schließlich fand der Sonnengott Eingang in die Symbolik des römischen Kaisertums: Seit dem 2. und verstärkt seit dem 3. Jahrhundert entwickelte sich die Verehrung des *Sol invictus*, des „unbesiegten bzw. unbesiegbaren Sonnengottes", die unter Kaiser Aurelian (270–275) zum Reichskult wurde. Auch an der Sonnenverehrung läßt sich die monotheistische Tendenz der Spätantike ablesen. Beispielsweise hat Macrobius um 430 die Sonne als „einzige Gottheit" apostrophiert und so etwas wie einen solaren Eingottglauben mit pantheistischer Tendenz präsentiert (*Saturnalia* I 17–23).

Auf dem Hintergrund dieser Phänomene läßt sich die Religionsgeschichte der Spätantike im Blick auf die Durchsetzung des christlichen Monotheismus wie folgt beschreiben: In der religiös-kultischen Praxis war die antike Welt auch in ihrer letzten Phase von einer Vielzahl von Gottheiten geprägt. Seit dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. zeichneten sich jedoch in diesem Rahmen auf verschiedenen Gebieten (Philosophie, Religion, Politik) und in allen gesellschaftlichen Schichten Tendenzen zur Singularisierung der Gottesvorstellung ab. Als Konstantin I. (306–337), der von seinem Vater Constantius Chlorus (293–306) die Verehrung des *Sol invictus* übernommen hatte, sich dem Christentum zuwandte und dabei den Sonnengott mit dem Christengott identifizierte, lag er damit im allgemeinen Trend in Richtung Monotheismus. Hatten die Christen schon in vorkonstantinischer Zeit von der monotheistischen Stimmung profitiert, konnten sie diese nunmehr auch politisch für sich nutzen.

Und jetzt, erst jetzt, kam Gewalt ins Spiel. Bis dahin hatte das Christentum friedlich davon profitiert, daß ihm in puncto Monotheismus der Zeitgeist sozusagen in die Hände arbeitete. Durch die politische Unterstützung des Christentums seit Konstantin erhielt diese Entwicklung einen kräftigen Schub, aber auch einen neuen Akzent: In Verbindung mit der Staatsmacht wurde das Christentum zunehmend mit Hilfe von Zwang und Gewalt durchgesetzt.

Gewalt und Gewaltlosigkeit

Diese Darstellung klingt so, als wäre die Konstantinische Wende wieder einmal der Sündenfall der Kirchengeschichte. Durch Macht und Einfluß korrumpiert, hätten die Kirchenleute zur Gewalt gegriffen, um ihre Ansichten durchzusetzen. In nicht wenigen Fällen mag das so gewesen sein. Doch eine derartige Malerei in Schwarz und Weiß schiebt das Problem auf menschliche Unzulänglichkeit und tut so, als

hätte es mit der christlichen Überzeugung als solcher nichts zu tun. Einfach nur zu sagen, christliche Gewaltanwendung sei dem Bündnis mit staatlicher Macht entsprungen, greift zu kurz. Um den Prozeß zu erhellen, in dem aus einer dynamischen religiösen Bewegung eine Bedrohung für Außenstehende geworden ist, ist nach etwaigen tieferliegenden Ambivalenzen im Christentum selbst zu fragen. Wie wurde aus einer verfolgten Religion eine verfolgende Religion? Wie kamen die Anhänger der Religion der Liebe dazu, neue Formen religiöser Gewalt und Intoleranz in die Welt zu setzen? Wurde das Christentum vielleicht schon vor der Konstantinischen Wende von manchen Zeitgenossen als Bedrohung empfunden?

So wenig es befriedigt, auf die Konstantinische Wende zu verweisen, um die von Christen verübte Gewalt zu erklären, reicht es auch nicht aus, auf die Gewaltlosigkeit Jesu zu verweisen, um den Vorwurf zu entkräften, monotheistischer Glaube sei unvermeidlich intolerant und gewalttätig. Der Verzicht auf Gewalt ist gewiß charakteristisch für das Leben und die Verkündigung Jesu[6]. Die frühe Kirche hat diese Norm auch nicht umgehend verraten, sondern eine Friedensethik ausgebildet, die nicht zuletzt in Vorbehalten gegenüber dem Kriegsdienst zum Ausdruck kam. Nun gibt es aber auch altchristliche Texte, die eine andere, gewalthaltige Sprache sprechen, und die Geschichte liefert Beispiele dafür, wie oft die christliche Praxis hinter den eigenen Ansprüchen zurückgeblieben ist. Entgegen ihrer irenischen Tradition waren viele Kirchenleute ohne Skrupel bereit, Gewalt anzuwenden, sobald sie die Möglichkeit dazu bekamen. Damit meine ich nicht nur die in der Regel pogromartige Gewalt gegen die antiken Kulte in der Spätantike, die Zerstörung von Heiligtümern und Götterbildern, sondern mehr noch den christlichen Umgang untereinander. Ungleich öfter und heftiger als gegen Heiden oder Juden hat christliche Aggressivität sich in der Antike gegen Abweichler in den eigenen Reihen gerichtet: gegen Schismatiker und Häretiker.

Mit dieser Beobachtung dringen wir möglicherweise ein Stück tiefer in das Problem ein. Sie gilt nämlich nicht erst in nachkonstantinischer Zeit, als christliche Gruppen und Personen, die als häretisch angesehen wurden, außer mit kirchlichen Sanktionen auch mit staatlichen Strafmaßnahmen rechnen mußten. Schon in vorkonstantinischer Zeit boten die christlichen Kirchen alles andere als ein Bild reiner Friedfertigkeit. Konflikt und Streit gehörten von Anfang an zur Geschichte des Christentums. Das wäre an sich eine Banalität – wenn nicht die christlichen Auseinandersetzungen eine bestimmte Qualität aufweisen würden, die mit dem monotheistischen Bekenntnis zusammenhängt: Die Christen streiten nämlich über Wahrheit in religiösen Dingen. Wenn es aber nur *einen* Gott gibt (und nur *einen* Erlöser, nämlich Jesus), dann kann auch die Wahrheit nur *eine* sein. So haben das alle altkirchlichen Theologen gesehen. In dieser Konstellation gewinnt ein Streit über Wahrheit nicht nur an Dynamik – zu studieren an der stürmischen Entwicklung der christlichen Theologiegeschichte –, sondern auch an Härte – zu studieren an der nicht weniger rasanten Entwicklung der christlichen Ketzergeschichte.

Ein Aspekt der Gewaltproblematik ließe sich damit so formulieren: Die altkirchliche Überzeugung von *einem* Gott und *einer* Wahrheit für *alle* Menschen ging einher mit bestimmten Vorstellungen von Einheit und Universalität. Die Frage nach dem Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt führt auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt.

Christliche Schwierigkeiten mit religiöser Pluralität

Mit Vielfalt in religiösen Dingen hatten die Christen freilich Schwierigkeiten, von denen eine mit ihrer Mentalität zusammenhängt[7]. Ein erhellendes Beispiel dafür ist Tertullian, der in Karthago in Nordafrika lebte, mit einer Christin verheiratet war und sich vor 197 dem Christentum zuwandte. Mehr wissen wir über den Vorgang seiner Bekehrung nicht, doch kennen wir aus seinen Schriften die religiöse Haltung, die er als Christ an den Tag legte. Tertullian verstand die Hinwendung zum Christentum als radikale Abkehr von allen religiösen und kultischen Vollzügen der antiken Welt. Natürlich sah die gelebte christliche Praxis immer viel weniger eindeutig aus. Aber dem Anspruch nach verstand einer wie Tertullian Christsein als radikalen Gegensatz zur religiösen und kulturellen Umwelt, ohne Differenzierungen, ohne Kompromiß. Das war Konvertitenmentalität: Nichts mehr zählte, nur noch das unverhofft Neue, als das man den christlichen Glauben erlebte.

Bedingte diese Mentalität Intoleranz und Gewaltbereitschaft? Bekehrung bedeutete nach der strengen altkirchlichen Auffassung, sich möglichst klar von der religiösen, sozialen und kulturellen Umwelt zu distanzieren, deren Werte und Ansprüche zu relativieren, in Frage zu stellen oder zu verwerfen. Auch wenn das zutiefst ambivalent blieb, weil die Christen sich nicht einfach aus ihrer Zeit und Kultur, in der sie aufgewachsen waren und in der sie weiterhin lebten und dachten, verabschieden konnten, war ihre Mentalität doch in erster Linie von religiöser Abgrenzung bestimmt. Der eigene Wahrheitsanspruch wurde gegen alle anderen, die zugleich die früheren eigenen waren, gesetzt.

Auch Augustinus liefert ein erhellendes Beispiel. Kurz nach seiner Bekehrung in Mailand im Jahr 386 äußerte er sich über die Suche nach Wahrheit so: Wie das Auge der Menschen den Schein des Lichts verschieden wahrnehme, so gelange man nicht auf einem einzigen Weg zur Weisheit und erkenne Gott nur entsprechend den eigenen Fähigkeiten (*Soliloquia* I 23). Das entspricht dem spätantiken philosophischen Verständnis von Wahrheitsfindung, das von nichtchristlichen Zeitgenossen gegen den christlichen Anspruch auf alleinigen Besitz der Wahrheit via Offenbarung nachdrücklich verteidigt worden ist. So schrieb der Philosoph Maximus von Madaura im Jahre 390 an Augustinus, es seien „die durch das ganze Weltall verteilten Kräfte" des einen höchsten Gottes, „die wir unter vielen Bezeichnungen anrufen, da wir seinen eigentlichen Namen doch alle nicht kennen" (bei Augustinus, *Epistula*

16,1). So ähnlich redete der junge Augustinus, als er ein christlicher Platoniker war. Als er jedoch am Ende seines Lebens, das ihn zum einflußreichen Bischof und Kirchenpolitiker in Nordafrika hatte werden lassen, alle seine Schriften noch einmal durchging, korrigierte er diese Meinung:

„Die Aussage: ‚Zur Weisheit führt nicht nur ein einziger Weg' klingt nicht gut. Als ob es einen anderen Weg gäbe außer Christus, der gesagt hat: ‚Ich bin der Weg' (Joh 14,6)" (*Retractationes* I 4,3).

Nur *ein* Weg – zu dieser Überzeugung war Augustinus im Lauf seines Lebens gelangt. Es bedarf eines erheblichen theologischen Aufwands, um eine solche Position gegen Intoleranz und Gewalt abzugrenzen. Augustinus, der die Anwendung staatlicher Gewalt gegen Häretiker nach anfänglichem Sträuben schließlich gerechtfertigt hat, ist dies bekanntlich nicht gelungen.

Eine zweite Schwierigkeit der Christen mit religiöser Pluralität hatte mit dem Bild der Alten Kirche von sich selbst und ihrer Geschichte zu tun. Das frühe Christentum war ein höchst differenziertes Gebilde. Das gilt auf allen Gebieten: in den kirchlichen Strukturen, in der Liturgie, in der Theologie. Solche Mannigfaltigkeit jedoch galt – mit wenigen Ausnahmen – als Abfall von der Einheit. Daraus ergab sich, rabiat verkürzt, die Gleichung: Wahrheit gleich Einheit, und umgekehrt: Vielfalt gleich Irrtum. Schon in der lukanischen Apostelgeschichte wird die Vorstellung eines einheitlichen Ursprungs (die Jerusalemer Urgemeinde) modelliert, von dem ein einheitlicher Traditionsstrom ausgehe. Dieses Geschichtsbild ist eine Fiktion mit einem erheblichen Risiko. Die Alte Kirche war unfähig, die Vielfalt in ihrem Binnenraum, die es faktisch immer gab, zu akzeptieren. Das uniformistische Bild der Alten Kirche von ihrer eigenen Herkunft und Geschichte war zwar keine unmittelbare Konsequenz ihres monotheistischen Bekenntnisses[8]. Es blockierte jedoch Denken und Vorstellungskraft der Kirchenleute und hat so vielleicht dazu beigetragen, für die Anwendung von Gewalt anfällig zu sein. Erst im Gefolge der Aufklärung haben Theologie und Kirche mühsam gelernt, anders zu denken, doch erledigt ist dieses Problem bis heute nicht.

Pluralität versus Universalität

Die zuletzt benannte christliche Schwierigkeit mit religiöser Pluralität war nicht nur innerkirchlich-theologisch relevant, sondern hatte auch eine gesellschaftliche und politische Seite. Die spätantike Welt war in hohem Maß pluralistisch. Im riesigen Imperium Romanum lebten zahlreiche Völkerschaften mit ihren jeweiligen Sprachen, Kulturen und Traditionen mit- und nebeneinander. Auch die Religiosität dieser Ökumene (im antiken Sinn) war von einer Vielfalt an Gebräuchen und Kulten gekennzeichnet, die sich in einem außerordentlich synkretismusfreundlichen Klima permanent durchdrangen und vermischten.

Diese an sich schon bunte religiöse Situation scheint sich in der frühen Kaiserzeit tiefgreifend verändert zu haben[9]. Religion, eine Sache von Herkommen und Tradition, eingebunden in Familie, Sippe, Stamm und Stadt, wurde zu einer Sache freier Entscheidung. Es entstand, merkantil ausgedrückt, ein Wettbewerb zwischen religiösen Gruppen, wie ihn die frühere Antike nicht gekannt hatte und der zu Konflikten neuer Art führen konnte, nämlich zu solchen, die religiös bedingt waren. In diese Welt gelangte das Christentum als neue religiöse Gruppierung. Es war ein Sinnangebot mehr auf dem Markt der Erlösungshoffnungen und Heilsversprechen. Aus antiker Sicht agierten die Christen allerdings mit ihrem missionarischen Impetus und mit der enormen Bedeutung, die sie mangels anderweitiger Identitätsmerkmale dem religiösen Bekenntnis zumaßen, ungewohnt aggressiv.

Das ist, in knappen Zügen, der Hintergrund einer literarischen Debatte zwischen dem Philosophen Kelsos und dem Theologen Origenes im 2. und 3. Jahrhundert, die für die Spannung zwischen Pluralität und Universalität höchst aufschlußreich ist. Die beiden Kontrahenten haben nämlich über die Vereinbarkeit nationaler Verschiedenheiten mit dem christlichen Universalismus gestritten[10]. Ihr Streit drehte sich nicht um den Monotheismus als solchen, sondern um den Universalanspruch des monotheistischen Bekenntnisses und mögliche Folgen für Krieg und Frieden[11].

In einer Streitschrift gegen das Christentum aus dem Jahr 178 mit dem Titel „Wahres Wort" kritisierte Kelsos den christlichen Monotheismus. Er wäre diskutabel, wenn es gelänge, die nationalen Besonderheiten zu überwinden. „Ach", seufzte er (bei Origenes, *Contra Celsum* VIII 72), „wäre es doch möglich, daß Griechen und Barbaren, die Asien, Europa und Libyen (d.h. Afrika) bis zu deren Grenzen hin bewohnen (also die gesamte Welt aus antiker Sicht), sich darauf verständigten, ein und dasselbe Gesetz zu beachten!" Weil das aber unrealistisch sei, sei allein ein polytheistisches Konzept vom Göttlichen politisch vernünftig. Einen einzigen Gott gegen alle anderen Götter zu stellen sei jedoch gleichbedeutend mit Aufruhr. Der christliche Monotheismus könne sich daher auf das politische und gesellschaftliche Leben nur destruktiv auswirken. Die Weigerung der Christen, andere Götter außer ihrem einen Gott zu verehren und die mit den antiken Göttern verbundenen Bräuche zu vollziehen, nannte Kelsos „den Schrei der Revolte von Leuten, die sich von den übrigen Menschen absperren und losreißen" (ebd. VIII 2). Kelsos argumentierte politisch mit nationalen und sozialen Differenzen gegen den christlichen Universalismus. Schon einen solchen Anspruch zu erheben sei Aufruhr, und zwar nicht nur abstrakt in der metaphysischen Sphäre des Göttlichen, sondern real in Staat und Gesellschaft. Kelsos verknüpfte den christlichen Monotheismus mit der politischen und sozialen Ordnung des Imperium Romanum und diagnostizierte ein erhebliches Gefahrenpotential. Zum ersten Mal ist hier der christliche Monotheismus prinzipiell mit Intoleranz und Gewalt in Verbindung gebracht.

In seiner 70 Jahre später verfaßten Entgegnung „Gegen Kelsos" zeigte Origenes sich davon überzeugt, daß Gott bzw. der göttliche Logos (Christus) die Macht

habe, die nationalen Besonderheiten im Lauf der Zeit zu überwinden und alle Seelen unter ein Gesetz zu bringen:

„Eines Tages wird der Logos das gesamte geistige Sein beherrschen und jede Seele zu seiner Vollkommenheit umgestalten, sobald jeder, indem er einfach von seiner Freiheit Gebrauch macht, wählt, was der Logos will, und bei dem bleibt, was er gewählt hat ... Denn der Logos und seine Heilkraft sind stärker als alle Übel der Seele. Diese Heilkraft wendet er bei jedem entsprechend dem Willen Gottes an, und das Ende der Behandlung ist die Vernichtung des Bösen" (ebd. VIII 72).

Theologisch handelt es sich hierbei um die sogenannte Apokatastasis, die „Wiederherstellung aller", d.h. die im Rahmen des platonischen Weltbildes formulierte eschatologische Aufhebung der Unterschiede zwischen den Menschen in der Vereinigung aller mit Gott. Diese Idee des Origenes lebt, modern gesprochen, von einer hohen Sensibilität für die ungleiche Verteilung von Lebenschancen in der Welt und aus der Überzeugung, daß Glaube und Hoffnung im christlichen Sinn auf die Überwindung dieser Ungleichheit und Ungerechtigkeit zielen. Politisch geht es um die Frage, ob es möglich sei, viele verschiedene Völker (und Individuen) unter dem einen Gott der Christen zu vereinen. Weil Origenes klar gesehen hat, daß davon zu seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, nicht entfernt die Rede sein konnte, verlegte er die endgültige Realisierung dieser Möglichkeit an das Ende der Geschichte: „Vielleicht ist so etwas in der Tat unmöglich für Menschen, die sich noch in ihrem Körper befinden, nicht aber für diejenigen, die von ihm befreit sind" (ebd.).

Zu seiner Zeit sah Origenes die Unterschiede zwischen den verschiedenen Völkern allerdings bereits im Schwinden begriffen. Die eschatologische Einigung der Völker unter einem göttlichen Herrn sei nämlich schon vorbereitet durch die Einigung der Völker unter einem irdischen Herrn, dem römischen Herrscher, und zwar durch Kaiser Augustus (ebd. II 30). Eine derartige Beschreibung der Bedeutung des Imperium Romanum war nicht spezifisch christlich, sondern begegnete auch auf nichtchristlicher Seite, etwa in der im Jahr 155 n.Chr. gehaltenen Rom-Rede des Aelius Aristides: Wie Zeus als einziger Herrscher Ordnung stifte, so Rom als einzige Herrscherin ebenso (*Oratio* 26, 103). Bei den Christen gewann dieser Gedanke allerdings eine neue Färbung: Der römischen Alleinherrschaft in den Ländern rund um das Mittelmeer, die von sich aus mit universalem Anspruch auftrat, wurde eine providentielle Rolle für die Ausbreitung des Christentums zugeschrieben. Der durch Rom, konkret durch Augustus herbeigeführte politische Friede *(Pax Romana)* sei die Voraussetzung für die Ausbreitung der friedlichen Religion des Christentums gewesen.

Während Origenes die historische Entwicklung so deutete, daß er die Welt, in der er lebte, auf dem Weg zur universalen Durchsetzung des Christentums sah, die vollständige Realisierung dieser Perspektive allerdings in das Eschaton verlegte, formte Eusebius von Caesarea im 4. Jahrhundert aus dieser religiösen Eschatologie eine markant konturierte historisch-politische Ideologie[12]. In der Monarchie des Augu-

stus habe die Nationalstaatlichkeit ihr Ende gefunden. An die Stelle der von Pluralismus und Polytheismus bedingten Konflikte sei Friede getreten:

„Als dann der Retter und Herr erschien und zugleich mit seinem Kommen zu den Menschen Augustus als der Erste unter den Römern über die Nationalitäten Herr wurde, löste sich die pluralistische Vielherrschaft auf und Friede erfaßte die ganze Erde" (*Demonstratio evangelica* VII 2,22).

Gegen die polytheistische Polis und die pluralistische Nationalstaatlichkeit, die nichts als Kriege zur Folge gehabt hätten, verknüpfte Eusebius das Römische Reich, die Monarchie des römischen Kaisers, den Monotheismus und den Frieden miteinander. Das war nun nicht mehr christliche Zukunftsvision wie bei Origenes, sondern politische Publizistik im Dienst der konstantinischen Religionspolitik. Mochte dieses Geschichtsbild mehr als bestreitbar sein, wurde es doch außerordentlich wirkmächtig.

Es scheint mir nicht leicht entscheidbar zu sein, wer in dieser Debatte über Pluralität und Universalität die besseren Argumente auf seiner Seite hatte – Kelsos oder Origenes. In einer religiös pluralen Welt sah Kelsos im universalen Geltungsanspruch des christlichen Monotheismus nichts anderes als eine Quelle für Konflikte. Origenes hingegen erblickte in der friedlichen Einung aller Völker auf dem Gebiet der Religion den Beitrag des Christentums zur Reduzierung des Konfliktpotentials, das soziale und nationale Differenzen in sich bergen. Im Gegensatz zu Kelsos hat Origenes die geschichtliche Entwicklung so gedeutet, daß der monotheistische Universalismus des Christentums nicht Gewalt erzeugt, sondern zur Überwindung von Gewalt beiträgt.

Vergangenheit und Zukunft des Monotheismus

Die Theologie des Origenes zeigt, daß die monotheistische Gottesidee nicht prinzipiell auf Intoleranz beruht und nicht unausweichlich Gewalt hervorbringt. Weil aber ein Großteil der Kirchengeschichte eine andere Sprache spricht, ist der Monotheismus unter Generalverdacht geraten[13]. Das Christentum hat einen großen Teil seiner Geschichte gegen sich. Hat es angesichts dieser Vergangenheit noch eine Zukunft? Will man nicht den ideologischen Extremen eines antichristlichen bzw. antireligiösen Affekts oder einer wohlfeilen christlichen Apologetik anheimfallen, muß die Debatte sich auf die mit einer solchen Frage aufgeworfenen Sachprobleme konzentrieren:

1. Ideen von Einheit und Universalität paaren sich leicht mit Absolutheitsansprüchen ihrer Träger, nicht nur in den Religionen. Das momentane Mißtrauen gegen Vereinheitlichungen und Absolutsetzungen jedweder Art speist sich völlig zu Recht aus den historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit mehr oder weniger monströsen Totalitätsansprüchen.

„Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig insbesondere die monotheistischen Religionen sind." [14]

Auch wenn speziell die christlichen Kirchen sich schwer damit tun: Es kann, mit alten Schlagworten ausgedrückt, nur um Einheit *in Vielfalt*, um Einheit *in Freiheit* gehen.

2. Würden wir dieses leidige Problem nicht einfach dadurch loswerden, daß wir auf die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in religiösen Dingen verzichteten? Diese Frage hat der Ägyptologe Jan Assmann in den letzten Jahren aufgeworfen [15]. In der von ihm ausgelösten, in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gedrungenen Debatte ist zu erörtern, worum es bei der von ihm sogenannten „Mosaischen Unterscheidung" der Sache nach geht [16]. Die einschlägigen biblischen Texte zielen nämlich nicht auf eine formale Unterscheidung zwischen einem wahren Gott und vielen falschen Göttern, sondern auf eine inhaltliche zwischen Freiheit und Unfreiheit. Der Gott Israels erweist sich als der wahre Gott, insofern er Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität stiftet und schützt. Was mit der Mosaischen Unterscheidung zur Debatte steht, ist nicht einfach die Zahl von Göttern, sondern sind die ethischen Implikationen des Monotheismus und die Freiheit des Menschen. Dabei dürfen die monotheistischen Religionen sich nicht damit begnügen, ihre Überzeugungen zu verteidigen, sondern haben die Aufgabe, ihr Gottes- und Religionskonzept in eine entsprechende Praxis umzusetzen.

3. Mit der Apologetik hatten die monotheistischen Religionen freilich nie Schwierigkeiten, wohl aber mit der Praxis. Vielleicht hilft hier eine Unterscheidung weiter, die Eckhard Nordhofen vorgeschlagen hat, nämlich zwischen einem privativen und einem usurpatorischen Monotheismus [17]. Im usurpatorischen Monotheismus usurpiert eine Partei Gott für ihre Interessen. Das war immer die am weitesten verbreitete Variante des Monotheismus, von frommen Gottesbesitzern – auch in kirchlichen Hierarchien – bis zum „Deus vult" auf Kreuzritterfahnen und „Gott mit uns" auf deutschen Koppelschlössern. Im privativen Monotheismus hingegen ist Gott eine unkalkulierbare Größe, nicht darstellbar, eine Realität, die mit keinem der üblichen Gottesprädikate zu erfassen, mit deren Präsenz aber jederzeit zu rechnen ist – „Ich werde da sein, als der ich da sein werde" (Ex 3, 14). Ein solcher Gott kann nicht zum Instrument des eigenen Willens gemacht werden. Je universaler er ist, desto deutlicher treten Eigeninteresse und Gottesinteresse auseinander, weil es keinen Exklusivbesitz Gottes mehr geben kann: „Wenn wir nach der Zukunft des Monotheismus fragen, hängt alles von der Frage ab, ob eine Trennung des privativen vom usurpatorischen Monotheismus möglich ist." [18]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Beiträge in: Pagan Monotheism in Late Antiquity, hg. v. P. Athanassiadi u. M. Frede (Oxford 1999).
[2] W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie u. ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt 1985).
[3] St. Mitchell, The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, in: Athanassiadi u. Frede (A. 1) 81–148.
[4] M. Wallraff, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike (Münster 2001) 27–39.
[5] H. Dörrie, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 1: Die Alte Kirche, hg. v. H. Frohnes u. U. W. Knorr (München 1974) 283–292.
[6] M. Hengel, Gewalt u. Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit (Stuttgart 1971) 38–46.
[7] Zum folgenden ausführlicher: A. Fürst, Identität u.Toleranz im frühen Christentum, in: Orien 66 (2002) 26–31.
[8] Darauf verweist Ch. Duquoc, Monotheismus u. Einheitsideologie, in: Conc (D) 21 (1985) 41–46.
[9] So J. North, The Development of Religious Pluralism, in: The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire, hg. v. J. Lieu u.a. (London 1992) 174–193.
[10] Das Folgende ist inspiriert von E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (Leipzig 1935); erneut in: ders., Ausgewählte Schriften 1. Theologische Traktate, hg. v. B. Nichtweiß (Würzburg 1994) 23–81, hier 43–47.
[11] Das hat die kritische Überprüfung von Petersons These und Belegen durch Jan Badewien ergeben, in: Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson u. die Kritik der politischen Theologie, hg. v. A. Schindler (Gütersloh 1978) 36–42. Zu Unrecht anders: H. Zirker, Monotheismus u. Intoleranz, in: Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. K. Hilpert u. J. Werbick (Düsseldorf 1995) 95–117, 97f.
[12] Vgl. Peterson (A. 10) 47–51. Petersons Darstellung der eusebianischen Reichstheologie ist zutreffend, doch reduzierte er die Zusammenhänge monokausal auf den Monotheismus und trug damit seine schlechterdings falsche These, nur ein strikter Monotheismus sei für eine politische Theologie nutzbar, nicht jedoch die orthodoxe Trinitätslehre, in die Belege ein; vgl. Badewien (A. 11) 43–49.
[13] K. Müller, Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht ganz neuen Phänomen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 45 (2002) 339–350.
[14] U. H. J. Körtner, Religion u. Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz, in: Krieg u. Gewalt in den Weltreligionen. Fakten u. Hintergründe, hg. v. A. Th. Khoury u.a. (Freiburg 2003) 99–124. 138–140, 102.
[15] J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (München 1998); ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (München 2003).
[16] Das Folgende nach E. Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: HerKorr 55 (2001) 186–191, erneut in: Assmann (A. 15) 209–220.
[17] E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, in: Merkur 53 (1999) 828–846.
[18] Ebd. 842.

Andreas Kampmann-Grünewald

Und das Politische?

Kirchliche Jugendarbeit vor dem Hintergrund der Jugend- und Engagementforschung

Seit dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" gehören politisches Lernen und politische Bildung wesentlich zum Selbstverständnis kirchlicher Jugendarbeit. Das dokumentieren die Grundsatzprogramme kirchlicher Jugendverbände genauso wie diözesane Leitlinien zur Jugendpastoral und Jugendarbeit.

Diese Bedeutung politischen Lernens steht vom Synodenbeschluß her in engem Zusammenhang mit dem Lernziel der Mündigkeit:

> „Jugendarbeit soll Mündigkeit in Kirche und Gesellschaft einüben, das kann sie um so besser, je entschiedener sie den jungen Menschen dahin führt, das Leben in Kirche und Gesellschaft selber mitzugestalten." [1]

Mündigkeit wiederum ist eine zentrale, zugleich politische wie pädagogische Dimension des vom Synodenbeschluß formulierten Grundverständnisses kirchlicher Jugendarbeit als „gesellschaftlicher Diakonie". Die Jugendarbeit der Kirche ist in diesem Sinn nicht als eine Zielgruppenpastoral mit rekrutierender Absicht konzipiert, sondern als ein *Dienst an der Jugend*. Dieser Dienst gilt weiterhin nicht nur der „Jugend der Kirche", sondern der „Jugend überhaupt" – und ist so zugleich ein „Dienst an der Gesellschaft" [2]. Im Mittelpunkt kirchlicher Jugendarbeit stehen demnach, um an die vielzitierte Präambel der Pastoralkonsitution „Gaudium et Spes" zu erinnern, die Lebensbedingungen, die Zukunftshoffnungen und -ängste der Jugend *insgesamt* und *ihre* Sicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit (vgl. GS 1).

Es gibt vor allem zwei Gründe, den offensichtlichen programmatischen Konsens in diesen Fragen immer wieder auf seine Substanz hin zu überprüfen: Erstens entwickelt der Synodenbeschluß das spezifisch diakonische Verständnis kirchlicher Jugendarbeit auf der Basis einer Analyse der gesellschaftlichen Situation von Jugend und aus einer konkreten kirchlichen Situation heraus. Will man den diakonischen Ansatz nicht zum bloßen Zitat werden lassen, bedarf es daher immer wieder neu der kritischen Überprüfung, wie die gesellschaftlichen Bedingungen des Lernziels Mündigkeit im Blick auf Jugendliche und junge Erwachsene konkret beschaffen sind und von welchen Voraussetzungen kirchliche Jugendarbeit auszugehen hat, wenn sie sich diesem Lernziel verpflichtet sieht [3].

Zweitens gelten für die kirchliche Jugendarbeit seit jeher auch Normen (oder besser: Plausiblitäten), die sich weniger einer konzeptionellen oder programmatischen Vergewisserung verdanken, sondern oft wenig reflektiert aus ihrer konkreten Verfaßtheit entstehen:

„In der Praxis werden an die kirchliche Jugendarbeit, v.a. auf Pfarrgemeindeebene, oft Erwartungen gerichtet, die weder mit der gegenwärtigen Jugendsituation noch mit den kirchlichen Leitlinien zur Jugendarbeit vereinbar sind."[4]

Diese Normen können insbesondere auf seiten der hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eine Art doppeltes Bewußtsein erzeugen: Einerseits folgt man der vor Ort dominierenden Handlungslogik und den damit verbundenen expliziten wie impliziten Vorgaben – anderseits werden die offensichtlichen Widersprüche zum programmatischen Leitbild als permanente (und nie erfüllbare) Ansprüche an die eigene Arbeit konserviert. Die Selbstabwertung der eigenen Arbeit, aber auch eine mitunter defizitäre Sichtweise der „heutigen Jugend" sind Phänomene, die sich in Aussagen von Hauptberuflichen finden und auf diese widersprüchliche Ausgangssituation zurückführen lassen.

Auf welche Voraussetzungen aber trifft die kirchliche Jugendarbeit heute im Blick auf das politische Interesse und die Engagementbereitschaft von Jugendlichen? Und wie wären sie als die gegenwärtigen Ausgangsvoraussetzungen von kirchlicher Jugendarbeit als Ort politischen Lernens und Engagements zu bestimmen?

Politische Jugendbildung: Unternehmen wider den Zeitgeist?

Wenn man das politische Interesse von Jugendlichen und jungen Erwachsenen als Indikator für den Erfolg politischer Jugendbildung im allgemeinen nähme, dann wäre es derzeit um sie nicht besonders gut bestellt. Denn die Jugendstudien der letzten Jahre lassen auf den ersten Blick eine klare Tendenz erkennen: Gemessen an den Werten der 80er oder frühen 90er Jahre ist das allgemeine Interesse Jugendlicher an Politik deutlich gesunken. So ermittelte die Shell-Jugendstudie des Jahres 1984 noch einen Anteil der – nach Selbsteinschätzung – politisch Interessierten unter den 15 bis 24jährigen von 55 Prozent und die des Jahres 1991 sogar einen von 57 Prozent. Seitdem sinkt diese Zahl kontinuierlich (1996: 47 Prozent, 1999: 43 Prozent) und liegt im Jahr 2002 bei nur noch 34 Prozent[5]. Damit wird eine zunächst subjektive Erfahrung bestätigt, die Praktiker der außerschulischen Jugendarbeit immer wieder berichten: Die Zeit der politischen Auseinandersetzungen ist offensichtlich vorbei, politische Themen sind weitgehend „out" oder nur schwer zu transportieren.

Allerdings sind das politische Interesse und auch die Engagementbereitschaft Jugendlicher heterogener, als es die auf möglichst eingängige Generationenlabels

(„X", „Spaß", „Ego"...) abzielende Rezeption der Jugendforschung nahelegt. Der Blick in die aktuelle Shell-Jugendstudie zeigt etwa, daß auf Ablehnung und/oder Desinteresse bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen vor allem die institutionalisierten Formen und Verfahren politischer Interessenvertretung und Entscheidung stoßen – einschließlich ihrer Organe in der repräsentativen Demokratie[6]. Diese Distanz spiegeln auch die im Altersgruppenvergleich geringe Wahlbeteiligung[7] und die relativ hohen Zustimmungswerte für Aussagen, die eine Haltung der „Politikverdrossenheit" zum Ausdruck bringen[8].

Zugleich aber sind laut derselben Studie „die grundlegenden politischen Prinzipien der Demokratie bei den Jugendlichen ... internalisiert"[9]. Dieser ambivalente Eindruck setzt sich auch in Einzelergebnissen fort: Auf Ressentiments und Ängste weisen die Aussagen zu bestimmten stigmatisierten Bevölkerungsgruppen (z.B. Zuwanderer bzw. Aussiedler, Kinderreiche und Sozialhilfeempfänger, Studenten, Homosexuelle) und zur Beurteilung von Zuwanderung hin[10], während die Einstellungen in anderen Politikbereichen (wie etwa die europäische Integration oder die Globalisierung) Problembewußtsein und informiertes Wissen deutlich machen[11].

Ohne hier weiter ins Detail zu gehen, kann für unseren Zusammenhang sicher das Fazit der Shell-Studie 2002 unterstrichen werden, die Selbsteinschätzung einer Mehrheit der Jugendlichen, politisch nicht oder wenig interessiert zu sein, nicht als Diagnose einer ganzen Generation zu nehmen (sofern man überhaupt von Generation sprechen kann)[12]. Die Vermutung liegt nahe, daß die Jugendlichen selbst gerade die Formen politischer Willensbildung als „politisch" identifizieren, die von ihnen eher mißtrauisch betrachtet werden – weshalb sie sich dann folgerichtig als „unpolitisch" einstufen. Legt man allerdings einen anderen Begriff des Politischen zugrunde, stellen sich Interesse und auch Engagement sehr viel differenzierter dar[13]. Vielleicht ist es nur die Abwesenheit genuiner Jugendthemen, die die Befragten aus Erwachsenensicht als eher politikabstinent erscheinen läßt. So lassen sich die von den Jugendlichen und jungen Erwachsenen benannten Zukunftsthemen kaum von einem repräsentativen Bevölkerungsquerschnitt unterscheiden[14]. Sie sind nicht zuletzt ein getreues Abbild der medial geprägten Themenkonjunkturen inklusive einer wenig konsistenten Sicht von Problemfeldern auf der einen und politischen Zukunftsaufgaben auf der anderen Seite. Man kann daher in diesem Sinn weder von originären Jugendthemen sprechen noch von einem im Vergleich mit anderen Altersgruppen spezifischen „jugendlichen" Fokus auf politische Fragen[15].

Die Shell-Studie 2002 empfiehlt der Politik (und man wird einschließen können: auch der politischen Bildung) in dieser Situation eine pragmatische Herangehensweise: Nicht das „Neuerfinden" von Jugendthemen oder die politische Thematisierung spezifisch jugendlicher Interessen seien sinnvoll, sondern es sei vor allem der Beweis zu führen, „welche praktischen Nutzeffekte es den Jugendlichen bringt, wenn sie sich politisch engagieren"[16]. Das ist durchaus folgerichtig – unter zwei Prämissen. Zum ersten muß man das Verhältnis von Politik und Jugendlichen (oder

generell: von Politik und Bürgern) primär als Dienstleistungsverhältnis im weitesten Sinn auffassen. Politikverdrossenheit würde so zuallererst als ein Akzeptanzproblem des Produkts „Politik" begriffen – eine wahrscheinlich verbreitete Sichtweise. Und zum zweiten muß man sich in der Analyse des veränderten politischen Interesses auf den Mentalitätswandel konzentrieren. Das geschieht ebenfalls sehr verbreitet, etwa unter den Stichworten eines neuen Pragmatismus, einer Wertesynthese oder – wie in der Shell-Studie – unter dem Schlagwort der „egotaktischen Lebensführung"[17]. Ohne diese Prämissen generell widerlegen zu wollen (da sie ohne Zweifel ein Ausdruck der gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Realitäten sind), möchte ich den Blick auf die „Bruchstellen" der dabei zugrundeliegenden Betrachtungsweise lenken: Sie treten insbesondere dort zutage, wo sich nicht mehr von alterskohortentypischen Interessenartikulationen sprechen läßt, sondern wo die befragte Alterskohorte in unterschiedlich privilegierte soziale Gruppen mit höchst ungleichen gesellschaftlichen Teilhabechancen zerfällt. Diese Bruchstellen im Konstrukt einer „Generationenlage" können vielleicht auch auf das letztlich *Politische* an der Fragestellung nach dem politischen Interesse von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aufmerksam machen – und damit auch auf das potentiell Ideologische der generationsfixierten Betrachtung gesellschaftlicher Veränderungen.

Einstellungswandel oder Kontinuität sozialer Ungleichheit?

In der sozialwissenschaftlichen Forschung hat die Mentalitätsdimension gesellschaftlicher Veränderungen in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen[18]. Auch die Veränderungen politischen Interesses und gesellschaftlichen Engagements Jugendlicher und junger Erwachsener werden als Ausdruck eines grundlegenden Wandels der zugrundeliegenden Einstellungs- und Wertemuster interpretiert. Im Zentrum steht dabei die Beobachtung und Analyse eines neuen Typs der Wertorientierung, die – empirisch wie theoretisch – auf die Speyerer Werteforschung um Helmut Klages zurückgeht. Klages beschreibt seit den frühen 80er Jahren die Tendenz hin zu einem Wertetyp, der bisher als unvereinbar geltende materialistische (ichbezogene) und idealistische (soziale) Werthaltungen integriert. Er nennt diesen Typ „Wertesynthese". Seine Wertetypologie stellt sowohl der Postmaterialismusthese Robert Ingleharts als auch der in den 80er und 90er Jahren gerade in Deutschland[19] stark vertretenen Werteverfallthese eine differenziertere Sicht des Wertewandels entgegen, die sich nicht zuletzt in der Engagementforschung inzwischen durchgesetzt hat.

Noch zu Beginn der 90er Jahre war vielfach die Rede von einem Rückgang der Engagementbereitschaft und von einer „Auszehrung" des gesellschaftlichen Solidaritätspotentials. Nicht zuletzt der Nachweis neuer, sowohl an eigenen Interessen als auch an sozialen Werten ausgerichteten Handlungsorientierungen öffnete den Blick

für den komplexen Strukturwandel freiwilligen Engagements und damit auch für neue Engagementmotivationen und -formen, die eher pragmatisch als ideologisch angelegt und eher biographisch-konkret denn grundsätzlich (sei es ethisch oder politisch) begründet sind.

Die Shell-Studie 2002 zeigt, daß dieser Ansatz auch die Jugendforschung erreicht hat. Die von dieser Studie entwickelte Wertetypologie ist weitgehend – abgesehen von einer anderen Begrifflichkeit – eine Modifizierung der von Klages entwickelten Typologie[20]. Entscheidend ist allerdings, daß die Shell-Studie für *alle* Werttypen von der Durchsetzung der Wertesynthese als bestimmender Orientierung spricht. In früheren Studien war die zunehmende Bedeutung der Wertesynthese noch an das Auftreten eines abgrenzbaren Werttyps (den Klages „Aktive Realisten" nannte) gebunden, neben dem es vor allem im Blick auf traditionelle wie auch materialistische Einstellungen andere Typen gab, die von einer Wertesynthese noch weit entfernt waren. Demgegenüber ist laut Shell-Studie „die nunmehrige Verknüpfung von Konventionswerten mit Kreativitäts- und Engagementwerten in der *gesamten Jugend* neuartig und hat weitreichende Folgen. ... (Sie muß) nunmehr als *Leitmotiv* der Jugendkultur angesehen werden, an das sich die Mehrheit der Jugend anlehnt"[21].

So eingängig die auf Werte und Einstellungen fokussierte Perspektive ist (was sicherlich mit zu ihrer öffentlichen Akzeptanz beigetragen hat), bedarf sie allerdings einer kritischen Ergänzung und Korrektur. Bereits im Zusammenhang mit der Engagementforschung wiesen verschiedene Studien der letzten Jahre auf die blinden Flecken dieser Fokussierung hin[22]. Sie zeigten auf, daß freiwilliges Engagement sich eben nicht allein im Gefolge eines allgemeinen Einstellungswandels verändert. Der Strukturwandel freiwilligen Engagements stellt sich – entgegen der Programmatik des für eine allgemein größere gesellschaftliche Teilhabe stehenden „bürgerschaftlichen Engagements" – im Blick auf verschiedene soziale Schichten durchaus unterschiedlich dar. Freiwilliges Engagement ist auf soziale und sozio-ökonomische Ausgangsvoraussetzungen und Ressourcen angewiesen, die nach wie vor höchst ungleich verteilt sind. Es gibt Hinweise, daß sich die Verteilung des „sozialen Kapitals" im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung sogar zunehmend ungünstiger für sozial und insbesondere bildungsbenachteiligte Gruppen gestaltet[23].

Auch wenn dieses Problem nicht im Hauptfokus der Shell-Studie 2002 steht, liefert sie dennoch Hinweise, daß man auch hinsichtlich des politischen Interesses Jugendlicher von einem relevanten Einfluß dieser Faktoren ausgehen muß. Neben den Faktoren Alter und Geschlecht haben die verschiedenen Wertetypen eine deutliche soziale bzw. sozio-ökonomische Dimension, die sich insbesondere am Bildungsgrad festmacht[24]. Daß die „Vererbung" von Bildung in Deutschland eine deutliche ökonomische Komponente hat, wird im Abgleich von Bildungsabschlüssen und sozialer Herkunft deutlich[25] – und bestätigt damit Erhebungen wie den Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung oder die OECD-PISA-Studie.

Der enge Zusammenhang zwischen den subjektiven Wertorientierungen und den objektiven gesellschaftlichen Teilhabechancen wird noch klarer, wenn man die vier Wertetypen der Shell-Studie 2002 auf ihre Affinität zu Politik und Engagement hin untersucht. Die Grundtendenz läßt sich so skizzieren, daß „Idealisten" das größte politische Interesse bekunden (gefolgt von den „Machern") und daß sie sich gemeinsam mit den Machern mehrheitlich für die Sinnhaftigkeit eines sozialen und politischen Engagements aussprechen. Demgegenüber ist das politische Interesse bei „Materialisten" und „Unauffälligen" deutlich geringer, wie sie auch Engagement mehrheitlich ablehnen bzw. dessen Sinn in Frage stellen[26].

Zusammenfassend wird in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der jüngsten Shell-Studie vor allem eines deutlich: Das ohne Zweifel dominierende Handlungsmuster eines individuellen und pragmatischen Umgangs mit Lebensanforderungen und die Integration gegensätzlicher bzw. paradoxer Normerwartungen und Handlungsanforderungen auf der Einstellungs- bzw. Wertebene können nicht abgekoppelt werden von deren sozio-ökonomischen Voraussetzungen und Bedingtheiten[27]. Wie dieser Zusammenhang bewertet wird, ist eine Frage der Forschungsperspektive – aber auch des implizit zugrundeliegenden politischen Analyserahmens.

Das soll ein Beispiel aus derselben Studie deutlich machen: Die Bedeutung der Geschlechtszugehörigkeit für Art und Intensität politischen Interesses und Engagements findet in ihr besondere Beachtung. Die geschlechtsspezifischen Unterschiede in Bezug zu Politik und demokratischer Mitwirkung (männliche Jugendliche sind im Vergleich sowohl mitwirkungs- als auch ordnungsorientierter, während Mädchen und junge Frauen sich relativ mehr bei den Desinteressierten finden) erklärt die Studie dem eigenen Fokus entsprechend vor allem sozialisationstheoretisch. Sie spricht von geschlechtsspezifischen „Stilen der Lebensbewältigung", die bei Jungen und Männern eher zum Interesse an der öffentlichen Organisation politischer Interessen führten, während bei Mädchen und Frauen stärker informelle und „unpolitisch" wirkende Formen der Beteiligung im Vordergrund stünden[28]. Diese Wahrnehmung läßt sich sicher belegen. Wenn man aber auf dieser Ebene verbleibt und nicht zugleich die unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilhabechancen von Frauen und Männern bzw. Mädchen und Jungen einer kritischen Analyse unterzieht, führt sie im Ergebnis allenfalls zur Reproduktion fragwürdiger Geschlechterklischees – die allerdings politisch alles andere als „unschuldig" sind, wenn es um die Legitimation gesellschaftlichen Einflusses oder auch nur um die Chancenverteilung auf dem Arbeitsmarkt geht[29].

Die Ergebnisse und mehr noch die Fragedesigns der Jugendstudien spiegeln ohnehin nicht nur den Fortgang wissenschaftlicher Methodik und Theorie wider, sondern sie sind immer auch ein Reflex auf bestimmte gesellschaftliche, politische und ökonomische Rahmenbedingungen. So sah etwa die Shell-Jugendstudie von 1997 die erstmals festgestellte hohe Korrelation traditionell unvereinbarer Wertorientie-

rungen noch als problematische Entwicklung, weil sie die Bedingungen des Aufwachsens Jugendlicher auch politisch als prekär beschrieb. Die „Aufweichung" der Unterscheidung zwischen sozialen und ichbezogenen Werten wurde primär als eine individuelle „Anpassung" an die gesellschaftlichen Vorgaben interpretiert, die „von Unschärfe, Konturenunklarheit, Diffusität und Widersprüchlichkeit geprägt (seien)" [30]. In den folgenden Jahren wurde die Bewertung der neuen Wertekonstellationen aber immer stärker von einer kritischen Auseinandersetzung mit den gleichermaßen auf die Entwicklung des Individuums und des Sozialen einwirkenden gesellschaftlichen Imperativen abgelöst. Sie hat sich gewissermaßen zum wichtigen Indikator für die gesellschaftlichen Zukunftsperspektiven verselbständigt. Anders formuliert: Je mehr diese – vor allem aus ökonomischer und technischer Rationalität erwachsenden – Imperative aus der Sphäre politischer Gestaltung verschwinden und je stärker sich Politik mit der Rolle der mehr oder weniger widerspenstigen Erfüllungsgehilfin neoliberaler Prämissen bescheidet, desto weniger steht die Kritik der Verhältnisse im Mittelpunkt der Diskussion. Zur Schlüsselfrage wird stattdessen die individuelle wie gesellschaftliche Anpassungsbereitschaft und -fähigkeit an die veränderten Bedingungen.

So ist das wesentliche Ergebnis der Shell-Studie 2002, daß die Bereitschaft zur Anpassung an höchst widersprüchliche Vorgaben und Anforderungen offensichtlich bei der großen Mehrheit der Jugendlichen vorhanden ist. „Aufstieg statt Ausstieg" lautete daher nicht unpassend der Titel, mit dem die Ergebnisse dieser Studie öffentlich präsentiert wurden. Diese Akzentuierung hat sicherlich auch zur positiven Rezeption der Studie durch die institutionalisierte Politik beigetragen. Die Chancen allerdings, aus dieser Anpassungsbereitschaft heraus auch tatsächlich ein eigenständiges und selbstbestimmtes Leben realisieren zu können, bleiben höchst unterschiedlich – das Leitbild des Aufstiegs wird allzuoft von der Realität des drohenden Ausschlusses konterkariert. Diese Realität ist allerdings wohl nicht im Blick, wenn davon die Rede ist, Jugendlichen müsse der praktische Nutzen eines politischen Engagements vermittelt werden. Es besteht daher durchaus die Gefahr, daß Politik und auch politische Bildung sich – analog zum Mainstream der Engagementförderung der letzten Jahre – in ihrer Wahrnehmung und ihren Konzepten vor allem auf die Jugendlichen konzentrieren, denen es gelingt, den geforderten Spagat zwischen den gesellschaftlich honorierten Durchsetzungswerten und einer inzwischen wieder als notwendig erkannten sozialen Orientierung individuell zu bewältigen.

Gesellschaftliche Teilhabe, Partizipation und politische Mitgestaltung dürfen aber nicht zur Angelegenheit derer werden, die ohnehin „dazugehören", weil sie über die entsprechenden Ressourcen verfügen. Es bedarf einer Korrektur aus der Perspektive derjenigen, die von diesen Möglichkeiten ausgeschlossen oder in ihrer Wahrnehmung eingeschränkt sind. Daß sich die soziale Segregation in dieser Hinsicht eher zu verschärfen als aufzuweichen scheint, macht diese Aufgabe nicht ein-

facher – und ebensowenig, daß diese Segregation ihre Entsprechung auf der Einstellungsseite offenbar bereits gefunden hat: Laut Shell-Studie 2002 zeichnet sich die Mehrheit der Jugendlichen durch einen „hohen Grad von Selbstzentriertheit" aus, „der bis zu einem Egoismus in der Durchsetzung eigener Interessen im sozialen Umfeld gesteigert werden kann" [31]. Verwundern kann das allerdings nicht angesichts des politischen verordneten Programms einer möglichst effizienten individuellen Anpassung an die Erwartungen eines flexibilisierten Marktes, mit dem heute schon die Vorschulerziehung konfrontiert ist.

Das Politische in Zeiten neuer „Eigentlichkeit" – Herausforderungen kirchlicher Jugendarbeit

Wenn auf diese Weise das Bildungsziel der Mündigkeit mittlerweile abgelöst scheint durch das Paradigma eines möglichst gelungenen Managements des eigenen Lebensentwurfs, wenn Mündigkeit nicht viel mehr als Wahlfreiheit am Markt bedeutet, muß das auch die außerschulische Jugendarbeit herausfordern. In der aktuellen Theoriediskussion scheint es auch – angestoßen vor allem durch den Zwang zur Positionierung im Gefolge der PISA-Studien – zu einer neuen Verständigung über den Bildungsauftrag von Jugendarbeit zu kommen [32]. Es geht dabei um den pädagogisch wie politisch ambitionierten und wichtigen Versuch, gegen die gegenwärtige Funktionalisierung von Bildung zu einer zeitgemäßen Re-Formulierung der ehemals emanzipatorischen Gehalte außerschulischer Jugendbildung zu gelangen [33].

In der kirchlichen Jugendarbeit allerdings sind solche Diskussionen bisher nicht wahrzunehmen. Im Gegenteil: Statt einer gesellschaftsbezogenen Perspektive scheint sogar eine eher kirchenfixierte zu erstarken. Ohne schwarzmalen zu wollen und die nach wie vor lebendige Praxis gesellschaftlichen Engagements etwa in den kirchlichen Jugendverbänden zu vernachlässigen, läßt sich ein Trend beobachten, den ich die Konzentration auf das vermeintlich „Eigentliche" und die vermeintlich „Eigenen" nennen möchte. Ob es gelingt, junge Menschen für die Nachfolge Jesu Christi zu begeistern oder nicht, wird aus diesem Blickwinkel zuallererst daran gemessen, ob sie (als Mitglieder oder zumindest als Teilnehmer) für die Kirche und ihre „Angebote" gewonnen und gebunden werden können. Nicht umsonst wird mit vergleichsweise großem Aufwand die jugendpastorale Legitimation von Events wie der Weltjugendtage betrieben, die dem letztlich binnenfixierten Erleben und der öffentlichkeitswirksamen Darstellung der „großen Zahl" dienen [34].

Dieser Trend muß sicher im Kontext der institutionellen und inzwischen auch ökonomischen Kirchenkrise gesehen werden. Er ist, um es im McKinsey-Deutsch zu formulieren, ein Versuch der Konzentration auf die „Alleinstellungsmerkmale" oder „Kernkompetenzen" (bzw. was dafür gehalten wird [35]). Zwar ist es nicht neu, daß Hauptberufliche in der Jugendpastoral und -arbeit explizit oder implizit den

Arbeitsauftrag haben, zuerst für die „Gemeindejugend" zur Verfügung zu stehen statt beispielsweise auf Jugendliche in sogenannten sozialen Brennpunkten zuzugehen (die in der Regel im Bewußtsein der Pfarrgemeinden ohnehin externe soziale Räume sind und mit dem Leben der Pfarrei wenig zu tun haben). Die moderne Variante der Eigentlichkeitsdebatten vergangener Jahrzehnte stellt diesen Auftrag meiner Ansicht nach allerdings auf eine neue Grundlage: Es soll vor allem das gemacht werden, was der Kirche und ihrem Überleben in der modernen Organisationsgesellschaft dient. Das ist zunächst nicht einmal ökonomisch gemeint, aber es hat inzwischen durchaus diese Dimension. Noch vor wenigen Jahren wäre der Hinweis auf McKinsey als böser Sarkasmus abgetan worden. Heute lassen sich mehrere Bistümer von dieser oder anderen Consultingfirmen beraten, wie sie auch zukünftig ihr „Kerngeschäft" absichern können[36].

Dabei rücken vor allem jene Aspekte des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt, die man als religiöse Dimension im engeren Sinn bezeichnen würde, während die politische oder soziale, also die diakonische Dimension christlicher Glaubenspraxis eher nachrangige Bedeutung erhält, denn darum kümmern sich ja auch andere[37]. Wenn als theologische Begründung dafür die Glaubensbedürftigkeit der modernen Gesellschaft, die Suche gerade junger Menschen nach Sinn und tragfähigen Leitbildern genannt werden, so ist das zwar vordergründig plausibel. Diese Sinnsuche wird allerdings nurmehr als ein Bedürfnis aufgefaßt, das es mit dem richtigen Angebot und in Konkurrenz zu anderen Sinnanbietern zu befriedigen gilt. Individuelles Glaubenserleben – und sei es in der großen Masse – löst die Vorstellung einer gemeinsamen Glaubenspraxis ab, die sich immer wieder von der konkreten gesellschaftlichen Realität herausfordern läßt. Gleichzeitig – und das ist die unfreiwillige Pointe dieser Entwicklung – willigt Kirche damit in das Reservat ein, das ihr in der modernen Gesellschaft noch zugestanden wird: nämlich mit der Bearbeitung von Sinnfragen betraut zu sein, die sich in anderen gesellschaftlichen Bereichen als dysfunktional erwiesen haben, die aber dennoch für das Bestehen der Gesellschaft als ganzer ihren Ort haben müssen. Wenn doch die politische Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gesucht wird, beschränkt sich das weitgehend auf institutionelle Interventionen; auf der Ebene der pastoralen Praxis gilt die Hauptanstrengung vor allem dem Erhalt bzw. der Rekonstruktion eines spezifisch kirchlichen Sozialraums nach dem Ende des traditionellen kirchlichen Milieus: „Nur für den, der zu uns kommt, tun wir auch etwas" ist in diesem Sinn die eigentliche Botschaft des positiv gemeinten Mottos „wer mitmacht, erlebt Gemeinde".

Auf diese Weise wird nun nicht nur das Selbstverständnis kirchlicher Jugendarbeit als gesellschaftlicher Diakonie halbiert, indem sie sich primär an die Jugend der Kirche oder die zumindest kirchlich ansprechbare Jugend richtet. Die weitgehende – strukturell, nicht moralisch zu verstehende – Blindheit für die Lebensrealität von Jugendlichen außerhalb der kirchlichen Sozialstrukturen macht sie letztlich auch unfähig, auf die oben skizzierten Anforderungen anders als methodisch zu reagie-

ren. In der Praxis bedeutet das meist den händeringenden und häufig frustrierenden Versuch von Hauptberuflichen, auch andere als die ohnehin Engagierten anzusprechen und für Angebote zu gewinnen. Statt eines gesellschaftlichen Perspektivenwechsels (Für wen sind wir vorrangig da?) also die Erweiterung des Zielgruppenspektrums. Abhilfe werden deshalb auch nicht neue oder höhere Erwartungen an die Profis der kirchlichen Jugendarbeit schaffen, die letztlich – ungeachtet ihrer häufig hohen persönlichen Motivation, etwas zu verändern – als Akteure in den Paradoxien der kirchlichen Sozialstruktur gefangen bleiben.

Der Synodenbeschluß hatte im Kern formuliert, daß kirchliche Jugendarbeit nicht zum Erhalt des eigenen Betriebs besteht, nicht zur Aktivierung einer eigenen Klientel, sondern daß sie mit der Lebensrealität *aller* Jugendlichen konfrontiert ist. Drei Aspekte scheinen mir vor diesem Hintergrund heute besonders relevant zu sein:

1. Kirchliche Jugendarbeit muß sich mehr denn je als *Akteurin in einem konkreten Sozialraum* verstehen lernen und kann sich nicht mehr allein in ihrem Bezug auf die jeweilige kirchliche Organisationseinheit definieren. „Was willst du, daß ich dir tun soll?" – Diese Frage Jesu an einen Blinden in Lk 18, 41 drückt die damit verbundene Grundentscheidung wohl am deutlichsten aus: Es geht nicht um die Konzeption immer neuer Angebote an verschiedene Zielgruppen, die vor allem einen Zweck haben, nämlich besucht zu werden. Stattdessen geht es um die praktische Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten eines konkreten Gemeinwesens – verbunden mit der (selbst-)kritischen Frage, an welcher Stelle sie zum Handeln herausfordern.

2. Notwendig erscheint mir in diesem Zusammenhang die Integration einer Art sozialer und politischer Wahrnehmungsschulung in die Aus- und Weiterbildung der Hauptberuflichen – aber auch der ehrenamtlich Verantwortlichen, für die insbesondere Verbände und diözesane Strukturen zuständig wären. Damit würde der Anforderung Rechnung getragen, daß andere Kompetenzen nötig sind, um Anlässe und Möglichkeiten für Projekte oder Sozialformen wahrzunehmen, die soziale Grenzen überschreiten können, als für die Begleitung der in der Regel auch ohne Unterstützung handlungsfähigen Gruppen einer Pfarrgemeinde.

3. Kirchliche Jugendarbeit ist nach wie vor stark von ehrenamtlichem Engagement geprägt. In den derzeit dominierenden, auf den Strukturwandel des freiwilligen gesellschaftlichen Engagements reagierenden Konzepten der Gewinnung und Ausbildung von Ehrenamtlichen überwiegen Ansätze, die den Nutzen auf seiten der Engagierten (etwa in Gestalt individuellen Kompetenzgewinns) mit dem Nutzen der jeweiligen Organisationsform (beispielsweise in Gestalt profilierter Ehrenamtlicher) zu verknüpfen suchen[38]. Es ist ohne Zweifel richtig, die Engagementbereitschaft der Freiwilligen und Ehrenamtlichen als Ressource zu sehen, für die etwas getan werden muß. Daß dazu auch Komponenten wie die Pflege einer zunächst binnenorientierten Gemeinschaftlichkeit gehören, ist ebenfalls unbestrit-

ten. Allerdings muß die Frage gestellt werden, ob das Modell des Gebens und Nehmens von Kompetenz und Nutzen und eine affirmative Kultur der Gemeinschaft nicht notwendig konkreter Gegenerfahrungen bedürfen. Gegenerfahrungen vor allem zur Funktionalisierung von Wissen und Handlungskompetenz, wie sie etwa die Erfahrung geschenkter (nicht erbrachter) Solidarität mit anderen vermitteln können, auf die eine sozialraumorientierte kirchliche Jugendarbeit ja prinzipiell angelegt wäre. Voraussetzung dafür wäre allerdings auf der Organisationsseite, die Perspektive von den Belangen und Interessen der Organisation oder institutionellen Struktur auf das jeweilige Gemeinwesen zu richten.

Wenn man der Analyse der Jugend- und Engagementstudien – und der praktischen Erfahrung von Jugendarbeitern – folgt, richtet sich das politische Interesse und Engagement vor allem an alltagsweltlichen Plausibilitäten aus. So liegen die Chancen politischen Lernens – zumal wenn es nicht nur den ohnehin durch Bildung und/oder sozialen Status Privilegierten ermöglicht werden soll – sicherlich nicht in der Vermittlung politischer Themen. Stattdessen ginge es um die Unterstützung beim Durchschaubarmachen politischer Prozesse und beim Gewinnen von politischer Handlungsfähigkeit im Konkreten. Die derzeitigen Veränderungen insbesondere im Sozialsystem und am Arbeitsmarkt legen ja ohnehin die Umkehrung eines alten Schlagwortes der feministischen Bewegung nahe: Nicht das Private ist politisch, sondern: *Das Politische ist zunehmend privat*! Die Auswirkungen von Politik auf die individuelle Lebensrealität und die konkreten Lebensentwürfe, auf den sozialen Nahraum und die gesellschaftlichen Infrastrukturen transparent und so die vermeintlich unpolitische Involviertheit in Politik erfahrbar zu machen, wäre somit selbst ein Versuch zur Rettung des Politischen vor seiner neoliberalen Schrumpfform[39].

Dieser Versuch wird aber nur schwerlich dort gelingen, wo er lediglich als pädagogische Aufgabe an die kirchliche Jugendarbeit und dort im Besonderen an ihre hauptberuflichen Mitarbeiter delegiert wird und weiterhin mit gegensätzlichen Erwartungen konkurrieren muß. Politische Bildungsprozesse in diesem Sinn werden am ehesten dort gelingen, wo das Ausbrechen aus den Plausibilitäten kirchlicher Sozialstrukturen gelingt und der kirchliche Binnenraum nach innen wie außen als Teil eines sozialen und politischen Nahraums sichtbar und erfahrbar wird – und damit letztlich selbst politisch. Wenn es dann doch eine weitergehende Anforderung an hauptberufliche Mitarbeiter der kirchlichen Jugendarbeit gibt, dann wäre es diese: sich selbst als politische Subjekte (wieder)zuentdecken, selbst zu Akteuren im eigenen sozialen und politischen Umfeld zu werden und als solche, nicht als pädagogische Animateure vermeintlich unpolitischer Jugendlicher, in die Auseinandersetzung mit den Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu gehen.

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Ziele u. Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (Freiburg 1976) 290.

[2] Ebd.

[3] Es ist instruktiv, daß die politische Dimension (und Restriktion) des Mündigkeitskonzeptes zum Zeitpunkt seiner jüngsten pädagogischen Etablierung sehr wohl gesehen wurde. Vgl. Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit (Frankfurt 1971) 144: „Wenn man das Wort ‚Mündigkeit' nicht in einem phrasenhaften Sinn und selber genau so hohl verwenden will, wie die anderen Herrschaften der Mündigkeit gegenüber von Bindungen reden, dann muß man wohl zunächst einmal wirklich die unbeschreiblichen Schwierigkeiten sehen, die in dieser Einrichtung der Welt der Mündigkeit entgegenstehen."

[4] W. Tzscheetzsch, Art. Jugendarbeit, in: Lexikon der Religionspädagogik, hg. v. N. Mette u. F. Rickers (Neukirchen-Vluyn 2001) 926.

[5] Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus u. robustem Materialismus. 14. Shell-Jugendstudie, hg. v. d. Deutschen Shell (Frankfurt 2002) 92.

[6] Das läßt sich beispielsweise ablesen an der unterschiedlichen Wertschätzung bzw. Ablehnung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen und staatlicher Institutionen. Während (vermeintlich oder tatsächlich) „unabhängige" staatliche Institutionen wie Gerichte und Polizei in der Wertschätzung noch vor Menschenrechts- und Umweltschutzgruppen rangieren, markieren die Parteien hinter Unternehmerverbänden, Kirchen (!) und der Bundesregierung das Ende dieser Skala. Gewerkschaften und Bürgerinitiativen liegen gerade noch im positiven Wertschätzungsbereich. Vgl. ebd. 105.

[7] Bzw. das geäußerte Interesse, sich zukünftig an Wahlen zu beteiligen: vgl. ebd. 108.

[8] Dazu zählen Aussagen wie die, daß Politiker nur am Gewähltwerden interessiert seien, daß sie sich nicht um die Meinung der Menschen kümmerten, daß Parteipolitik „anöde", daß die meisten Menschen keinen Einfluß auf die Regierung hätten oder Politik zu kompliziert sei: vgl. ebd. 109.

[9] Ebd. 110. [10] Vgl. ebd. 121ff. [11] Vgl. ebd. 127–137.

[12] Vgl. ebd. 137. [13] In der Shell-Studie wird das etwa im Zusammenhang mit „neuen" Formen des Engagements im Kontext einer „Entgrenzung von Politik" deutlich.

[14] Jugend 2002 (A. 5) 122. Vgl. auch eine Forsa-Umfrage zum Institutionenvertrauen vom 22. / 23. 2004 (1997 Befragte). Quelle: Stern, 29.1.2004.

[15] Sieht man von Bereichen ab, die in der an Trends interessierten Perspektive der Shell-Studie nur am Rand sichtbar werden, wie etwa der von Jugendlichen und jungen Erwachsenen dominierten globalisierungskritischen Bewegung – oder auch von bestimmten „neuen" Engagementformen, wie sie in der Shell-Studie unter dem Sichtwort „Internet und Engagement" größere Beachtung finden (vgl. Jugend 2002, A. 5, 221–268).

[16] Ebd. 137.

[17] Vgl. ebd. 33f.

[18] Im Hintergrund steht das neuere Milieuverständnis der Soziologie, das an die Stelle von sozio-ökonomischen Kriterien zur Identifizierung sozialer Gruppen und Schichten durch stärker kulturelle und eben mentalitätsbezogene Einstellungs- und Verhaltensmuster setzt. Vgl. insbesondere G. Schulze, Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart (Frankfurt 1992). Einen kurzen Abriß der Wertewandelforschung vor diesem Hintergrund liefert Th. Gensicke, Sozialer Wandel durch Modernisierung, Individualisierung u. Wertewandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/1996, 3-17.

[19] Einflußreich in dieser Hinsicht waren vor allem die Studien Elisabeth Noelle-Neumanns.

[20] Vgl. dazu die Erläuterungen in Jugend 2002 (A. 5) 161f. (vor allem A. 42 u. 43). Die Shell-Studie unterscheidet zunächst „pragmatische Idealisten" und „robuste Materialisten" aufgrund des unterschiedlichen Verhältnisses von materialistischen und prosozialen Werten. Beim dritten Typus der „selbstbewußten Macher" sind beide Orientierungen fast durchgängig gleich hoch ausgeprägt. Dieser Typus findet daher auch die größte Beachtung als Ausweis einer sozial verantwortlichen Leistungselite und ist in der Studie, mehr aber noch in ihrer politischen Rezeption auffällig positiv konnotiert (vgl. ebd. 186f.). Die „zögerlichen Unauffälligen" als letzter Typus weisen eine ähnliche Korrelation auf, allerdings auf deutlich niedrigerem Zustimmungsniveau: vgl. ebd. 160ff.

[21] Ebd. 160.

[22] So etwa N. Brömme u. H. Strasser, Gespaltene Bürgergesellschaft? Die ungleichen Folgen des Strukturwandels von Engagement u. Partizipation, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 25–26/2001, 6-14. Vgl. auch M. Erlinghagen, Arbeitslosigkeit u. ehrenamtliche Tätigkeit im Zeitverlauf. Eine Längsschnittanalyse der westdeutschen Stichprobe des

Sozio-ökonomischen Panels (SOEP) für die Jahre 1992 u. 1996, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 2/2000, 291-310.

[23] Vgl. Brömme u. Strasser (A. 22) 2001. Siehe auch H. Keupp, Handeln in Gemeinschaft als Quelle der Selbstverwirklichung – für einen bundesrepublikanischen Kommunitarismus, in: Solidarität inszenieren ... Freiwilligen-Agenturen in der Praxis. Dokumentation einer Tagung, hg. v. d. Stiftung Mitarbeit u.a. (Bonn 1997) 13-37. Vgl. auch A. Kampmann-Grünewald, Die Förderung freiwilligen Engagements u. das Problem der Solidarität, in: Engagiert für Gotteslohn? Impulse für das Ehrenamt, hg. v. Th. Möltgen (Kevelaer 2003) 103–122.

[24] Ebd. 167.

[25] „Materialisten befinden sich in der sozial ungünstigsten Situation, ihr Gegenstück sind die Idealisten, wobei der wichtigste Unterschied der hohe Bildungsgrad des Elternhauses ist, der offensichtlich auch heute in starkem Maße vererbt wird": vgl. ebd. 65ff.

[26] Vgl. ebd. 170f. Auch die von der Shell-Studie entwickelte Typologie des Politikbezugs stützt im wesentlichen die These, daß Teilhabechancen und Teilhabeinteressen eng miteinander verknüpft sind: vgl. ebd. 111–119.

[27] „Jugendliche aus den oberen zwei Dritteln der Gesellschaft sind gesellschaftlich besonders aktiv, das untere Drittel deutlich weniger und ganz besonders wenig das unterste Zehntel": vgl. ebd. 216.

[28] Vgl. ebd. 40.

[29] Das mag folgendes Zitat aus der Shell-Studie belegen: „Während Jungen und junge Männer egozentrisches Verhalten zeigen, sich in sozialen Situationen zu behaupten wissen und Einfluß auf die Gestaltung ihrer Umwelt ausüben möchten, tendieren Mädchen und junge Frauen eher zu einem zurückgezogenen, auf soziale Integration, Harmonie und Gemeinschaft orientierten Verhalten" (ebd.).

[30] Jugend 1997. 12. Shell-Jugendstudie, hg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell (Opladen 1997) 300f.

[31] Jugend 2002 (A. 5) 33.

[32] Vgl. deutsche jugend. Zeitschrift für die Jugendarbeit 51 (2003) 300ff.

[33] Vgl. exemplarisch Ulrich Dellers Begriff von Jugendarbeit als „nicht-affirmativer Bildung": ebd. 324–329.

[34] Damit sollen nicht die Chancen vernachlässigt werden, die solche Begegnungen (sei es unter dem Aspekt interkulturellen Lernens im weltkirchlichen Kontext oder der temporalen Erfahrung einer großen Gemeinschaft) bieten. Die Kritik richtet sich auf die spezifische Form der Inszenierung von Kirche, die sich trotz der Aufnahme eines „sozialen Tages" ins Programm der Weltjugendtage weitgehend auf die Dimensionen von Liturgie und Verkündigung beschränkt und damit Diakonie als Wesensmerkmal christlicher Gemeinde ausklammert. Darüberhinaus sind partizipative Elemente konzeptionell schwach ausgeprägt, so daß die Jugendlichen im wesentlichen als Adressaten und Teilnehmer, aber nicht als Handelnde im Sinn der Subjektoption kirchlicher Jugendarbeit erscheinen.

[35] Vgl. ein Interview mit Peter Barrenstein, Direktor McKinsey München und Synodaler der EKD, in: Rheinischer Merkur, 1.4. 2004, 28.

[36] Nicht *daß* sich Bistümer in dieser Weise beraten lassen, ist dabei das Problem. Wohl aber, daß die Pastoral unter dem zweifellos vorhandenen ökonomischen Druck gewissermaßen fremden Plausibilitäten untergeordnet wird, die zum Teil noch nicht einmal als solche erkannt und durchschaut werden – sei es, weil das begriffliche Instrumentarium von Unternehmensberatern in der Regel erfolgreich die Leitkategorien der beratenen Organisation adaptiert, um sie dann neu auszurichten – oder sei es, daß es der Theologie an geeigneten Kategorien fehlt, um auf der Zielebene in eine kritische Auseinandersetzung mit betriebswirtschaftlich geprägten Erfolgs- und Effizienzkriterien einzutreten (ihre Aufgabe war ja bisher eher, den auch ökonomischen Charakter kirchlicher Organisation explizit zu verneinen). Vgl. zur Diskussion: Neoliberalismus als Leitbild für kirchliche Innovationsprozesse? Arbeitgeberin Kirche u. Marktdruck, hg. v. W. Krämer u.a. (Münster 2000) sowie M. Schlagnitweit, Ökonomisierung (der Kirche). Von der kairologischen Bedeutung einer vielgeschmähten Zeiterscheinung, in: Diakonia 34 (2003) 305–309.

[37] So beschreibt Barrenstein (vgl. A. 35) „Verkündigung, Seelsorge, Kasualien und Erziehung" als die Bereiche, die in einer zu entwickelnden „Aufgabenhierarchie" ganz oben stehen müßten.

[38] Vgl. A. Kampmann-Grünewald, Solidarität oder „Sozialkitt"? Der Strukturwandel freiwilligen gesellschaftlichen Engagements als Herausforderung christlicher Praxis (Mainz 2004).

[39] Vgl. Z. Bauman, Die Krise der Politik. Fluch u. Chance einer neuen Öffentlichkeit (Hamburg 2000) 16: „Die Kunst, privates Leid in öffentliche Anliegen zu transformieren, läuft Gefahr, außer Gebrauch zu kommen und vergessen zu werden. Private Nöte werden mehr und mehr in einer Weise definiert, die ihre ‚Agglomeration' und damit ihre Verdichtung zu einer politischen Kraft außerordentlich schwierig gestaltet."

Karl-Josef Kuschel

Eduard Mörike: Pfarrer und Poet – versöhnt?

Wer sich einen Sinn für die Schönheit großer Gedichte bewahrt hat, wird im Jahr 2004 mit besonderem Vergnügen die Publikationen und Veranstaltungen zum 200. Geburtstag von Eduard Mörike verfolgen. Wer könnte je die erste Zeile des allerersten Gedichtes in Mörikes erstem Gedichtband von 1838 vergessen, die ersten Verse seines Poems „An einen Wintermorgen, vor Sonnenaufgang“ [1]:

O flaumenleichte Zeit der dunklen Frühe!
Welch neue Welt bewegest du in mir?
Was ists, daß ich auf einmal nun in Dir
Von sanfter Wollust meines Daseins glühe?

Hier schreibt ein Mörike, der in mühelos scheinenden Versen einzigartige Naturstimmungen beschreiben konnte, ein Maler mit den Worten, ein Poet mit dem Pinsel. Aber nicht nur Stimmungen der Natur, auch Stimmungen des Herzens konnte er wie kaum einer sonst in einfache und gerade deshalb so eindringliche Verse bringen.

Gilt dasselbe nicht auch für Christliches in seinem Werk? Sieht man allein die Gedichte unter diesem Interesse durch, trifft man auf Titel, die eine ungebrochene christliche Frömmigkeit zu signalisieren scheinen: „Karwoche“, „Schlafendes Jesuskind“, „Seufzer“. Solche Titel samt den entsprechenden Texten verführen manche bis heute dazu, Mörike christlich und kirchlich zu vereinnahmen. Warum auch nicht? War dieser Poet nicht zugleich ein ausgebildeter Theologe, ein langjähriger Vikar und Pfarrer, beauftragt mit kirchlicher Verkündigung, Sakramentenspendung und Seelsorge? War er nicht neun Jahre lang von 1834 bis 1843 Dorfpfarrer von Cleversulzbach im Unterland (in der Nähe Heilbronns), in denen er selber durch manche Texte dazu beitrug, die Wahrnehmung der Versöhntheit von Pfarrerberuf und Dichterberufung zu erhärten? Man denke nur an eines seiner bekanntesten Gedichte aus der Cleversulzbacher Zeit: „Der alte Turmhahn. Idylle“. Gibt es unter seinen Gedichten nicht wahrhaft christliche Bekenntnisse, die den Eindruck erhärten, hier schreibe ein Mann ungebrochenen Glaubens mit der Haltung „ehrfürchtiger, demütiger Ergebung“ [2], ja „tiefer Gläubigkeit“ [3]?

Mörike im heutigen Evangelischen Gesangbuch

So wird es kaum verwundern, daß man Mörike-Texte heutzutage auch im offiziellen „Evangelischen Gesangbuch“ findet, und zwar in der völlig neubearbeiteten

Sammlung von 1996. Neu ist hier unter anderem die Tatsache, daß sich hier jetzt auch zahlreiche literarische Texte finden – zweifellos Ausdruck des Bemühens, Stimmen auch aus dem Raum nichtkirchlicher Kultur kirchlich gebundenen Gläubigen zu Gehör zu bringen, Nachdenkenswertes zu präsentieren „für Gottesdienst, Gebet, Glauben, Leben" auch außerhalb von Bibel, Theologie und Frömmigkeitsgeschichte. Texte von Rose Ausländer bis Eva Zeller finden sich darunter, von Bert Brecht bis Franz Werfel, von Franz Kafka bis Georg Trakl. Auch Eduard Mörike ist mit zwei Texten vertreten.

Zwischen den Liedern Nr. 369 und 370 steht ein erster, weit bekannter, ja „populärer" Text von Mörike, der aus zwei Strophen besteht[4]:

Herr, schicke, was du willt,
Ein Liebes oder Leides;
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt.

Du wollest mit Freuden
Und wollest mit Leiden
mich nicht überschütten!
Doch in der Mitten
Liegt holdes Bescheiden.

Auf den ersten Blick scheint dieses Mörike-Gedicht bestens zum Kontext im Evangelischen Gesangbuch zu passen. Er findet sich im dritten von fünf Teilen unter der Überschrift: „Glaube – Liebe – Hoffnung" und wurde dort ins Kapitel „Angst und Vertrauen" gestellt. Voraus geht das Lied „Wer nur den lieben Gott läßt walten", es folgt das Lied „Warum sollt ich mich denn grämen" – beides Texte aus der Barockzeit, Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden, auf dem Höhepunkt dessen, was man die lutherische Orthodoxie in Deutschland zu nennen pflegt.

Die sieben Strophen von „Wer nur den lieben Gott läßt walten" fordern Menschen denn auch ganz im Geist barocker Gnadenfrömmigkeit auf, in und trotz „aller Not und Traurigkeit" Gott zu vertrauen. Traurigkeit? Sie mache „Kreuz und Leid" nur größer. Man halte nur ein wenig still, denn Gottes Gnadenwille und seine Allwissenheit werde schon alles fügen. Wer hier und heute „in Not und Traurigkeit" sei, könne morgen jubeln. Zweifel an Gott? Ungerechtfertigt. Ein Hadern? Unangemessen. Stattdessen gilt:

Sing, bet und geh auf Gottes Wegen,
verricht das Deine nur getreu
und trau des Himmels reichem Segen,
so wird er bei dir werden neu.
Denn welcher seine Zuversicht
auf Gott setzt, den verläßt er nicht.

So endet dieses Lied, bevor unmittelbar danach der Mörike-Text einsetzt. Gleich anschließend folgt das Lied des großen Barockdichters Paul Gerhard: „Warum sollt ich mich denn grämen?" In zwölf Strophen wird noch einmal dieselbe Form des Gottvertrauens eingeschärft. In „Angst und Pein" werden Christen aufgefordert, nicht zu „verzagen", denn glaubende Christen können auf eine glückliche Wendung durch Gott in der Zukunft setzen:

Schickt er mir ein Kreuz zu tragen,
dringt herein Angst und Pein,
sollt ich drum verzagen?
Der es schickt, der wird es wenden;
er weiß wohl, wie er soll
all mein Unglück enden.

Aus dieser Gottgewißheit heraus kann ein Christ dann „Satan, Welt und ihren Rotten" trotzen, können „vieltausend Nöte" durchgestanden werden. Warum? Ein guter Christ ist mit seinem Gott gänzlich eins. Rückfragen an einen solchen Gottesglauben kommen in diesem Kontext nicht vor. Rückfragen aus dem Widerspruch zum Beispiel, wieso derselbe Gott, der Menschen „ein Kreuz zu tragen gibt" und ihnen „Angst und Pein" nicht erspart, das „Unglück" bei denselben Menschen soll „wenden" können. Funktion solcher Texte ist ausschließlich das Einschärfen von Gottvertrauen – trotz allem:

Gut und Blut, Leib, Seel und Leben
ist nicht mein, Gott allein,
ist es, der's gegeben.

Will er's wieder zu sich kehren,
nehm er's hin; ich will ihn
dennoch fröhlich ehren.

Dennoch fröhlich ehren! Der Text von Mörike scheint nahtlos in diese Welt zu passen, besonders die erste Strophe:

Herr, schicke, was du willt,
Ein Liebes oder Leides;
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt.

„Fröhlich" dort – „vergnügt" hier: Der Sinn der beiden Mörike-Strophen scheint damit eindeutig. Offensichtlich spricht hier der Dichter selber als ein tieffrommer Christ, dessen Gottvertrauen so weit geht, daß er – in großer Kontinuität zur barocken Gnaden- und Leidensfrömmigkeit – schlechthin *alles*, ob Liebe oder Leid, von Gott annimmt, ja den Gedanken sogar „vergnügt" zu denken in der Lage ist, daß Gott selbst die Quelle von allem sei. Und die zweite Strophe? Sie scheint dieses Thema ihrerseits zu variieren, mit der psychologisch verständlichen Einschränkung, daß der Beter Gott darum bittet, ihn nicht allzu sehr zu „überschütten":

Du wollest mit Freuden
Und wollest mit Leiden
mich nicht überschütten!
Doch in der Mitten
Liegt holdes Bescheiden.

Die Strophe endet also mit zwei Zeilen, die den Wunsch nach einer wohltuenden Mitte zwischen den Extremen auszudrücken scheinen. Der hier spricht, will sich offensichtlich mit einem Mittelmaß im Leben zufriedengeben[5]. Nur nicht zu viel an Freuden und Leiden, es könnte schlimm ausgehen! Da bescheidet man sich lieber. Ein literarischer Text somit, anscheinend wie gemacht für ein Gesangbuch. Was die lutherischen Barockdichter in „Not und Traurigkeit" an Frömmigkeit einschärfen wollten, bestätigt hier ein großer Dichter, der nicht zufällig auch ein lutherischer Pfarrer gewesen ist: Bei „Liebes oder Leides", in „Freuden oder Leiden" gilt es für den Christen, dankbar, ja vergnügt auf Gott zu vertrauen, alles aus Gottes Hand hinzunehmen und sich zufriedenzugeben mit einem maßvollen, temperierten, die Extreme vermeidenden Leben.

Wider die kirchliche Vereinnahmung

Gehört aber dieser Text von Eduard Mörike wirklich in diesen Kontext? Gehört der Dichter in diese Gesellschaft? Ist er so für „Gottesdienst, Gebet, Glaube, Leben" eines kirchlich gebundenen Gläubigen zu vereinnahmen? Ist Mörike überhaupt mit Kategorien wie „Haltung ehrfürchtiger, demütiger Ergebung" oder „tiefer Gläubigkeit" christlich-kirchlich bestimmbar? Oder haben wir es bei Mörike mit einer subjektiv ganz eigentümlichen Art zu tun: Christ sowie Pfarrer und Poet zugleich zu sein?

Das eine ist sicher: Das so wichtige Gespräch mit den Dichtern in der Kirche muß von vornherein scheitern, wenn es auf Vereinnahmung beruht. Vereinnahmung ist Vergewaltigung. Der Dialog kann nur in Wahrhaftigkeit geschehen. Wahrhaftig ist der, der sich die Mühe macht, den Dichter nicht als Vertreter eines verfestigten Glaubens, sondern als lebendiges Subjekt zu begreifen, ihn zu verstehen in all seiner Fremdheit, Andersheit und Unverfügbarkeit auch im Religiösen. Nur dann ist der Dialog mit den Schriftstellern in der Kirche mehr als Selbstbestätigung des bereits Gewußten und schon immer Geglaubten.

An drei Gedichten Mörikes – exemplarischen Probebohrungen gleich – soll hier überprüft werden, wie es mit Mörikes christlichem „Glauben", gespiegelt in seinen Texten, nun wirklich steht: an dem Text unter dem geläufigen Titel „Gebet", am zweiten im Evangelischen Gesangbuch vorhandenen Text unter dem Titel „Zum neuen Jahr" sowie schließlich an einem Christusgedicht mit dem Titel „Göttliche Reminiszenz".

Nachdenken über das Gedicht „Das Gebet" – zweite Strophe

Sucht man die Wahrheit in Wahrhaftigkeit, entdeckt man hinter den so einfach klingenden beiden Strophen eine komplexe Geschichte, und zwar je getrennt. Ursprünglich gehören beide Strophen gar nicht zusammen. Jede Strophe hat ihre eigene Geschichte. So begegnet man werkgeschichtlich der zweiten Strophe an einem überraschenden Ort und in einem unerwarteten Zusammenhang, den weder das Evangelische Gesangbuch angibt, noch eine heutige Mörike-Gedichtausgabe, in der der Gesamttext unter dem Titel „Gebet" zu finden ist.

Zum ersten Mal begegnet man der zweiten Strophe in einer bizarren Geschichte: Sie handelt von einem Künstler namens Nolten, dessen Leben bestimmt, ja zerrissen wird durch drei sehr verschiedene Frauen. Mit 16 Jahren war er unter romantischen Umständen einem Zigeunermädchen namens Elisabeth begegnet, die ruhelos bisher durch die Welt gestreift war, ohne ihre eigene Herkunft zu kennen. In kindlich-naiver Weise läßt sich der junge Mann auf eine Verlobung mit dem Mädchen ein. Lösen kann er sich seither nicht mehr von ihr, denn für Elisabeth ist mit dem Heiratsversprechen ein ewiges Band entstanden. Das Mädchen verfolgt ihn seither wie ein Schatten.

Jahre später – der Künstler ist inzwischen ein arrivierter Maler – findet er in dem einfachen, schlichten Mädchen Agnes, der Tochter eines Försters, die Liebe, die er sucht. Als er sich aber in der Residenzstadt, wo er jetzt lebt, auch in adeligen Kreisen einen Namen gemacht hat, tritt eine dritte Frau in sein Leben: die junge verwitwete Gräfin Constanze, in die der Künstler sich mit aller Leidenschaft verliebt. Dabei kommt ihm das Gerücht gelegen, Agnes, seine neue Verlobte, habe sich von ihm abgewandt. Agnes selber freilich ahnt von all dem nichts, ja wird später Opfer einer üblen Intrige. Ein Freund des Künstlers, ein zwielichtiger Schauspieler namens Larkens, nämlich führt in der Rolle des Malers die Korrespondenz mit Agnes weiter, empfängt Briefe von ihr, nur um diese dann zur Zerstörung der Verbindung des Malers mit der Gräfin zu benutzen. Später deckt der Schauspieler dem Maler den Betrug auf, und diesem wird klar, wie arglos und unschuldig Agnes gewesen ist. Von Schuldgefühlen getrieben, sucht Nolten die junge Frau noch einmal auf, aber die Enthüllung der Intrige erschüttert sie. Mehr noch: Agnes wird durch eine Begegnung mit dem Zigeunermädchen Elisabeth in äußerste Verwirrung gestürzt. Aus Eigennutz hatte diese Agnes' Zweifel bestärkt, ob sie denn die geeignete Braut für den Maler sei. Das Band zwischen Agnes und dem Maler ist damit endgültig zerrissen. Am Ende bricht die junge Frau zusammen und stürzt sich in den Tod. Den Tod finden aber auch die Zigeunerin und Nolten, bei dem die Halluzination von Elisabeths Erscheinung einen Anfall von Wahnsinn ausgelöst hatte.

Dies ist in groben Zügen die Handlung von Mörikes einzigem Roman „Maler Nolten", der schon 1832 als erste große Arbeit des damals 28jährigen Theologen erscheint. In diesem Werk treffen wir am Ende, auf dem Tiefpunkt des inneren Ver-

falls der Agnes, auf die zweite Strophe unseres Gedichts: Nolten, in äußerster Erregung ob des Zusammenbruchs seiner Verlobten, versucht in einer letzten Unterredung, das Unheil abzuwenden. Agnes tritt ihm entgegen. Aber sie verwechselt bereits den Maler mit dem Schauspieler, den sie vorher nie gesehen hatte:

„Guten Morgen, Heideläufer! Guten Morgen, Höllenbrand! Nun, stell Er sich nicht so einfältig! Schon gut, schon gut! Ich bin unbeschreiblich gerührt. Er bekommt ein Trinkgeld für Hokuspokus."

Das sind Irrsinnssätze, Stammelgespräche. Nolten begreift erschüttert seine Ohnmacht. Gottvertrauen?:

„Mir schießt in der wachsenden Todesnot kein Götterflügel aus den Schultern hervor und entreißt mich dem Dunstkreis, der mich erstickt, denn dies ist wirklich, dies ist da, kein Gott wird es ändern!"[6]

Kein Gott wird es ändern! – Was folgt, ist eine weitere erschütternde Szene: Mörike läßt die irre gewordene Agnes das Neue Testament lesen. Über Inhalte erfahren wir kein Wort. Wir erfahren nur, was Agnes sagt, als sie vom Neuen Testament aufblickt. Verwechslung, Täuschung, Betrug. Verwirrt phantasiert sie vor sich hin: „In sechs Wochen kommt mein Bräutigam und nimmt mich mit, und wir haben gleich Hochzeit". Wahnhaft zieht sie einen Brief hervor, den ihr damals der Schauspieler unter dem Namen Noltens geschrieben hatte. Ein Liebesbrief, der jetzt aus dem Mund von Agnes wie Hohn klingt und, indem sie ihn sich vorsagt, zum doppelten Betrug wird: Fremdbetrug – Selbstbetrug. Eine Magd läuft ihr über den Weg. Agnes erkennt sie. Am Tag zuvor hatte sie sie sagen hören, daß es im Haus ein Fräulein gäbe, die „zur Närrin" geworden sei. „Der erzdumme Mensch", antwortet die verrückte Agnes. „Wer ist verrückt? Niemand ist verrückt. Die Vorsehung ist gnädig." Deswegen heißt es auch in meinem heutigen Morgengebet:

Wolltest mit Freuden,
Und wolltest mit Leiden
Mich nicht überschütten!
Doch in der Mitten
Liegt holdes Bescheiden.

Da ist sie nun: eine der beiden Strophen, denen wir auf der Spur sind. Als sie 1832 im „Nolten" erstmals publiziert wird, ist sie ganz offensichtlich nicht Ausdruck einer ungebrochenen, alles ertragenden, alles hinnehmenden „tiefen Gläubigkeit" eines frommen Theologen. Es ist ein Gebet an Gott, das Mörike einer wahnsinnig gewordenen Frau in den Mund gelegt hat: Rollenlyrik. Gottergebenheit? „Die Vorsehung ist gnädig"? Das klingt aus dem Mund einer wahnsinnig gewordenen Frau wie Hohn. Diese Frau war ja wahrhaftig „überschüttet" worden mit Freuden und Leiden. Und dieses „Überschütten" hat sie in den Wahn getrieben. Hier spricht keine im Gottvertrauen ruhende, hier spricht eine zerstörte Frau. Ihre Bitte an Gott hat deshalb etwas Irres, weil sie schon zerstört *ist*. Die „Vorsehung" war äußerst

„ungnädig" mit ihr verfahren. Gott hat ihr das Äußerste nicht erspart. Sie hat schon erfahren, was es bedeutet, überfordert zu werden: „Kein Gott wird es ändern" …

So gesehen, bekommen die zwei Zeilen: „Doch in der Mitten / Liegt holdes Bescheiden" auf einmal einen Doppelsinn. Sie wären nicht bloß Ausdruck eines Wunsches, nach einem Mittelmaß zu leben, die Extreme zu meiden, sondern eine Aufforderung an Gott selbst, sich zu mäßigen, den Menschen nicht zu überfordern, ihn nicht so zu „überschütten", daß er am Ende in den Wahnsinn getrieben wird wie die junge Agnes. So gedeutet, wären diese fünf Zeilen nicht Ausdruck einer „ehrfürchtigen demütigen Ergebung", sondern einer flehenden, fast klagenden Bitte einer einfachen Frau („Du *wolltest* … mich nicht"), die Gott auffordert, es nicht zu weit zu treiben, es nicht zum Äußersten kommen zu lassen. Das aber kann sie nur, weil sie schon irre geworden *ist*. Die flehentliche Bitte einer frommen Frau an Gott – bei Mörike trägt sie *hier* die Signatur des Irrsinns. Daß die Vorsehung „gnädig" sei, das ist schon Teil ihres Wahngespinstes. Und solche Verse wirken um so erschütternder, „weil Agnes gerade ihr seelisches Gleichgewicht, ihre Mitte verloren hat und von Leid überwältigt ist. Es fällt von diesem Gedicht ein Licht auf den ganzen Roman, der den Versuch einer Vermittlung und ihr Scheitern darstellt, indem er über eine Reihe von Spaltungen und Rissen schließlich in den Abgrund führt."[7]

Nachdenken über „Das Gebet" – erste Strophe

Und die erste Strophe? Wann kommt sie zustande? Und: Wann wurde das Ganze zusammengefügt?[8]

Herr, schicke, was du willt,
Ein Liebes oder Leides;
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt.

Bemerkenswert ist auch hier die Geschichte hinter diesem Text: Als Mörike sechs Jahre nach Erscheinen des „Maler Nolten" (1838) zum ersten Mal seine bis dahin entstandenen „Gedichte" veröffentlicht, nimmt er unsere fünf Zeilen aus dem „Nolten" nicht darin auf, obwohl andere Gedichte, mit denen die „Novelle" reichlich bestückt ist, weitgehend übernommen werden. Er ahnt wohl, daß man einen solchen Text nicht isolieren kann und ihn ohne Kontext greulich mißverstehen muß. In der zweiten und dritten Ausgabe seiner „Gedichte" 1848 bzw. 1856 erscheinen dann erstmals beide Strophen. Sie sind sogar untereinander gesetzt, aber deutlich getrennt durch eine je eigene Überschrift: „Gebet I" und „Gebet II". Signalisiert ist damit: Die beiden Strophen gehören ursprünglich gar nicht zusammen. Sie haben nur die Form gemeinsam, die Sprache eines Gebetes. Inhaltlich kommen sie offensichtlich aus sehr verschiedenen Zeiten, aus sehr verschiedenen Welten.

Erst ab der vierten Ausgabe der „Gedichte" 1867, 35 Jahre nach Entstehung der zweiten Strophe, erscheinen sie als ein einziges, zweistrophiges Gedicht unter dem Titel „Gebet".

Hinzu kommt: Mörike hat die vier Zeilen der jetzigen „ersten Strophe" offensichtlich bewußt kunstvoll auf „alt" geschminkt. Auffällig ist ja schon die Wendung: „Herr, schicke, was du *willt*", eine Sprachform, die aufs Mittelhochdeutsche zurückweist und nicht nur für uns, sondern schon für Mörike mit einer altertümlichen Patina behaftet ist. Auch die folgende Zeile greift eine alte Formel auf: „ein Liebes oder Leides". Neuhochdeutsch wäre „Freude oder Leid" zu erwarten, wie dies ja dann auch in der zweiten Strophe „korrekt" der Fall ist[9]. Die hier gewählte Ausdrucksweise hat also etwas bewußt Künstliches, eine artifizielle Patina von Schlichtheit und Einfalt.

Daraus folgt *erstens:* Schon von der sprachlichen Form her kann man die erste Strophe dieses Gebetes nicht als ein schlichtes, unmittelbar aus dem Herzen strömendes Sprechen des gläubigen Dichters Mörike verstehen. Es ist ein Sprachexperiment, ein Ausprobieren traditioneller Sprach-Formeln aus der Vergangenheit. Hier spielt ein Sprachvirtuose wie Mörike offensichtlich mit „alten Sachen". Er kann auch das. Er kann auch diese schlichte, einfache Frömmigkeitssprache „nachmachen", wenn er will. Kurz: Wir haben auch in der ersten Strophe kein Glaubensbekenntnis des Dichters vor uns, sondern einen bewußt künstlich altgemachten, altertümliche Frömmigkeit zitierenden Rollentext.

Daraus folgt *zweitens:* Indem Mörike ab der vierten Auflage seiner „Gedichte" (1867) beide Strophen unter dem einen Titel „Gebet" erscheinen läßt, nimmt er offensichtlich bewußt Spannungen im Inhaltlichen in Kauf. Ihm kann ja nicht entgangen sein, daß beide Strophen inhaltlich kaum zusammenpassen. Der Sprecher der ersten Strophe und der Sprecher der zweiten Strophe sagen etwas sehr Verschiedenes. In der *ersten Strophe* geht der Sprecher so weit, sein „Vergnügen" zu artikulieren, daß „Liebes" oder „Leides" beides gleichzeitig aus Gottes Händen komme. Von einer Drucksituation, einer Krise, einer Not, einer Verzweiflung angesichts des „Leides" ist keine Rede. Selbst das Leid ist offenbar derart, daß man es „vergnügt" aus Gottes Hand annehmen kann.

Wie aber paßt das alles zusammen mit dem, was der Sprecher der zweiten Strophe zum Ausdruck bringt, zumal, wenn man weiß, daß diese Sätze ursprünglich aus dem Mund einer in den Wahnsinn getriebenen jungen Frau kommen? Selbst wenn man dies als Leser allein der Gedichte nicht weiß, ist völlig eindeutig, daß der Sprecher oder die Sprecherin der zweiten Strophe andere Erfahrungen mit Gott gemacht haben. Sie wenden sich nicht „vergnügt" an Gott, sondern im Bewußtsein der Gefahr, „überschüttet" zu werden, auch mit „Leiden"! Wenden sich an Gott mit der Bitte, Zurückhaltung zu üben, Mäßigung, „Bescheiden". Nicht Vergnügtsein, sondern Bedrücktsein bestimmt die zweite Strophe, nicht Gottvertrauen, sondern Gottesangst, das Ganze könnte nicht gut ausgehen, es könnte zur „Über-

schüttung" kommen, die einen zerstört, wie es der Fall schon war bei der wahnsinnig gewordenen Agnes. Steht die früher entstandene zweite Strophe im Zeichen des Weder-Noch, so die harmonischere, später entstandene erste Strophe im Zeichen des Sowohl-als-Auch, wobei den inhaltlichen Diskrepanzen eine *Diskrepanz in der Form* entspricht. Die zweite Strophe mit ihren fünf Zeilen und ihrem letztlich asymmetrischen Reimschema (a-a-b-b-a) findet schon formal ihre Mitte nicht und steht im auffälligen Gegensatz zur später entstandenen und hinzugekommenen Strophe eins mit vier Zeilen, die symmetrisch konstruiert sind im Reimschema: a-b-b-a.

Nachdenken über das Gedicht „Zum neuen Jahr"

Genau so unbekümmert um die ästhetische und inhaltliche Komplexität eines literarischen Textes ist die Funktionalisierung eines zweiten, nicht weniger „populären" Mörike-Textes im neuen Evangelischen Gesangbuch:

In ihm sei's begonnen
Der Monde und Sonnen
An blauen Gezelten
Des Himmels bewegt!
Du, Vater, du rate,
Lenke du und wende!
Herr, dir in die Hände
Sei Anfang und Ende,
Sei alles gelegt.

Wieder wird dem Benutzer des Gesangbuchs alles Nötige zum Verständnis dieses Textes bei Mörike selber vorenthalten, zum Beispiel die wahrhaftig nicht unwichtige Tatsache, daß es sich hier um die zweite Strophe eines zweiteiligen Gedichtes handelt. Die erste Strophe wird glatt weggelassen. Durch die „Unterschrift" unter den Text „Eduard Mörike" aber wird auch hier der Eindruck erweckt, als handle es sich um eine Bekenntnisaussage des Dichters selber, der sein ungebrochenes Vertrauen in eine gottgewollte und gottgelenkte Schöpfungsordnung in schlichten, aber um so anrührenderen Versen zum Ausdruck bringt.

Der Lied-Kontext an dieser Stelle des Gesangbuchs ist denn auch entsprechend. Der Text des vorangehenden Liedes (Nr. 443) stammt vom Ende des 16. Jahrhunderts und ist ein zeittypisches Lob- und Danklied eines frommen Christen („Aus meines Herzens Grunde"), der sein ganzes Leben Gott anvertraut. Gott hat ihn „in der vergangenen Nacht" aus Gnaden „bewacht", Gott wird ihn auch gnädig den kommenden Tag „vors Teufels List und Wüten, vor Sünden und vor Schmach, vor Feu'r und Wassernot" und vielem andern mehr behüten. Ihn, den Sprecher dieses Textes, und auch dessen ganze Familie:

Gott will ich lassen raten,
denn er all Ding vermag.
Er segne meine Taten
an diesem neuen Tag.
Ihm hab ich heimgestellt
mein Leib, mein Seel, mein Leben
und was er sonst gegeben;
er mach's, wie's ihm gefällt.

Das auf den Mörike-Text folgende Lied (Nr. 444), Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden, weist exakt in dieselbe Richtung. Es ist ebenfalls ein Gotteslob-Lied, gesungen am Morgen aus dem Bewußtsein für die von Gott behütete Nacht. Aus der Erfahrung des Behütetseins erfolgt Dankbarkeit und Gottergebenheit:

Es sei ihm gegeben
mein Leben und Streben,
mein Gehen und Stehn.
Er gebe mir Gaben
zu meinem Vorhaben,
laß richtig mich gehn.

Wieder also wird durch den Kontext der Sinn des Mörike-Textes determiniert. Durch seine Plazierung zwischen die beiden genannten Lieder wird er für eine seit Jahrhunderten offenbar unveränderte kirchliche Frömmigkeit funktionalisiert, als habe der Dichter nur mit seinen Worten dasselbe gesagt, was die Kirchenlieder seit eh und je affirmieren: Mörike – der große dichterische Kronzeuge einer ungebrochenen christlichen Gottergebenheit.

Hätte man Mörikes Text nicht verstümmelt, wäre vielleicht auch dem Benutzer des Gesangbuchs aufgefallen, daß der Dichter durch diesen Text keineswegs als Person spricht, sondern als *kunstvoller Zitatenarrangeur*. Bei Mörike selber nämlich hat das Gedicht zunächst drei Titelsignale, bevor es zu einer ersten Strophe kommt. Erstes Signal: „Zum neuen Jahr", zweites Signal (Untertitel): „Kirchengesang", drittes Signal (Untertitel zum Untertitel): „Melodie aus Axur: ‚Wie dort auf den Auen'". Dann erfolgt die erste Strophe[10]:

Wie heimlicher Weise
Ein Engelein leise
Mit rosigen Füßen
Die Erde betritt,
So nahte der Morgen.
Jauchzt ihm, ihr Frommen,
Ein heilig Willkommen,
Ein heilig Willkommen!
Herz, jauchze du mit!

Dann folgt der uns schon bekannte Text als Strophe zwei. – Schon die erste Strophe mit der schein-naiven Rede vom „Engelein mit rosigen Füßen" hätte aufhor-

chen gemacht, daß es sich bei diesem Gedicht schwerlich um Herzensergüsse, sondern nur um ein Kunstprodukt handeln kann. Mörike wäre ja zu einem Kitsch-Poeten herabgesunken. Erst recht deuten alle drei Titel in diese Richtung. Mörike hat hier nach eigenen Angaben einen „Kirchengesang" imitiert und gleich auch noch eine Melodie angegeben, die aus einem völlig unkirchlichen Raum stammt. „Melodie aus Axur" nämlich verweist auf nichts anderes als eine Oper des am Wiener Hof tätigen italienischen Komponisten Antonio Salieri (1750–1825), bekannt auch als Nebenbuhler von Wolfgang Amadeus Mozart, dessen 1788 in Wien uraufgeführte Oper „Tarare" in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum unter dem deutschen Titel „Axur, König von Ormus" weit gespielt und beachtet worden war[11]. Die deutsche Fassung des Librettos (ursprünglich französisch von Beaumarchais) erstellte H. G. Schmieder. Mörike hat möglicherweise 1828 in Stuttgart eine deutsch gespielte Inszenierung gesehen. Ein Klavierauszug mit deutschem Text und Salieris Musik existiert seit 1796[12].

Salieris Oper enthält eine Reihe von eingänglichen, im Ohr bleibenden Arien, und auf eine dieser Arien spielt Mörike mit der zweiten Unterzeile zu seinem Gedicht „Zum neuen Jahr" an. Der Opern-Text lautet vollständig:

Wie dort auf den Auen
Bei Morgenlicht-Grauen
Die düsteren Wolken
Die Sonne durchdringt,
So steigt eines Kindes
Unschuldsvolles Flehen
Hinauf zu den Höhen,
Hinauf zu den Höhen,
Wo Bramah ihm winkt.

Um diesen Text zu verstehen, muß man wissen: In „Axur" stellen diese Zeilen das Gebet von Arteneo dar, dem Oberpriester des Tempels des Bramah, geistliches Oberhaupt des Landes von Ormus, in Asien gelegen, nahe dem Persischen Golf. Ferner: Arteneo empfiehlt mit diesem Gebet seinem Gott den Orakelknaben Elamir. Dieser hat die Aufgabe, den Willen Bramahs in einer Entscheidungsfrage verbindlich kundzutun. Es geht um die Klärung, wer künftig oberster Feldherr in Ormus für König Axur sein soll. Arteneo und der König protegieren den Sohn des Oberpriesters, Altamort, Arteneo, weil er – machtbesessen, wie er ist – auf das Ende des Königs und die völlige Machtübernahme seines Sohnes spekuliert; Axur, weil Altamort bislang ohnehin sein williges Werkzeug in einer verbrecherischen Intrige gewesen ist. In seinem Auftrag nämlich hatte Altamort den allseits beliebten bisherigen Feldherrn Tarare dessen Gattin geraubt; der König will diese schöne Frau für sich. Das ganze Drama der Opernhandlung war durch diesen Raub überhaupt erst in Gang gekommen. Zum Entsetzen von König und Oberpriester aber bestimmt der Orakelknabe als Wille Bramahs Tarare auch als künftigen Feldherrn, was den

Machtkampf am Hof noch verschärft. Am Ende werden Tarare und dessen Frau, die bereits auf dem Scheiterhaufen des rachsüchtigen Königs stehen, von dessen Truppen befreit.

Und Mörike? Er hat mit seinem Gedicht einiges gewagt. *Erstens:* Zu einer ihm eingängigen Melodie aus einer Opernarie kreiert er einen neuen Text, was schon damals durchaus üblich ist. So eng ist das Imitat, daß er die Zeilen 7 und 8 ebenfalls verdoppelt („Ein heilig Willkommen"), was durch Arientext und Musik vorgegeben ist. Die Kombination von Kirchengesang mit Opernmelodie aber bedeutet im Klartext: Mörike sakralisiert vorbehaltlos Profanes und schafft so Durchlässigkeit zwischen Kirche und Oper. Dem Kirchlichen nimmt er so jede Exklusivität. Welten gehen ineinander über, werden austauschbar.

Zweitens: Schon in der Oper hatte der Text, auf den Mörike mit der Zeile „Wie dort auf den Auen" anspielt, Gebetscharakter. Auch diesen macht Mörike nach. Anstelle eines Gebetes durch den heidnischen „Oberpriester" schafft er ein Gebet, das sich an den „himmlischen Vater" wendet, eine Formel, die religiös offen ist. Wer den Prätext kennt, merkt sofort, daß Mörikes Gotteslob jedes exklusiv Christliche fehlt. Wer der angeredete „himmlische Vater" ist, bleibt unbestimmt: In der Oper ist es Bramah, bei Mörike der jüdisch-christliche Schöpfergott.

Drittens: Auch bei der inhaltlichen Ausgestaltung seines zweistrophigen Gebetes lehnt sich Mörike offensichtlich an den Opern-Text an. Ein Vergleich von Textpartikeln macht dies deutlich. In der Oper kann der Orakelknabe Elamir auf das Gebet des Oberpriesters zum Beispiel dies antworten:

> O mächtiger Bramah!
> Ach laß dir das Lallen
> der Unschuld gefallen,
> erfülle mich ganz!
> Auf Engelsgefieder
> Senk jetzt deine Weisheit
> auf mich sich hernieder
> im himmlischen Glanz (2. Akt, Nr.14).

Das ist derselbe Geist, der auch Mörikes zweite Strophe im Gedicht „Zum neuen Jahr" bestimmt: „Erfülle mich ganz" hier entspricht: „Lenke du und wende" dort; „Senk jetzt deine Weisheit" hier entspricht: „Herr, dir in die Hände" dort. Gewollte Durchlässigkeit offenbar also auch hier: Ob Jahwe oder Bramah – in allen Religionen gibt es Gotteslob, gibt es Gebete, gläubige Hingabe. – Durch den Fingerzeig auf „Axur" löst Mörike also bewußt solche Assoziationen bei seinen Lesern aus. Den Benutzern des Evangelischen Gesangbuchs aber wird dies alles vorenthalten. Statt die Chance zu nutzen, über literarische Texte neue sprachliche und inhaltliche Horizonte zu erschließen, werden diese, wie im Fall von Mörike, eingespannt in einen Kontext traditioneller Gläubigkeit, die die innovativen Potentiale eines komplexen literarischen Textes ersticken.

Nachdenken über das Gedicht „Göttliche Reminiszenz"

Mit derselben Sensibilität für inhaltliche und sprachliche Komplexität wäre auch ein drittes Gedicht Mörikes zu interpretieren, das Interpreten für seinen anscheinend ungebrochenen Christus-Glauben herangezogen haben. Der Text trägt den Titel „Göttliche Reminiszenz" und als Motto einen Vers aus dem Prolog zum Johannes-Evangelium (zitiert im griechischen Original): *Panta di'autou egeneto* – „Alles ist durch ihn geworden", alles also durch den Logos Gottes, der nach demselben Prolog dann in Jesus „Mensch" wird: „Und das Wort ist Fleisch geworden" (Joh 1, 14)[13]:

Vorlängst sah ich ein wundersames Bild gemalt,
Im Kloster der Kartäuser, das ich oft besucht.
Heut, da ich im Gebirge droben einsam ging,
Umstarrt von wild zerstreuter Felsentrümmersaat,
Trat es mit frischen Farben vor die Seele mir.
An jäher Steinkluft, deren dünn begraster Saum,
Von zweien Palmen überschattet, magre Kost
Den Ziegen beut, den steilauf weidenden am Hang,
Sieht man den Knaben Jesus sitzend auf Gestein;
Ein weißes Vlies als Polster ist ihm unterlegt.
Nicht allzu kindlich deuchte mir das schöne Kind;
Der heiße Sommer, sicherlich sein fünfter schon,
Hat seine Glieder, welche bis zum Knie herab
Das gelbe Röckchen decket mit dem Purpursaum,
Hat die gesunden, zarten Wangen sanft gebräunt,
Aus schwarzen Augen leuchtet stille Feuerkraft,
Den Mund jedoch umfremdet unnennbarer Reiz.
Ein alter Hirte, freundlich zu dem Kind gebeugt,
Gab ihm soeben ein versteinert Meergewächs,
Seltsam gestaltet, in die Hand zum Zeitvertreib.
Der Knabe hat das Wunderding beschaut, und jetzt,
Gleichsam betroffen, spannet sich der weite Blick
Entgegen dir, doch wirklich ohne Gegenstand,
Durchdringend ewge Zeiten-Fernen, grenzenlos:
Als wittre durch die überwölkte Stirn ein Blitz
Der Gottheit, ein Erinnern, das im gleichen Nu
Erloschen sein wird; und das welterschaffende,
Das Wort von Anfang als ein spielend Erdenkind,
Mit Lächeln zeigt's unwissend dir sein eigen Werk.

Die Botschaft dieses Textes scheint sich förmlich aufzudrängen: Mörike schreibt ein Bekenntnisgedicht zu Jesus Christus, ausgedrückt in einem klassisch-antiken Versmaß[14], eingekleidet in eine liebliche Szenerie. Denn das Besondere an Christus ist offensichtlich nach Mörikes Überzeugung die Tatsache, daß dieser sich von Anfang seines Lebens an als menschgewordenes Wort Gottes erkannt hat. Romano Guardini hat denn auch diesen Mörike-Text christologisch zu vereinnahmen gesucht. Nach seiner Auslegung handelte es sich bei diesem Text um den Ausdruck

„eines wirklichen Glaubens, der aus der Offenbarung denkt", und nicht einer „freischwebenden Religiosität, die sich wohl an einem Bild christlicher Kunst und einem biblischen Wort entzündet, über ein inneres Berührtsein aber nicht hinausgelangt" [15]. Guardinis Ergebnis:

„Das Kind, der menschgewordene Logos, durch den, wie der Leitspruch des Gedichtes sagt, ‚alles geschaffen worden', der aber nun ‚ein spielend Erdenkind' ist – es erinnert sich in diesem seinem irdischen Dasein des ungeheuren Einst. Und nicht als eines Vorgangs, der sich unabhängig von Ihm zugetragen hätte, sondern als seines eigenen Tuns. Er wird inne, daß es ‚das welterschaffende, das Wort von Anfang an' ist." [16]

Ist das wirklich so? Kann man im Fall von Mörike „wirklichen Glauben" und „freischwebende Religiosität" so gegeneinander ausspielen? Ist nicht gerade sein Ethos als Künstler im Umgang mit Glaubensinhalten Ausdruck seines „wirklichen Glaubens"?

Schaut man sich das Gewebe des Textes, seine immanente Struktur, noch einmal genau an, wird aus einem angeblichen Bekenntnisgedicht – angeblich Ausdruck eines „wirklichen Glaubens, der aus der Offenbarung heraus denkt" – ein raffiniert mit Brechungen und Verpuppungen arbeitendes Kunst-Werk zum (gerade noch unbegriffenen) Geheimnis Jesu Christi. Denn Mörike entwickelt hier offensichtlich eine subtil angelegte, zu sich selbst Distanz schaffende Bildstrategie. Nicht er spricht, er *läßt sprechen*, schafft sich im Gedicht also ein experimentelles Ersatz-Sprecher-Ich. Auch dieses Sprecher-Ich legt kein Glaubensbekenntnis zu Christus ab, sondern erinnert sich lediglich – während es in einer Gebirgsgegend einsam umhergeht – an ein Jesus-*Bild*, das er in einem Kartäuser-Kloster „vorlängst" einmal gesehen hat.

Schon in den ersten Zeilen also ist das literarische Verfahren des gesamten Gedichts transparent. Geschaffen wird ein lyrisches Gebilde zu einem gemalten Bild, ein Wort-Kunstwerk zu einem Farb-Kunstwerk. Es ist, als verfolge der Lyriker Mörike eine raffinierte Strategie ständiger Selbstzurücknahmen, bei der die Bilder ineinander übergehen und so immer feiner, zarter, aber auch zerbrechlicher und zerstörbarer werden: werden *sollen*. Bevor man somit zur inhaltlichen Aussage vordringt, etwa der, daß „das welterschaffende, das Wort von Anfang an" mit *Jesus* in Verbindung steht, muß man diese Verpuppungen und Brechungen zur Kenntnis genommen haben. Der Text redet gerade nicht bekenntnishaft „aus der Offenbarung heraus", sondern läßt nichts als Bilder entstehen, betreibt Verwandlung durch Poesie, nimmt die theologische Aussage hinein in ein Spiel mit zerbrechlichen Bildern – entsprechend den Regeln der Kunst. Wer sein „Gewissen im Ohr" (Friedrich Nietzsche) hat wie Mörike, kann gar nicht anders reden.

Um die inhaltliche Aussage vorzubereiten, skizziert das Gedicht zunächst eine eigentümliche Landschaft. Der Sprecher befindet sich „droben im Gebirge" mitten in einer „wild zerstreuten Felsentrümmersaat". Solche Signalworte sind wohlkalku-

liert. Sie bereiten vor, was dann durch das erinnerte Jesus-Bild ebenfalls ausgesagt wird. Die Überblendung beider Szenen – Gebirgsszene und Jesus-Szene – gelingt um so harmonischer, als auch der Jesus-Knabe in einer Landschaft mit „Gestein" sitzt, ja an „jäher Steinkluft" Platz genommen hat. Jesus ist damit ebenfalls mit „Grundsymbolen" für die Ur-Sphäre, den Bereich der *„archè"* umgeben. Die Gebirgswelt des Sprechers und die Steinwelt Jesu werden auf diese Weise verschmolzen. Räume und Zeiten fließen ineinander, wirken wie aufgehoben.

Damit ist symbolisch-mythisch-atmosphärisch die inhaltliche Pointe vorbereitet. Sie kommt dort in den Blick, wo das Jesuskind – vermittelt durch den Hirten – das seltsam gestaltete „versteinert Meergewächs" in die Hand bekommt. Denn was ist dieses „Meergewächs" anderes als ein Relikt der Ur-Zeit, ein Objekt, das einen erst recht nachdenken läßt über den Anfang der Schöpfung? Das „versteinert Meergewächs" ist in der Tat ein „Wunderding", das einen buchstäblich Raum und Zeit in ihrer Tiefe und Grenzenlosigkeit erahnen läßt. Biographisch dürfte hier zum Verständnis wichtig sein, daß Mörike zur Zeit der Entstehung dieses Gedichtes wieder neu einer alten Passion nachgegangen war: der Passion für die Welt des Mineralischen und Geologischen, vornehmlich für die Spezies der Versteinerungen. Mörike war ein leidenschaftlicher Petrefaktensammler. Sein Gedicht „Der Petrefactensammler", entstanden ebenfalls zu Beginn des Jahres 1845, zeigt ihn in einem ironischen Selbstportrait bei der Ausübung seiner alten Liebhaberei[17]. Gerade dieses Faktum aber läßt die These gut begründet erscheinen, daß das Jesus-Bild mit dem „versteinert Meergewächs", das der Sprecher des Gedichts in einem „Kloster der Kartäuser" gefunden haben will, nicht auf ein reales Bild zurückgeht (das man denn auch bis heute nicht nachweisen konnte), sondern bewußt konstruiert ist. Mörike brauchte genau ein solches Bild mit Jesus als Betrachter eines „versteinerten Meergewächses", um seine Pointe gestalten zu können. Also erfindet er ein solches.

Was aber ist nun die Pointe? – Nachdenken über die Grundparadoxie des Christlichen, um ein Wort von Kierkegaard aufzunehmen: die Paradoxie des Zugleich von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu. Das Farb-Kunstwerk will ja offensichtlich diese Paradoxie erahnbar machen, indem es den Jesusknaben, der das „Wunderding" beschaut, als „Betroffenen" malt. Betroffen wovon? Dieses Kind, kaum fünf Jahre alt, scheint, provoziert durch das „versteinert Meergewächs" mit seinem Blick auf einmal „ewige Zeitenfernen" zu durchdringen, als ob es etwas Geheimnisvolles spüre, als ob es etwas tief in seinem Innern er-innere. Auf einmal blitzt die Ahnung auf, als könnte dieses „spielend Erdenkind" das „welterschaffende, das Wort von Anfang" sein, als sei in dem „schönen Kind" derjenige Logos Mensch geworden, mit dem Gott *„en archè"* die Welt einst erschuf, als sei in diesem Knaben „Gottheit" präsent.

Muß man also dieses Gedicht doch so verstehen, daß Mörike hier den Jesus-Knaben sich begreifen läßt als den Logos Gottes? Will der Text nicht doch darauf hin-

aus, daß der Knabe Jesus „blitzartig eine Ahnung von seiner Göttlichkeit" gehabt habe, wie Guardini meinte? Das Gedicht selber ist viel komplexer. Ausgesagt wird nicht, daß das Kind der „menschgewordene Logos" sei oder sich „in diesem seinem irdischen Dasein des ungeheuren Einst" erinnere und dann innewerde, daß „‚es' das welterschaffende, das Wort von Anfang an" sei. Weder der Autor noch sein Sprecher-Ich „denken aus der Offenbarung", vielmehr läßt der Autor Mörike seinen Sprecher das Bild eines Dritten ausdeuten, und zwar so, daß es diesem Sprecher-Ich so *vorkommt*, als habe dieses Bild Jesus so dargestellt, daß er sich blitzartig für einen Moment „der Gottheit" erinnert habe. Die Wendung „als wittere ... ein Blitz" darf man denn auch nicht überlesen und bei der Interpretation ignorieren.

Das Gedicht betreibt damit nicht nur von der Bildstrategie her Selbstzurücknahme ins Zart-Zerbrechliche, sondern auch von den sprachlichen Signalen her Selbstaufhebung in die Möglichkeitsform, ins *„als ob"*. Der Sprecher des Gedichtes, der das Farb-Bild erinnert, benutzt denn auch auffällig häufig Sprachfiguren der scheuen Distanz, die nicht das Gewußte, sondern das Rätselhafte um diese Figur des Knaben betonen: Das schöne Kind *scheint* ihm „nicht allzu kindlich"; aus seinen Augen *leuchtet* „stille Feuerkraft"; den Mund des Kindes umfremdet *„unnennbarer* Reiz"; das Meergewächs ist *seltsam* gestaltet; der Knabe, als er das „Meergewächs" betrachtet, ist *gleichsam* betroffen. Alles Signale der Selbstzurücknahme des Geschauten ins Rätselhafte, Geheimnisvolle, Nichtsagbare, Unauslotbare. Als er sich in einer ähnlichen Urlandschaft bewegt, kommt ihm eine doppelte Erinnerung: an das gemalte Bild und an den Satz aus dem Logos-Hymnus des Johannes-Evangeliums. Beides wird in der Erinnerung verschmolzen, beides deutet sich gegenseitig.

Aber gerade die zentrale Aussage erfolgt mit der einschränkenden Klausel des „als ob": „Als wittere durch die überwölkte Stirn ein Blitz der Gottheit, ein Erinnern". Alles verbleibt somit in der Perspektive des Sprecher-Ich. Alles Folgende hängt von seiner Deutung ab. Nichts erfahren wir über Jesu Bewußtsein, im Gegenteil. Wir erfahren nur, was der Sprecher des Gedichtes im Bild des Malers zu erkennen *glaubt*. Das Bild erinnernd, kommt es ihm so vor, als sei mit diesem Knaben etwas Besonders verbunden. So wie der Jesus-Knabe selber sich ja auch nur blitzartig zu erinnern *scheint*, nur für einen Moment seine „Gottheit" zu *ahnen* glaubt. Dann ist alles schon wieder versunken. Der Knabe, so heißt es ausdrücklich, weiß ebenfalls nichts von seinem Geheimnis. Er hat gerade kein „Gottesbewußtsein". Mit *Lächeln*, erfahren wir, zeigt er *unwissend* „sein eigen Werk".

Deutlicher kann man das Nachdenken über das christliche Paradox: „Jesus ist der menschgewordene Logos Gottes" nicht zurücknehmen in die Möglichkeitsform, in das als ob, in das Aufblitzen und Ahnen. Nicht aus Skeptizismus, sondern aus Scheu vor der Ungeheuerlichkeit der Aussage. Das Lächeln des Knaben ist auch das Lächeln des Sprecher-Ichs, ja auch das Lächeln des Autors. Das gesamte Gedicht ist ein Lächeln. Lächelnd signalisiert es in der für Christen schwierigsten aller schwie-

rigen theologischen Fragen (Jesu Menschheit und Gottheit) Selbstzurücknahme in die Möglichkeitsform, Selbstzurücknahme also in das (noch unbegriffene und unversprachlichte) Geheimnis Jesu Christi.

Pfarrer und Poet – die unaufgelöste Spannung

Die drei exemplarischen Probebohrungen mögen hier genügen. Sie führen in der Sache zum selben Ergebnis. So wie Mörike für die Gottesfrage nicht nach hinten in die Barockzeit hinein zu interpretieren ist, so wenig in Sachen Christologie. Unter den Bedingungen der Moderne, den Bedingungen von Aufklärung und Religionskritik, gibt es für ihn keine ungebrochene religiöse Selbstgewißheit mehr, weder in Sachen Christus noch in Sachen Gott.

Gerade die Ungeheuerlichkeit des christlichen Bekenntnisses („Alles ist durch das Wort geworden ... und das Wort ist Fleisch geworden"; Joh 1, 3.14) zwingt einen Mann von der komplexen Sprachsensibilität und künstlerischen Gewissenhaftigkeit eines Mörike zur Selbstzurücknahme, zum lächelnden Eingestehen des Nichtwissens. Aber nicht um der Skepsis willen, sondern um das Risiko des Glaubens neu erahnen zu lassen. Wer ein Gedicht wie „Göttliche Reminiszenz" gelesen hat, soll sich nicht bestätigt fühlen im dogmatisch Abgesicherten, sondern wieder neu eine Ahnung erhalten von der Unbegreiflichkeit des Geheimnisses Christi. Das hat mit „freischwebender Religiosität" nichts, mit tiefem „Ernst", ja mit Respekt vor dem Geheimnis Christi alles zu tun. Der „Ernstfall" der Kunst ist die Durchbrechung von religiösem Sicherheitsdenken. Mörikes Gedicht gibt den christologischen Aussagen des Prologs zum Johannes-Evangelium den Charakter des Riskanten wieder. Im Wissen: Zwischen dem Zitat aus dem Johannesevangelium und dem Jahr 1845 liegen Welten, liegen Brüche, Abgründe. Das Gedicht ist eine scheue Wiederaufnahme dieses Satzes, zitathaft erinnert, der aber durch das Gedicht wie durch ein Prisma gebrochen wird, gebrochen werden *muß*.

Ähnlich ist es bei den Gedichten „Gebet" und „Zum neuen Jahr". Auch sie sind nicht nach rückwärts zu deuten, sondern nach vorn: die Moderne vorwegnehmend. Gottesverdunklung blitzt auf, genauso wie die Öffnung in andere kulturelle und religiöse Sphären, wie sie für das 20. Jahrhundert charakteristisch werden sollten. Eine Gottesverzweiflung verschafft sich Ausdruck, für deren Artikulation aber im 20. Jahrhundert nicht mehr die Rolle einer „Wahnsinnigen" erfunden werden muß, die sich vielmehr in hellsichtiger Klarheit – unter Aufnahme biblischer Klage- und Anklagetraditionen – ins Wort zu bringen weiß. Der Wahnsinn des 20. Jahrhunderts hat insbesondere die Dichter gezwungen zu einer luziden, kritischen Auseinandersetzung mit Gott[18]. Diese kritische Auseinandersetzung wird so lang weitergehen, wie es Menschen gibt, die mit Gott noch nicht fertig sind, und wie es einen Gott gibt, der mit den Menschen noch nicht fertig ist.

ANMERKUNGEN

[1] E. Mörike, An einen Wintermorgen, vor Sonnenaufgang, in: Sämtliche Werke, hg. v. H. G. Göpfert (München 1964) 9 (künftig abgekürzt mit SW u. Seitenangabe).

[2] So noch E. G. Rüsch, in: Theologische Zeitschrift 2 (1955) 222f. Eine ähnliche Auffassung wurde in einem Artikel der „Süddeutschen Zeitung" zu Mörikes 50. Todestag (1925) vertreten: „In solchen innigen Versen ist ... etwas Brucknerisches. Nichts Faustisch-Drängendes, Zweifelndes ist in diesen Gedichten, sie sind vollkommener Ausdruck des Glaubens an die Ewigkeit ...": zit. nach S. S. Prawer, Mörike u. seine Leser (Stuttgart 1960) 81. Zu einem heutigen Mörike-Bild mit gutem Überblick über die Forschung vgl. M. Mayer, Eduard Mörike (Stuttgart 1998). Hilfreich auch zur Deutung von Schlüsselgedichten Mörikes: Gedichte von Eduard Mörike, hg. v. M. Mayer (Stuttgart 1999), hier unter theologischem Gesichtspunkt vor allem wichtig die Interpretation des Gedichtes „Auf eine Christblume" durch D. Borchmeyer. Hilfreich auch die neuesten Biographien: V. Beci, Eduard Mörike. Die gestörte Idylle. Biographie (Düsseldorf 2004); U. Quak, Reines Gold der Phantasie. Eduard Mörike. Eine Biographie (Berlin 2004); R. Strunk, Eduard Mörike. Pfarrer und Poet (Stuttgart 2004).

[3] H. Braun u.a., Zu Cleversulzbach im Unterland. Eduard Mörikes Zeit in Cleversulzbach 1834–1843 (Stuttgart 2004) 14. Das Zitat bezieht sich bezeichnenderweise auf Mörikes Gedicht „Gebet".

[4] Mörike (A. 1) SW 127.

[5] Daß mit „Mittelmaß" weder bourgeoise Mittelmäßigkeit noch biblische Bescheidenheit gemeint ist im Sinn von Spr 30, 8 („Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich aber mein bescheiden Teil Speise dahinnehmen"), hat gezeigt: G. Rückert, Mörike u. Horaz (Nürnberg 1970) 191f. Mörikes „Gebet" ist in der Tat weniger biblisch fundiert und in diesem Sinn auch nicht christlich: „In der Bitte um die rechte Mitte zwischen den Extremen geht es vielmehr zurück auf antikes Gedankengut, letztlich auf Aristoteles und die von ihm entwickelte Philosophie des Maßes, in der die wahre Tugend als richtige Mitte (mesótes) zwischen Zuviel und Zuwenig beschrieben ist" (192).

[6] E. Mörike, Maler Nolten. Novelle in zwei Teilen, in: ders. (A. 1) SW 786.

[7] Mayer (A. 2) 65f.

[8] Für die Verse der „ersten Strophe" gibt es eine doppelte Überlieferung: zum einen in einer undatierten Handschrift (Schiller-Nationalmuseum Nr. 49 770, hinteres Vorsatzblatt von der „Neuen Rothenburgischen Seelen-Harfe", 1776), was kaum Rückschlüsse auf das Datum der Entstehung zuläßt; zum andern in einer Sammelhandschrift (Goethe-Schiller-Archiv I, 1 „Neuere und revidirte ältere Gedichte ...", 1844/45ff., S. 46). Hier stehen die Verse mit dem Titel „Gebet" zum ersten Mal zusammen mit den Versen 5–9. Titel im Inhaltsverzeichnis: „Ein anderes"; im Text auf Rasur geändert in „Deßgleichen", die noch in nur wenig früheren Handschriften allein stehen. In der Handschrift des Goethe-Schiller-Archivs I, 1 scheinen die Verse 1–4, mehr rechts auf der Seite stehend, nachträglich, jedoch vor dem 31.1.1846 (da im Inhaltsverzeichnis nochmals angeführt) eingetragen zu sein, so daß eine nicht viel frühere Entstehung anzunehmen ist. Vgl. dazu H. –H. Krummacher, Mitteilungen zur Chronologie u. Textgeschichte von Mörikes Gedichten, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 6 (1962) 253–310.

[9] Zudem ist die Formel gleichsam verfremdet durch ihre schwierige, nicht ganz eindeutige grammatikalische Struktur. Soll man verstehen: „etwas Liebes oder etwas Leides", wobei das Adjektiv „Leid" substantiviert und in sehr seltener, ungewöhnlicher Weise gebraucht wäre? Oder ist „Leides" aufzufassen als partitiver Genitiv zu dem Substantiv „das Leid", wie etwa in dem veralteten „jemandem Leids antun"? Das wäre noch ungewöhnlicher und darf wohl ausgeschlossen werden; denn damit wäre auch die erwartete Ebenmäßigkeit der beiden Glieder gestört; vgl. dazu Rückert (A. 5) 188–195.

[10] E. Mörike, Zum neuen Jahr, in: ders. (A. 1) SW 117.

[11] Die in diesem Zusammenhang erwähnten konkreten Details verdanken sich weitgehend dem Kommentar zu dieser Stelle in: Mörikes Werke, Bd. 1, hg. v. H. Maynk (Leipzig 1909) 429f.

[12] „Axur. König von Ormus", Oper in vier Akten, komponiert v. A. Salieri. Klavierauszug. Die deutsche Bearbeitung von D. H. Schmieder, Stuttgart, bei G. A. Zumsteeg 1796. Das Exemplar konnte ich im Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Tübingen einsehen. Dankbar bin ich PD Arlinger für wichtige musikwissenschaftliche Hilfestellung.

[13] E. Mörike, Göttliche Reminiszenz, in: ders. (A. 1) SW 164f. Die Datierung richtet sich danach, daß dieses Gedicht sich erstmals in der Beilage zu einem Brief an die Freunde Hartlaub vom 22.8.1845 findet. Vgl. dazu H. U. Simon, Mörike-Chronik (Stuttgart 1981) 162. Eine ausführliche Interpretation von „Göttliche Reminiszenz" mit zahlreichen werkgeschichtlichen Bezügen hat vorgelegt: E. Frey, Poetik des Übergangs. Zu Mörikes Gedicht „Göttliche Reminiszenz" (Tübingen 1977).

[14] Das Gedicht ist im antiken Versmaß, dem Senar, einem sechshebigen, jambischen Maß geschrieben, wie ihn besonders der römische Lyriker Catull benutzte. Motivparallelen gibt es zu Gedichten wie „Dem Herrn Prior der Kartause I" (1846), „Besuch in der Kartause" (1861), aber vor allem zu „Schlafendes Jesuskind" (1862).

[15] R. Guardini, Gegenwart u. Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes (1957), in: ders., Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart u. Geheimnis (Mainz 1992) 151–244, 191.

[16] Ebd. 199.

[17] E. Mörike, Der Petrefaktensammler, in: ders. (A. 1) SW 209f.

[18] Einzelheiten dazu bei: K. –J. Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Gott, Mensch u. Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Düsseldorf 1997).

Umschau

Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe

Karl Osners Einsatz für die Armen

Die Verdienste des Juristen Karl Osner (geb. 1927) zu würdigen, heißt auch in besonderer Weise die Menschen in den Blick zu nehmen, die in den Ländern des Südens in lebensbedrohlicher Armut leben. Jahrzehntelang stand der Kampf gegen diese Armut für ihn im Mittelpunkt seines Wirkens. Dafür erhielt er im Januar 2002 die theologische Ehrendoktorwürde der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Es gehört zum Charakter von Karl Osner, seine Person zurückzustellen und sein Anliegen, Selbsthilfe für die Armen zu ermöglichen und entsprechende strukturelle Rahmenbedingungen zu schaffen, als sachliches und überparteiliches Anliegen in den Vordergrund zu rücken. Insofern spiegeln sich in seinem persönlichen Einsatz wesentliche Merkmale und die Entwicklung staatlicher und kirchlicher Armutsbekämpfung in den vergangenen Jahrzehnten. Osners Lebenswerk läßt sich vor allem durch drei Momente skizzieren: sein im christlichen Glauben begründetes Engagement in der katholischen Kirche für arme Menschen, sein daraus erwachsenes Anliegen, armen Menschen breite Unterstützung durch die staatliche Förderung Deutschlands zukommen zu lassen und die Sensibilisierung für die Anliegen armer Menschen durch die Exposure- und Dialogprogramme, die im Kontext der Deutschen Kommission Justitia et Pax entwickelt wurden.

Soziales Engagement, das immer auch eine Hilfe für die Armen impliziert, hat in der katholischen Kirche eine lange Tradition. Bereits aus den ersten christlichen Gemeinden, die in der Zeit vor Konstantin dem Großen verfolgt und unterdrückt wurden, sind uns Berichte über das gegenseitige Helfen und über soziales Engagement überliefert. Doch Armenhilfe und Sozialengagement unterliegen zeitlichen Wandlungen und gesellschaftlichen Strömungen. Gerade in den modernen Gesellschaften von heute stellen sich erneut die Fragen: Welcher Mensch ist arm oder bedarf der Hilfe? Wo fängt Armut an, wo hört sie auf? Was ist unter Armutsbekämpfung konkret zu verstehen?

Der technische Fortschritt des 19. und 20. Jahrhunderts hat einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, daß sich die Grenzen von Armut heute verschoben haben. Galt zu Anfang des 20. Jahrhunderts ein Radio als Luxusgut, so finden sich Radios heute auch in afrikanischen Slums und lateinamerikanischen Favelas – und doch sind die Menschen dort weiterhin arm. Die Weltentwicklungsberichte der Weltbank und die Berichte über menschliche Entwicklung des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen dokumentieren eindrucksvoll, daß die begriffliche Bestimmung von Armut einem Wandel unterliegt, zugleich aber Armut als gesellschaftliches Phänomen an politischem Konfliktstoff zugenommen hat.

Die katholische Kirche in Deutschland steht bei der Armutsbekämpfung in einer besonderen Verantwortung, da die katholische Soziallehre die Gedanken der Solidarität und Subsidarität in den Vordergrund stellt, woraus sich für das wirtschaftlich erstarkende Deutschland neue gesellschaftliche Verpflichtungen ergaben. Seit der Mitte der 50er Jahre ging es der Mehrzahl der Deutschen wieder besser; die materiellen Folgen des Zweiten Weltkrieges waren weitgehend überwunden und die Lebensgrundlagen gesichert: Hunger, Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit waren Ende der 50er Jahre kein wirkliches gesellschaftliches Problem mehr. Auch die christlichen Kirchen partizipierten am Wohlstand in Deutschland. Aufgrund dieses neuen Wohlstands weitete sich der Blick auf andere Menschen und Staaten in Not, vor allem auf die noch jungen und sich entwickelnden Staaten Afrikas, aber auch auf Lateinamerika und Asien.

Vor dem Hintergrund dieser Außenorientierung rief Kardinal Josef Frings, der Erzbischof von Köln, 1958 „zu den Werken der Barmherzigkeit" angesichts der Not in der Welt auf, zu einem

„Abenteuer im Heiligen Geist". Frings setzte sich für ein kirchliches Engagement gegen Hunger und Krankheit in der Welt ein und initiierte so die Gründung des bischöflichen Hilfswerks Misereor. Dessen Arbeit sollte hinausreichen über die traditionell verstandenen Werke der Barmherzigkeit, der Armenpflege, der Blindenheime und vor allem der bloßen Verteilung von Nahrungsmitteln, Kleidung und Medikamenten, die bislang vor allem durch die Caritas in Deutschland administrativ umgesetzt wurden. Diese Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt implizierte zugleich ein Werk der religiösen Erneuerungs- und Bußbewegung in Deutschland.

Karl Osner war bereits bei den ersten Tätigkeiten von Misereor dabei. In der Aufbauphase – vom April 1959 bis Juli 1962 – war er als Abteilungsleiter zuständig für die Abteilung Personalfragen und juristische Angelegenheiten. Später wurde Osner Leiter der Abteilung „Asien", baute die erste Partnerorganisation von Misereor in Indien auf und führte Projektuntersuchungen in Kamerun, Westafrika, Israel, Indonesien, Hongkong und Taiwan durch. Misereor förderte mit maßgeblicher Unterstützung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) katholische Einrichtungen in Entwicklungsländern in verschiedenen Sektoren, vor allem bei Bildung, Gesundheit, Soziales und Menschenrechte.

Zudem war Osner von 1959 bis 1962 Gründungsgeschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH) in Köln. Die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe entsendet für katholische Einrichtungen und Verbände in Deutschland Fachpersonal in Entwicklungsländer. Das Profil der benötigten Entwicklungshelfer hat sich zwar gewandelt; gebraucht werden aber immer noch engagierte und qualifizierte Personen, die als Brückenbauer und Transmissionsriemen in der weltkirchlichen Zusammenarbeit die kirchlichen Südpartner in der Qualifizierung ihrer Entwicklungsbemühungen vornehmlich beratend unterstützen.

Über 30 Jahre lang wirkte Karl Osner im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung – zuletzt als Unterabteilungsleiter. Dort setzte er vor allem ein staatlich finanziertes Programm zur Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern durch, welches bis heute besteht. Auf sein Betreiben hin wurde 1983 die Bildung einer entwicklungspolitischen Arbeitseinheit „Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe" im Rang einer Unterabteilung geschaffen, die in drei Arbeitsphasen tätig wurde: von Oktober 1983 bis Juni 1984, von Oktober 1984 bis April 1986 und von Mai bis April 1989. In der ersten Arbeitsphase kam es zur Untersuchung von 28 Selbsthilfeprojekten überwiegend vor Ort, sowie zur Erarbeitung und Analyse der Fallbeispiele, bei denen das Selbsthilfepotential der Armen festgestellt werden sollte. Es zeigte sich, daß die Armen in den Entwicklungsländern über ein breites Band von Selbsthilfeformen verfügen, welches von beträchtlichen Spar- und Arbeitsleistungen bis über neue Formen informeller Gruppenhaftung sowie der Organisierung reicht.

Das Ergebnis der zweiten Arbeitsphase bestand in der Entwicklung von Handlungsprinzipien einer partizipativen Armutsbekämpfung in der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit. Zielgruppe entwicklungspolitischer Maßnahmen sollten arme Menschen sein, die sich in Selbsthilfeorganisationen zusammenschlossen, um die ihnen zustehenden Ansprüche gegenüber Staat und Gesellschaft durchzusetzen. Als eine weitere Zielgruppe kristallisierten sich staatliche Stellen in Entwicklungsländern heraus, die über die Dienstleistungen und die politische Macht verfügen, gesellschaftliche Freiräume für die Selbstorganisation der Bevölkerung zuzulassen oder zu beschneiden. Insoweit wurde die Förderung der Selbsthilfe zu einem wichtigen Thema bilateraler staatlicher Entwicklungszusammenarbeit zwischen Industrie- und Entwicklungsländern.

In einer dritten Arbeitsphase wurde ein sektorübergreifendes Konzept des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung „Armutsbekämpfung durch Hilfe zur Selbsthilfe" erarbeitet. Dieses Papier orientiert sich an den Ergebnissen der öffentlichen Anhörung des Ausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit zum Thema „Armutsbekämpfung durch Selbsthilfe" vom 20. Juni 1988, die zum Beschluß des Deutschen Bundestags vom 10. Mai 1990 zur „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe" geführt haben. Damit wurde Armutsbekämpfung als entwicklungspoli-

tisches Ziel Deutschlands festgeschrieben. Infolge dieser Entscheidung werden nunmehr Berichte „Armutsbekämpfung als Selbsthilfe" der Bundesregierung an den Bundestag formuliert, durch die der beteiligungsorientierten Armutsbekämpfung eine stärkere Geltung in der deutschen Öffentlichkeit verschafft wird.

Während andere mit 65 Lebensjahren ihren Ruhestand genießen, war Karl Osner noch zehn Jahre lang – von 1992 bis Dezember 2001 – Geschäftsführer der Gesellschaft zur Förderung des Nord-Süd-Dialoges e.V., seit 2003 umbenannt in Exposure- und Dialogprogramme (EDP) e.V. Heute ist Osner Mitglied des Vorstandes und Vorsitzender des Fachbeirats. Der gemeinnützige, eingetragene Verein hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Beseitigung der Armut in den Ländern des Südens und der Ausgrenzung im Norden zu fördern und zur Wahrung nachhaltiger Lebensgrundlagen beizutragen. Er engagiert sich in seinen Exposure- und Dialogprogrammen, die aus der Arbeit der Deutschen Kommission Justitia et Pax erwachsen sind und seit 1985 durchgeführt werden, vor allem dafür, auf die Probleme und Bedürfnisse armer Menschen in Entwicklungsländern aufmerksam zu machen. Das Exposure-Programm steht im Zusammenhang mit einer stärkeren Ausrichtung der Entwicklungszusammenarbeit auf selbsthilfeorientierte Armutsbekämpfung. Finanziert werden die Exposure- und Dialogprogramme durch Einnahmen aus Aufträgen und Teilnehmerbeiträgen, aus Projektmitteln der Deutschen Kommission Justitia et Pax, von Hilfswerken der katholischen Kirche und durch Spenden. Das Exposure-Programm wendet sich an Persönlichkeiten aus den Bereichen der Entwicklungszusammenarbeit, aus Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Wissenschaft, Bildung und Medien, die auf diesem Gebiet selbst aktiv werden möchten. Bis August 2001 haben rund 800 Personen aus dem Norden an einer Projektmaßnahme teilgenommen.

Exposure-Programme enstanden unter diesem Namen in der nachkonziliaren katholischen Kirche von Asien: Bischöfe, die meist aus Mittel- und Oberschichten stammten, lebten mehrere Wochen oder Monate lang unter den Armen. Daraus entwickelte sich eine Methode des „Sich-Aussetzens" (Exposure). Sie war auf die Umsetzung der 1968 auf der Zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín beschlossenen „Option für die Armen" ausgerichtet. Vorsitzender der Exposure- und Dialogprogramme e.V. ist Leo Schwarz, Weihbischof von Trier; im Vorstand sind Vertreter kirchlicher Werke. Vorsitzender des Kuratoriums ist der Ministerpräsident von Baden-Württemberg Erwin Teufel; weitere Mitglieder sind Bundestagspräsident Wolfgang Thierse sowie Vertreter der Arbeitgeberverbände und der Gewerkschaften (Hans-Eberhard Schleyer und Berthold Huber). In der Geschäftsführung der Exposure- und Dialogprogramme e.V. wirken Gertrud Casel und Elke Löbel zusammen; Gertrud Casel ist zugleich Geschäftsführerin der Deutschen Kommission Justitia et Pax.

Karl Osner hat sowohl im Rahmen der Exposure- und Dialogprogramme als auch in der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit vor allem das Bewußtsein für die Armutsbekämpfung gestärkt. Ein Instrument der Armutsbekämpfung bildet die Vergabe sogenannter Mikrokredite (Kleinkredite) an arme Menschen. Als ein exemplarisches Projekt kann hier die Förderung von armen Frauen in Indien durch „SEWA" (Self Employed Women's Association – Vereinigung der Frauen im informellen Sektor), 1972 von Ela Bhatt gegründet, angeführt werden. Arme Menschen, die oft über keine Sicherheiten verfügen, aber eine gute Geschäftsidee haben, können durch SEWA einen Kleinkredit bekommen. Oft handelt es sich hierbei um Summen von 20 bis 100 Euro. Das Problem vieler Banken in Asien besteht darin, daß so kleine Kreditsummen nicht zur Verfügung gestellt werden, weil sie einen zu hohen Verwaltungsaufwand und ein recht hohes Kreditrisiko in sich tragen. Zudem werden Frauen in einer noch immer stark von Männern dominierten Lebens- und Geschäftswelt nicht als „Geschäftspartner" angesehen. Doch es zeigte sich in der Praxis, daß Frauen eine hohe Zuverlässigkeit in der Rückzahlung ihrer Kleinkredite aufweisen. Ähnliches gilt für die Grameen Bank, die von Muhammad Yunus in Bangladesh gegründet wurde. Die Grameen Bank gilt weltweit als einer der Vorreiter auf dem Gebiet der Mikrokredite. Yunus veröffentlichte 1997 in Paris sein Buch „Eine Bank für die Armen", in der Konzept und Arbeit der Grameen Bank dargestellt und analysiert werden.

Andreas M. Rauch

BESPRECHUNGEN

Biographien

MÜNSTER, Arno: *Ernst Bloch.* Eine politische Biographie. Berlin: Philo 2004. 442 S. Gb. 29,90.

Das Denken Ernst Blochs stellt für den Autor „einen bedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte der zeitgenössischen deutschen Philosophie" (425) dar. Entstanden ist es zu einer Zeit, „als sich das europäische Denken durch den Ersten Weltkrieg in einer großen Sinnkrise befand" (ebd.). Damals – so beschreibt Münster die geistige Situation – war der Neukantianismus an deutschen Universitäten die tonangebende Philosophie, „die Lebensphilosophien Nietzsches und Bergsons erlebten ihren Durchbruch, die expressionistische Revolte erschien auf der Bildfläche und der Marxismus drang vorwärts" (ebd.).

In letzterem sah Bloch die Antwort auf die Fragen der Zeit. Allerdings vertrat er mit seinem radikal auf die Antizipation utopischer Auszugsgestalten des Bewußtseins ausgerichteten Denken durchaus eine eigenständige Spielart des Marxismus. Münster, der aus seinen Sympathien für das Blochsche Denken kein Hehl macht, spricht gar von einer „einzigartigen Richtung" (426) des Marxismus, die Blochs Denken verkörpere. Denn im Kontext der neomarxistischen Bestrebungen des 20. Jahrhunderts zeichne sich dieses, „verglichen mit dem freudianischen Marxismus der ‚Frankfurter Schule' und dem italienischen Marxismus in der Linie Gramscis, durch seinen Materialreichtum aus" und könne zugleich „durchaus auch den Status einer originären, im Prisma der Utopien sich brechenden Spielart der ‚kritischen Theorie der Gesellschaft' für sich in Anspruch nehmen" (ebd.).

Münster kommt freilich nicht um die Feststellung herum, daß es um Blochs Denken nach dem vergleichsweise großen Echo, das dieses in den 70er und 80er Jahren gefunden hatte, in den 90er Jahren relativ still geworden ist. Er führt das darauf zurück, daß es mit dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus zu einem jähen Ende der auch „von Bloch bis zu seinem Lebensende genährten Hoffnung" gekommen sei, „die kommunistisch autoritären Systeme ließen sich in demokratisch-sozialistischer Gestalt erneuern" (ebd.). Während andere Denkströmungen beträchtlich an Boden gewannen – wie etwa die analytische Sprachphilosophie und die phänomenologische Hermeneutik –, wurde das marxistische Denken in Westeuropa zunehmend marginalisiert. Münster spricht gar von einer „plötzlich eingetretenen ‚Sonnenfinsternis' des Marxismus" (ebd.).

Diese in den Augen Münsters bedauerliche Entwicklung war für ihn „ein Anreiz, die etablierte Schulphilosophie mit ihren Scheuklappen zu konfrontieren", indem er das Werk eines Philosophen ins Gedächtnis ruft, das „ähnlich wie die Werke Walter Benjamins, Herbert Marcuses, Adornos und Horkheimers ein antifaschistisches Denken in der Emigration par excellence darstellt" und „viel größere Beachtung verdient hätte" (ebd.), als ihm derzeit zuteil wird.

Zweifellos weiß die vorliegende Biographie wichtige Details zu Blochs bewegter Vita beizusteuern. Münster berichtet ausführlich über Blochs philosophische Anfänge – schon als Gymnasiast suchte er Kontakt mit führenden Philosophen seiner Zeit –, über seine Aktivitäten in den Jahren des europäischen und des amerikanischen Exils, über seine Zeit als Professor in Leipzig, wohin er 1949 mit 64 Jahren berufen wurde, und über seine letzten Lebensjahre in Tübingen.

Verschwiegen wird auch nicht der dunkle Fleck in der Biographie des humanistischen Marxisten Bloch, daß dieser nämlich in den 30er Jahren die Stalinistischen Säuberungen und die Moskauer Schauprozesse verteidigte. Münster gibt wichtige Hinweise zum Verständnis von Blochs umfangreichem philosophischem Werk. Er stellt zurecht als Charakteristikum der Blochschen Philosophie deren militanten Optimismus her-

aus, der mit Fatalismus und Resignation nichts im Sinn hat, und in deutlichem Kontrast steht „zu den eher pessimistisch-apokalyptischen Visionen des melancholischen Marxismus eines Walter Benjamin und zum ‚Zivilisationspessimismus' des späten Horkheimer und Adorno" (182).

Ferner weist Münster auf das Paradoxon hin, daß Bloch „als materialistischer, marxistischer und bekennend atheistischer Philosoph" keine Probleme damit hatte, „für die Befreiungstheologie zu plädieren" (340). Er erinnert an die positive Resonanz, die Blochs Denken bei wichtigen Vertretern der Befreiungstheologie gefunden hat. Faktisch führte Bloch, wie Münster betont, in Sachen Religion einen Zweifrontenkrieg: „einerseits gegen die theokratisch-orthodoxe Religionsauffassung und -praxis, die den Menschen seiner Autonomie beraubt und ihm in autoritärer Weise moralisch-religiöse Regeln, Normen und Verhaltensweisen aufzwingt" und „andererseits gegen die allzu einfache, freidenkerische Verbannung und Verachtung alles Religiösen durch einen dogmatischen atheistischen Vulgärmaterialismus und Vulgärmarxismus, der nicht in der Lage ist, die ‚atheistischen' und revolutionären Elemente in ganz bestimmten Manifestationen des religiösen Bewußtseins zu erkennen" (ebd.).

Wenn Münster sein Opus mit dem Hinweis beschließt, dieses solle Blochs Denken „zugleich ehren und rekonstruieren" (430), so dürfte ihm beides durchaus gelungen sein. Die Grenzen seiner affirmativen Darstellung von Blochs Denken liegen darin, daß er nicht auf die Anfragen eingeht, die sich gegen Blochs Konzept eines „spekulativen Materialismus" (390) von Seiten heutiger theoretischer Philosophie ergeben, und den Eindruck erweckt, ein solches Konzept sei in sich plausibel, so daß es sich erübrige, es zu hinterfragen.

Hans Ludwig Ollig SJ

JONAS, Hans: *Erinnerungen.* Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von Rachel Salamander. Geleitwort von Lore Jonas. Hg. u. mit einem Nachwort versehen v. Christian WIESE. Frankfurt: Insel 2003. 503 S. mit 35 Abb. Gb. 24,50.

Über das Werden dieses lesenswerten, bewegenden Buchs, das ein 90 Jahre währendes Leben von großer Eindrücklichkeit und Authentizität schildert (1903–1993), gibt Rachel Salamander, die Gründerin der Münchener (und Berliner) Literaturhandlung, in ihrem Vorwort Auskunft. Seit Februar 1983 sind sie und ihr Mann, Stephan Sattler, mit Hans Jonas und dessen Frau Lore bekannt. Die zwischen Salamander und Sattler und den „Jonassen" bald entstehende und über den Tod von Jonas hinaus währende Freundschaft und die gleiche intellektuelle Wellenlänge sind der menschlich liebenswürdige Rahmen für das freie Erzählen des emeritierten Philosophieprofessors.

Dem einleitenden Esssay Salamanders ist die Faszination abzuspüren, die das lebendige, völlig unprätentiöse, aufrichtige, Glück und Leid, aber auch Krisen und Konflikte nicht aussparende Erzählen eines Mannes, der von sich sagte, er sei „zusammen Philosoph und Jude", ausübt. Durch immer neue Fragen der „jungen Generation" wurde Jonas zum Erzählen inspiriert. So entstanden seit dem Sommer 1983, also während des letzten Lebensjahrzehnts von Jonas, 33 voll besprochene Tonbänder. Sie halten die Erinnerung an ein Leben fest, das durch die nazideutsche Diktatur verstört und zu nicht vorgesehenen Volten gezwungen wurde. Sie schildern einen Menschen, dem viel zugemutet wurde, dessen Leiderfahrung ihn jedoch nicht von dem Urteil hat abbringen können: „Aber die Welt ist für mich niemals ein feindlicher Ort gewesen." Aus den Tondokumenten „ein Buch in der Sprache Hans Jonas' zu machen, wäre nicht möglich gewesen ohne seine druckreife Rede" – so Salamander.

Die Erzählung von Hans Jonas hat der Herausgeber Christian Wiese in zwei große Teile gegliedert. Der erste Teil erzählt unter dem Titel „Erlebnisse und Begegnungen" von der Kindheit und Jugend in Mönchengladbach (1903–1921), der Studienzeit in Freiburg, Berlin und Marburg (1921–1928), der Vorbereitung auf eine Professur in Philosophie in Deutschland (1928–1933), der Emigration angesichts des antijüdischen Boykotts im April 1933 nach London und dann nach Palästina, dem Eintritt in die

britische Armee (1935–1945), von der Rückkehr nach Deutschland 1945 und dem Leben und akademischen Wirken an der Hebräischen Universität Jerusalem (1945–1950), schließlich der Übersiedlung – nach Kanada zunächst, dann in die USA (1950–1955). An der New School for Social Research in New York erhält Jonas eine Professur für Philosophie und kann dort über 20 Jahre als akademischer Lehrer wirken (1955–1976).

Der zweite Teil steht unter der Überschrift „Philosophie und Geschichte". Er enthält die Kapitel „Abschied von Heidegger", „Wert und Würde des Lebens: Philosophie des Organischen und Ethik der Verantwortung" und „All dies ist Gestammel: Auschwitz und Gottes Ohnmacht". Die Mitteilung von Lehrbriefen an seine Frau Lore führt noch einmal zurück in die Zeit des Militärdienstes in der britischen Armee (Januar 1944 bis Januar 1945). All das ist ungemein lebendig und plastisch erzählt. Jonas ist ein zur Freundschaft begabter Mensch gewesen. So sind die Schilderungen der Begegnungen mit den Freundinnen Hannah Arendt und Gertrud Fischer, den Freunden Günter Stern (Anders), Gershom Scholem, die des Pilegesch-Kreises in Jerusalem besonders eindrucksvoll.

Die Darstellung hat der Herausgeber durch einen reichen Anmerkungsapparat kommentiert. Personen und Werke, auf die Jonas sich in seiner Erzählung bezieht, werden dokumentiert. Das Nachwort zeichnet seinen denkerischen Weg nach. Er führt von dem „Gesellenstück" über die Gnosis (1930, 1934) zu dem Buch „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation" (1979). Dieses Buch, in den USA seit langer Zeit wieder von vornherein in deutscher Sprache geschrieben, machte Jonas auch einer breiten Öffentlichkeit bekannt.

Die Lektüre dieses Erinnerungsbuchs ist nicht nur für jeden Gebildeten eine große Bereicherung. Das Buch ist auch für den Philosophen vom Fach durch den Anmerkungsapparat und die Bibliographie außerordentlich wertvoll. Letztere enthält die Werke von Jonas und eine solide Auswahl von Sekundärliteratur. Ein Personenregister beschließt den Band. Der Bildteil mit 35 Photographien läßt Personen lebendig werden, mit denen Jonas in menschlichem und wissenschaftlichem Austausch stand.

Die Icherzählung von Jonas endet mit dem „Gestammel" über Gott nach der Erfahrung des millionenfachen Mordes an den Juden. 1984 hatte er in Tübingen die viel beachtete, weil ein öffentliches Bekenntnis darstellende Rede zum Thema „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme" gehalten. Diesem sehr persönlichen Kapitel entspricht das Geleitwort, das Lore Jonas zu den Erinnerungen ihres Mannes geschrieben hat. Beide Passagen sind nochmals eindrucksvoll – in einem im Ganzen großartigen und bewegenden Buch.

Hans-Winfried Jüngling SJ

KIJOWSKA, Marta: *Der letzte Gerechte.* Andrzej Szczypiorski. Eine Biographie. Berlin: Aufbau 2003. 397 S. Gb. 20,–.

Die Grausamkeit der Welt, die Einsamkeit des Menschen, die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten, schlußendlich die unausweichliche Tragödie des menschlichen Endes: Dieses Wissen um die Tragik menschlicher Existenz zeichnet die Denkweise des polnischen Schriftstellers Andrzej Szczypiorski (1928–2000) aus. Das Ringen um die Rettung menschlicher Würde bestimmt sein schriftstellerisches Werk. Wie ein unaufdringlicher roter Faden ziehen sich die Fragen nach dem Geheimnis des Menschen, aber auch nach Gott durch sein ganzes Leben.

Der naive Glaube eines Ministranten zerbrach im Zweiten Weltkrieg unter dem Eindruck der Verhaftung der von ihm bewunderten Kapuzinerpatres und wurde durch Literaturbegeisterung ersetzt. Diese vermochte – im Unterschied zu seinem Glauben – die Realität des Sterbens im Krieg und im KZ zu offenbaren. Doch war es ihr möglich, diese auch zu transformieren?

Das Nachkriegsleben Szczypiorskis legte zuerst von der Tragik eines jungen Menschen Zeugnis ab, der anscheinend keine Illusionen mehr, wohl aber seine kleinen Hoffnungen hatte. Diese dürften etwas mit dem real existierenden Kommunismus zu tun gehabt haben. Er folgte seinen Eltern nicht in die Emigration, sondern blieb im Land und machte dort auch eine be-

scheidene Karriere. In der Zeit des stalinistischen Terrors war er bestrebt, so wenig wie möglich aufzufallen. Gleichzeitig versuchte er aber auch, dem Diktat der offiziellen Kulturpolitik gerecht zu werden. Das kurze Zwischenspiel im diplomatischen Dienst nach 1956 und der kontinuierliche Aufstieg in der kulturpolitischen Szene des kommunistischen Polens zeugten von seiner durchschnittlichen Linientreue. Auch sein späterer Weg in die intellektuelle Opposition hatte nichts mit einer radikalen Umkehr zu tun.

Eines der ersten Sandkörner im Getriebe dürfte der Brief des polnischen Episkopats an die deutschen Mitbrüder am 18. November 1965 gewesen sein. Der Satz: „Wir vergeben und bitten um Vergebung" brachte den Bischöfen in Polen den Vorwurf der Verletzung der polnischen Staatsräson ein und löste zugleich eine Hetzkampagne sondergleichen gegen die Kirche aus. Szczypiorski horchte auf. Für sich wertete er den Brief zwar als Frucht des tiefen Glaubens an das Evangelium, und er betrachtete die gesellschaftliche Reaktion als ein „erstes Alarmzeichen". Doch vermochte er sich nicht auf die Seite der Opposition zu schlagen. War seine Position zu privilegiert? Oder war der weltanschauliche Halt noch zu schwach? Erst im Kontext der Ereignisse von 1968, als er bei einer Lesung in der Provinz direkt provoziert wurde, daraufhin die „Selbstbeherrschung verlor", ein verbandsinternes Verfahren über sich ergehen lassen mußte und auf der Liste der verpönten Autoren landete, verlor er den Glauben an die Reformierbarkeit des kommunistischen Systems.

Im Jahr 1971 besuchte er im Auftrag der führenden regimetreuen Wochenzeitschrift „Polityka" den Krakauer Kardinal Karol Wojtyła. Das ehrliche Gespräch beeindruckte ihn nachhaltig. Doch der Wunsch des Kardinals, den Text nicht zu veröffentlichen, verblüffte ihn. Der Hinweis, daß der Text nach seiner Veröffentlichung ein Eigenleben führen und zu Propagandazwecken mißbraucht werden würde, öffnete ihm die Augen für die Funktionsweise der innenpolitischen Mechanismen einer totalitären Kultur. Szczypiorski begann, sich wiederum mit Fragen des Glaubens zu befassen. Er knüpfte Kontakte zu jenen katholischen Zeitschriften und Publizisten, die in der stalinistischen Zeit nicht zu Kompromißhaltungen bereit waren. Im Kontext dieser Wende verabschiedete er sich auch von seiner Illusion über die Bedeutung der Literatur, nämlich daß diese die menschliche Natur verbessern könne. Erst daraufhin vermochte er seine großen Romane zu schreiben. Neben dem Hang zum Moralisieren ist es eben die Sehnsucht nach der Rückgewinnung eines intensiven und aktiven Glaubenslebens, die den reifen Szczypiorski kennzeichnet. „Zum Glauben muß man reif werden. Das geht nicht so leicht", sagte er im hohen Alter.

Mit Liebe zeigt Marta Kijowska in ihrer Biographie den im deutschen Sprachraum gefeierten Schriftsteller in seiner ganzen Widersprüchlichkeit. Sie versucht auch die Gründe zu erklären, warum Szczypiorski in seiner Heimat ein umstrittener Schriftsteller blieb. Der deutschsprachige Leser wird sowohl umfassend über die politischen und literaturwissenschaftlichen Hintergründe als auch über die stereotypen Denkweisen in der polnischen „popular culture" informiert – gerade im Kontext der Fragen des Antisemitismus, des Volkskatholizismus oder auch des polnischen „Bildes von den Deutschen".

Der Titel des Buchs wird aber weder dem Mann noch dem Text gerecht. Szczypiorskis leidenschaftlicher Einsatz für die Zwischentöne der menschlicher Natur, seine Bereitschaft zur Nachsicht, zur Toleranz und zum Vergeben entsprangen eher der Desillusionierung über die erlebte Gegenwart und dem tragischen Lebensgefühl als seiner standhaften Gerechtigkeit – außer man interpretiert diese im lutherischen Kontext. Der Schüler eines evangelischen Gymnasiums hat sich auch am Lebensende von einer Art „Karsamstagstheologie" und dem reformatorischen „solus Christus" (Christus allein) genährt: „Simul iustus et peccator" (Gerecht und Sünder zugleich) als Lösungsansatz für das tragische Lebensgefühl? Ein faszinierendes Buch! *Józef Niewiadomski*

Johnston, David: *Federico García Lorca.* Leben hinter Masken. Biographie. Aus dem Englischen von Alice Jakubeit. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2003. 176 S. Gb. 29,90.

Er gilt nicht nur als der größte spanische Dramatiker und Lyriker des 20. Jahrhunderts, sondern er war auch ein begabter Zeichner und Musiker: Federico García Lorca (1898–1936). „Bluthochzeit" (*Bodas de sangre*) oder „Yerma" stehen weltweit auf den Spielplänen des modernen Theaters. David Johnston, Professor für Hispanic Studies an der Queens University in Belfast, macht in der instruktiven Einleitung (7–22) seiner Biographie „zwei weitgehend unterschiedliche Versionen von Lorcas Leben und Werk aus": „Die erste Version wurzelt in der farbenprächtigen Aura von Volkstümlichkeit und dem Nimbus des Tragischen, die Lorcas Leben umgeben" (7). Der andere Ansatz sei „deutlich wissenschaftlicher, bestrebt, die komplexen Feinheiten von Lorcas Texten herauszuarbeiten, interessiert an theoretisch und thematisch erhellenden Deutungen" (8). Johnston hebt dabei die 1985 erschienene Biographie von Ian Gibson hervor, der „womöglich am meisten dazu beigetragen" habe, „Lorca dem unverdienten Vergessen zu entreißen, das sein Werk sowohl in Spanien als auch international Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts umgab" (9).

„Das zentrale Anliegen" von Johnstons Buch ist es – in Absetzung von bisherigen Versuchen, Lorcas Leben gerecht zu werden –, „aufzuzeigen, in welchem Ausmaß Lorcas Werk zwangsläufig Ausdruck seiner sexuellen Dissidenz ist – am deutlichsten erkennbar vielleicht an seinem Respekt gegenüber kulturellem und sexuellem Anderssein, an der Tatsache, daß er alternative Lebensweisen zelebrierte, als man diesen in Spanien noch zutiefst unnachgiebig gegenüberstand" (10). Damit will Johnston „die Mauer des Schweigens" durchbrechen, „die um Lorcas Homosexualität errichtet wurde – Ergebnis einer expliziten Leugnung oder der abschätzigen Ansicht, seine Sexualität sei nur ein weiterer Farbtupfen in der mit kühnen Pinselstrichen gezeichneten Flamenco-Legende" (11). Auf diesem Hintergrund ist auch der Untertitel „Leben hinter Masken" zu verstehen: Obwohl er verschiedene Homosexuellenzirkel in Granada und Madrid frequentierte, „war Lorca selbst sehr darauf bedacht, möglichst wenige Zeugnisse seiner Intimsphäre zu hinterlassen" (ebd.), und auch seine Freunde, wie etwa Vincente Aleixandre, gingen diskret mit Lorcas sexuellem Nonkonformismus um, der freilich „darunter litt, daß er das Wesen seiner Liebe in der Öffentlichkeit nicht eingestehen durfte" (12). Das hat dazu geführt, daß Lorcas Homosexualität „auf die Liste" von „Nebenumständen verbannt" (10) wurde – was wiederum den andalusischen Romancier Antonio Muñoz Molina betonen ließ, daß „jede Rekonstruktion von Lorcas Leben, die seine Sexualität verdränge oder leugne ..., ihm auch die Realität seines Lebens und Todes (verweigere)" (12).

Dieser Hinweis erfolgte im Sommer 1998, als man des 100. Geburtstages von Lorca gedachte. Damals kam es zu einem „offenen Konflikt" um die „Spannung zwischen den zwei Federicos": „der eine der vollendete Künstler, dessen Werk anscheinend die Realität des Fleischlichen transzendiert, der andere der homosexuelle Märtyrer" (19). Seinem literarischen Ansehen sei am meisten geholfen, wenn man die „nebensächlichen Themen Andalusien, Politik und Homosexualität zu Gunsten einer gründlichen Prüfung seiner eigentlichen Ideen und Schriften außer acht lasse", wird Lorcas Neffe und Direktor der Lorca-Stiftung, Fernández Montesino, zitiert; genauso wie der letzte spanische Nobelpreisträger José Cela „seine beharrliche Abneigung gegenüber Gruppen schwuler Männer bei den Feierlichkeiten zum Ausdruck brachte" (19). Diesem hielt daraufhin der homosexuelle katalanische Romancier Terenci Moix seine „fragwürdige Vergangenheit" unter dem Franco-Regime vor, dem sich Cela „als Spitzel und Zensor angetragen" hatte, „und stellte so einen klaren Zusammenhang her zwischen unversöhnlicher Homophobie und dem traditionellen Spanien" (20).

Die hier kurz skizzierte heftige Kontroverse bildet den Hintergrund für die einfühlsam recherchierte Biographie, in der Johnston eindeutig den „Standpunkt" vertritt, „daß Lorcas Sexualität und vor allem die heikle Situation des Homosexuellen in einer Gesellschaft, die der Welt das Wort *macho* vermacht hat, einen Schlüssel zum Verständnis des ganz eigenen Lebensgefühls darstellt, das sein Werk erfüllt" (21f.). Diese Überzeugung trägt Johnstons Biographie, die vier Abschnitte aufweist: „Der Fall aus dem

Gnadenstand" (23–58), „Die Sphäre des Gesetzes" (59–104), „Begehren und Konversion" (105–152) sowie „Tod in Granada" (153–157). Ein ausführliches Literaturverzeichnis und das Personenregister beschließen den Band, dessen englische Originalfassung 1998 erschienen ist.

Ausführlich zur Sprache kommt die Entwicklung Lorcas mit ihren Höhen und Tiefen: künstlerische wie persönliche Erfolge und Krisen, die Beziehungen zu Luis Buñuel, Salvador Dalí oder zu Angel del Río und das Jahr in New York 1929/30 („menschliches und spirituelles Ödland", 112). Sehr angenehm ist, daß Johnston Lorca mit Gedichten selbst ausführlich zu Wort kommen läßt, wobei manche Chiffren und Andeutungen wohl nur in der Originalsprache richtig verständlich sein können; manches wird in den Anmerkungen erklärt.

Im Juli 1936 brach der Bürgerkrieg offen aus. Entgegen dem Rat von Freunden reiste Lorca, der „den Heimkehrinstinkt" (155) in Dramen wie „Bluthochzeit" verarbeitet hatte, in seine Heimatstadt Granada. Am 16. August wurde er in der aufgeheizten Stimmung von fanatischen Nationalisten auf ihrem moralischen Feldzug gefangengenommen, durch ein illegales Gerichtsverfahren geschleust und am 18. August „von einem militärischen Exekutionskommando ... erschossen" (154).

Johnstons biographische Bilanz: „Vielleicht ist es dies, was wir letztlich aus Lorcas Werk mitnehmen: ein Gefühl der Verpflichtung, das Unausgesprochene auszusprechen, dem Ausdruck zu verleihen, was nur halb erkannt oder unterdrückt unter der Oberfläche unseres sozialisierten Ichs lauert" (157). In diesem Sinn könnte sich eine umstrittene Aussage des damaligen konservativen Premierministers José María Aznar an Lorcas 100. Geburtstag bewahrheiten: „Heute sind wir alle Federicos" (20). *Andreas R. Batlogg SJ*

MUNDAKEL, Thomas T.: *Der Engel der Armen.* Mutter Teresa. Die Biographie. München: Pattloch 2003. 208 S. Gb. 14,90.

Dieses Buch ist eine Heiligengeschichte. Sein Vorzug: Die Wiedergabe vieler Äußerungen, Briefe, Gebete Mutter Teresas konfrontiert mit der Totalität ihres Glaubens, und die Berichte über ihre allen Schmutz, allen Ekel überwindende, zupackende Liebe zu den Ärmsten der Armen belegen, daß Glaubenstotalität und Hingabe zusammenhängen. Und ein Zweites: Wir treffen auf zahlreiche Berichte von „funktionierenden" Gebetserhörungen – eine Glaubenswelt, die mich 1980 bei einer Begegnung mit Mutter Teresa wie auch jetzt bei der Lektüre dieses Buchs bewegt.

Ich will dies mit meiner Kritik an dieser Biographie und mit meinem Verständnis für sie verbinden: Für Mutter Teresa galt unumstößlich, daß Maria gewußt hat, Mutter Gottes zu sein. Sie vertraut auf Marias helfende Wirkung (fast?) so wie auf den Herrn. Und sie vertraut auf die „materielle" Wirkung des Gebets. In einer notvollen Situation hat sie Maria 85000 Mal, so hat sie gezählt, angerufen – mit Erfolg. Ob es um ein Haus, um Milch für die Kinder, um Reis, um eine Jacke geht, es ist wie ein Modell: intensives Gebet – haargenaue Erfüllung. Diese Spannung einer Nimm-Gib-Frömmigkeit zur totalen Hingabe hätte der Biograph für Leser von heute aufnehmen müssen. Wer stimmt ihrem, von uns heute wohl als „naiv" bewerteten Glauben zu? Aber wer könnte sich der Totalität ihrer Hingabe entziehen? Heilige sind offenbar unbequem und tröstend. Haben solche „Erfüllungen" Zeichencharakter? Thomas T. Mundakel kommentiert: „All diese ... Probleme ... wurden geklärt, aber von niemand Geringerem als ihrem geliebten Herrn Jesus selber." Da begegnet uns eine andere Glaubenskultur, ohne Aufklärung, ohne geschichtskritische Exegese, und aus ihr wächst totale Hingabe – Anlaß zur Meditation.

Die Lebensgeschichte von Mutter Teresa setzt beeindruckend ein mit der „zweiten Bekehrung" Teresas am 10. September 1946 durch die Worte Jesu aus Mt 25, 40: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan, das habt ihr mir getan." Es geht um die Umsetzung dieser Weisung, Jesus unter den Armen zu finden. Ein Kapitel, gut eingeschoben, informiert über das Elternhaus in Skopje, den Weg zu den Lorettoschwestern. Das Wachsen der neuen Gemeinschaft mündet 1950 in der Anerkennung als Kongregation. Jede Schwierigkeit läßt sich durch intensives Gebet überwinden. Sorgfältig

wird dann beschrieben, wie die Schwestern leben. Dicht folgen die Kapitel, die die neue Arbeit mit Babys, mit Leprakranken schildern. Die Bildung der Gesellschaft der Brüder ist eine neue Station. Da Mutter Teresa 1960 die Genehmigung erhält, auch außerhalb von Kalkutta zu arbeiten, weitet sich der Bericht auf viele Länder, auf immer mehr Helfer aus.

Ein persönliches Kapitel bringt familiäre Daten: Mutter Teresa darf ihre sterbenskranke Mutter im albanischen Tirana nur besuchen, wenn sie von dort nicht mehr ausreist – sie verzichtet. Die letzten Kapitel schildern den atemberaubenden Wechsel vom Krankenhaus über willensstark durchgesetzte Reisen in alle Welt, um für Menschen präsent zu sein, und sie münden schließlich in die bewegende Berichterstattung über ihren letzten Tag auf dieser Erde im Jahr 1997.

Die Biographie spannt den Bogen vom kleinen Anfang zum weltweiten Werk, zum Netz der mächtigen Freunde. Es sind bedeutende Regierungschefs, auch Kommunisten, denen Mutter Teresa sagt: „Ich werde das Beten übernehmen, und du mußt den Rest tun." Sie erreicht Unfaßbares. 1948 begann Mutter Teresa im Stadtteil Motijhil von Kalkutta ihr Liebeswerk allein. Die Statistik von 2001 weist aus: Die Kongregation der Missionarinnen der Nächstenliebe hilft in 123 Ländern Kranken, Sterbenden, Armen. Ihr gehören mehr als 3000 Schwestern, über 400 Brüder, 2000 Missionsmitarbeiter, Hunderte medizinischer Mitarbeiter und in 60 Ländern Patres der Kongregation an, die in 169 Ausbildungseinrichtungen, 1369 Kliniken und 755 Konventen leben und arbeiten. Bereits 1984 hatten sie vier Millionen Leprakranke in ihren mobilen Stationen behandelt, sorgten in 102 Shishu Bhavans für mehr als 6000 Kleinkinder und seit 1985 in „Häusern der Liebe" für viele Aidskranke. Mutter Teresas gnadenlose Ablehnung der Abtreibung ist zugleich Quelle ihres Einsatzes für ungewollte Kinder. Sie kennt in ihrer liebenden Zuwendung keine Grenzen der Religion, seien es Muslime, Hindus, ja Kommunisten, und sie spendet dem sterbenden Hindu seinen Ritus.

Ein Schatz in diesem Buch sind Mutter Teresas Gebete: „Leben ist Glückseligkeit…", „Jesu Licht soll entfacht werden…", „Gott ist der Freund der Stille" und andere. Schon derentwegen lohnt es, das Buch zu lesen. Störend wirken lediglich nicht wenige Übersetzungsschwächen. *Hanna-Renate Laurien*

Feichtlbauer, Hubert: *Franz König.* Der Jahrhundert-Kardinal. Wien: Holzhausen 2003. 285 S. Gb. 29,–.

Am 13. März 2004 ist der langjährige Wiener Erzbischof Franz König verstorben; im August 2005 hätte er sein 100. Lebensjahr vollendet. Er war der letzte noch lebende, von Papst Johannes XXIII. (1958) kreierte Kardinal. Biographien und Bildbände über den gebürtigen Niederösterreicher gibt es eine ganze Reihe. In Erwartung seines 100. Geburtstages schien es dem bekannten österreichischen Publizisten Hubert Feichtlbauer, Mitbegründer des Kirchenvolks-Begehrens „Wir sind Kirche", angezeigt (vgl. 85), ein weiteres Lebensbild über König vorzulegen, der 1952 Bischof-Koadjutor von St. Pölten wurde und von 1956 bis 1985 die Erzdiözese Wien leitete.

Mit Neuem kann diese Biographie, die durch ein Personenregister gut erschlossen ist (277–284), naturgemäß nicht aufwarten. In Erinnerung gebracht wird der schillernde Lebensweg eines zeitlebens Wissenshungrigen, der nach vieljähriger römischer Ausbildungszeit am Germanikum und an der Gregoriana zuerst Domkurat und Landkaplan mit magischer Anziehungskraft auf Jugendliche (Spitzname: „der King", 26 u. ö.) im Visier der Gestapo war, später Gefangenenseelsorger und Lazarettpfarrer wurde und nach dem Krieg eine akademische Laufbahn als Religionswissenschaftler einschlug, bevor ihn die Bestellung zum Weihbischof ereilte. Auch als Erzbischof und Kardinal versiegten seine wissenschaftliche Ambitionen nicht.

Der polyglotte Kardinal war ein Brückenbauer, ein Versöhner, er ging auf Ausgegrenzte und Marginalisierte in Kirche und Gesellschaft zu. Ihm verdankt die Kirche weltweit viel, nicht nur in Österreich oder hinter dem Eisernen Vorhang. Erinnert wird, um nur einiges herauszugreifen, an seinen Einsatz auf dem Zweiten Vati-

kanum, auf das er Karl Rahner als theologischen „Beiwagenfahrer" (67), wie der Autor dessen Beratertätigkeit nennt, mitnahm; an das Treffen mit dem Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel 1961 als erster Kardinal seit dem Schisma 1054; an das Gespräch der Weltreligionen im Bombay 1964; an die Gründung des Vereins „Pro Oriente"; an seinen aufsehenerregenden Vortrag an der Al-Azhar-Universität in Kairo 1965 und seine Teheranreise 1968; an sein Eintreten für eine Rehabilitierung von Galileo Galilei.

Unumstritten war König nicht. Sein Zugehen auf die Gewerkschaften und die Aussöhnung mit der österreichischen Sozialdemokratie etwa brachten ihm die dümmliche Bezeichnung „der rote Kardinal" ein (vgl. 100f.). Auch die „Mariatroster Erklärung" vom September 1968, die Reaktion der Österreichischen Bischofskonferenz (unter Königs Vorsitz) auf die Enzyklika „Humanae Vitae", wurde ihm später „angelastet", genauso wie seine Kontakte zu Freimaurern oder Naturwissenschaftler, die den Dialog mit der Kirche suchten, wenn auch nicht um den Preis der Wahrhaftigkeit.

Obwohl als erster Präsident des 1965 gegründeten vatikanischen Sekretariats für Nichtglaubende viel unterwegs, obwohl einer der Architekten der „Ostpolitik" des Vatikans, vernachlässigte König seine Diözese nicht. Auch das behaupteten Kritiker, zu denen Hans Hermann Groër zählte, der mit über 50 Jahren aus dem Diözesanklerus ausschied, Benediktiner wurde und 1986 König als Erzbischof von Wien nachfolgte: Diese Ernennung habe „eine Wunde hinterlassen, die erst Jahre später in einer Privataussprache mit dem Papst im ungarischen Benediktinerkloster Pannonhalma geheilt worden ist" (228). Gegen die vom Parlament beschlossene „Fristenlösung" ging König auf die Straße. Er hielt sich an die von seinem Vorgänger (Kardinal Theodor Innitzer) im sogenannten „Mariazeller Manifest" von 1952 („als großes Wendedokument hochstilisiert": 47) beschlossene und vielfach mißverstandene „Äqui-Distanz" zu den politischen Parteien, war gleichwohl um den Abbau von politischen Feindbildern bemüht.

Feichtlbauer verteilt seine Sympathien eindeutig. Trotzdem hat er keine Hagiographie verfaßt. Unkritisch ist seine Biographie keineswegs ausgefallen, denn „Mißerfolge" Königs oder Konflikte (z.B. die Suspendierung Adolf Holls: 192ff.) werden ebenso wenig ausgespart wie rätselhafte Seiten, etwa seine Unterstützung für das Opus Dei (vgl. 113ff.). Einige Passagen sind wohl zu sehr aus der Perspektive der Turbulenzen der späten 80er und der 90er Jahre geschrieben. Sie enthalten zahlreiche, oft überflüssige Wertungen. Leider durchziehen eine ganze Reihe vermeidbarer Ungenauigkeiten das Buch, dessen flüssiger Stil ansonsten – abgesehen von manchen zu saloppen Formulierungen – angenehm auffällt. Einige Beispiele: „The Tablet", von König seit 1929 abonniert (!), ist eine Wochen-, keine Tageszeitung (84); die „Umkehrung der Altäre" erfolgte nicht während, sondern erst nach dem Konzil (72); Josef Stimpfle war nicht Bischof von Regensburg, sondern von Augsburg (163); Hans Maier war nicht Nachfolger Romano Guardinis, sondern Eugen Bisers (217) usw.

Nach seinem Rücktritt als Erzbischof – als welchen ihn Papst Johannes Paul II. erst mit 80 Jahren ziehen ließ – blieb König ein ebenso wacher wie interessierter „Zeitgenosse", warnte etwa 1991 im Streitgespräch mit Kardinal Ratzinger vor einem überbordenden römischen Zentralismus (vgl. 215f.), setzte sich 1999 vehement für den gemaßregelten Jesuitentheologen Jacques Dupuis (191) ein. König ermutigte Zeitschriftenredaktionen, auch die „Stimmen der Zeit", immer wieder zum freien Wort in der Kirche.

Der Abschnitt „Aus der Ära König lernen" (253–265) mag auf den einen oder anderen Leser plakativ wirken, gehört jedoch zu den stärksten Teilen des Buchs: Er zeichnet ein interessantes Anforderungsprofil für einen Bischof von heute. – Etiketten werden keinem Menschen vollends gerecht, und Johann Baptist Metz wird diesbezüglich mit treffenden Worten zitiert: „Steinigt ihn nicht mit einem Denkmal! Dazu ist er viel zu groß!" (253) Gleichwohl: Franz König war *der* „Pontifex austriacus", und er verdient diesen Titel! Bis zu seinem Tod blieb er ein hellwacher Seelsorger. Selbst in seinem Testament zeigt sich das noch: „Mein Wunsch ist nur: an meinem Sarg die Osterkerze nicht zu vergessen." *Andreas R. Batlogg SJ*

Böhler, Bernhard A.: *Monsignore Otto Mauer.* Ein Leben für Kirche und Kunst. Wien: Triton 2003. 256 S. Gb. 26,–.

Die herausragende, bis heute einmalige und schmerzlich vermißte Gestalt der Vermittlung zwischen Kirche und Kunst in Österreich war der Priester und Kunstsammler Otto Mauer, der 1954 die Galerie (nächst) St. Stephan gründete, welche für viele junge, später klassisch gewordene bildende und darstellende Künstler – wie etwa das von ihm besonders geförderte „Viergespann" Wolfgang Hollegha, Josef Mikl, Arnulf Rainer und Markus Prachensky – Stützpunkt und Sprungbrett für ihre Karriere, aber auch zur Heimat wurde. Das auch ästhetisch sehr schön gestaltete Buch des gebürtigen Bregenzers Berhard A. Böhler, der als Kurator des Erzbischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Wien tätig ist, geht auf eine Dissertation zurück. Der Autor beansprucht, die „erste, umfassende biographische Darstellung Otto Mauers" vorzulegen, die diesen als „multiple Persönlichkeit" (Robert Fleck) zeigt, die „für mehrere gesellschaftliche Gruppen eine große Rolle (spielte), ohne daß sein vielschichtiges Wirken für die Zeitgenossen zu einer einzigen Handlungsperson verschmolzen wäre" (11).

Auf das Vorwort von Kardinal Franz König († 2004), der nicht verschweigt, daß Otto Mauer für ihn als Bischof „nicht immer ein bequemer Mitarbeiter" (8) gewesen sei, und die Einführung (9–13) folgen die zwei Teile „Monsignore Otto Mauer (1907–1973): Sein Leben und seine Zeit" (15–105) sowie „Otto Mauer und seine Künstler" (107–172). Ihnen sind 34 ausgewählte Bildtafeln von Hans Fronius, Marget Bilger, Alfred Kubin, Herbert Boeckl, Arnulf Rainer, Josef Mikl, Markus Prachensky, Walter Hollegha, Maria Lassnig, Kiki Kogelnik, Andreas Urteil, Erwin Reiter, Oswald Oberhuber, Hans Hollein, Walter Pichler, Bruno Gironcoli, Roland Goeschl, Fritz Hartlauer, Helga Philipp und August Walla (175–208) beigegeben. Der Anhang bringt eine Liste sämtlicher Ausstellungen der Galerie (nächst) St. Stephan von 1965 bis 1973 (211–233) sowie Quellen, Nachweise und Register.

Der biographische Teil macht mit den Wurzeln Otto Mauers (z.B. Bund Neuland) und seiner Entwicklung (während des Zweiten Weltkriegs z.B. zusammen mit Karl Rahner, Michael Pfliegler und Karl Strobl Mitarbeiter des Wiener Seelsorgeamtes unter Karl Rudolf) vertraut. Er war Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion Österreichs, wortgewaltiger Domprediger, Mitbegründer der Zeitschrift „Wort und Wahrheit", Mitinitiator des ökumenischen, (bis heute) um das Gespräch zwischen Katholiken und Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen bemühten Stiftungsfonds „Pro Oriente" und eben Gründer und Leiter jener Galerie, die er später – um ihre Selbständigkeit deutlich zu machen – umbenannte in „nächst" St. Stephan.

Otto Mauers Verdienste nicht nur als Vermittler zwischen Kirche und Kunst, als Förderer und Kritiker, als Inspirator (u.a. des österreichischen Katholikentages 1952), als Akademiker- und Journalistenseelsorger, in der Erwachsenenbildung usw. werden mit vielen interessanten Details und kontextbezogen gewürdigt, mit unverhohlener Sympathie, aber nicht unkritisch oder hagiographisch verzerrt. Daß er Widerstand leistete gegen Vereinfacher und Vereinnahmer – unter dem NS-Regime ebenso wie in der Kirche auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in nachkonziliaren Zeit – kann von seiner Persönlichkeit her nicht überraschen. Dies gilt auch für den Widerstand, den er selber erfuhr, der mit seiner unkonventionellen Art aneckte, weil er nicht ins feststehende Bild eines „katholischen Österreich" paßte.

Der zweite Teil versammelt nicht nur das „Who is who" der Künstler- und Intellektuellenszene Österreichs, sondern ist gleichsam eine Art Kommentar, aber auch die Verfikation der Biographie geworden. Man staunt: Welcher Mut, wieviel Inspiration, wieviel Geist und Esprit lagen in diesem schillernden Leben, welche Chancen boten sich unter Otto Mauer, nach dem später ein Preis benannt wurde, beiden Seiten – Kirche wie Kunst. Er war, wie Kardinal König in einer Hommage zu seinem 20. Todestag meinte, „fasziniert von der Vision befreiender Reformen, vielfach begabt, ein Freund der Künstler und Brückenbauer zu den Menschen ‚draußen vor der Tür'; eingeschränkt freilich auf den intellektuellen Sektor und gehemmt durch seine Wesensart, eine Maske der scheinbaren

Arroganz, die wieder nicht wenige abgestoßen hatte ... ein Meister des Wortes, ein großer Theologe und Analytiker, ein großer Anreger" (9f.). Das sind große, ja hymnische (auf Richard Barta, Chefredakteur der „kathpress" zurückgehende) Worte – aber sie stimmen, und Bernhard A. Böhler zeigt eindrucksvoll, daß sie auch stimmig sind.

Typisch oder nicht? Beinahe wäre die Erinnerung an Otto Mauer theologisch ausgefallen oder Insidern überlassen worden: Aber wenigstens im Registerband des jüngsten „Lexikons für Theologie und Kirche" findet sich unter den Nachträgen von Günter Rombold ein kurzes Biogramm über den großen Österreicher (LThK^3, Bd. 11, 183). *Andreas R. Batlogg SJ*

ZU DIESEM HEFT

Global Governance-Konzepte versuchen neue Wege für die Weltpolitik im Zeitalter der Globalisierung zu entwickeln. Michael Reder, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München, untersucht diese multidisziplinären Theorien, die zu einer umfassenden Betrachtung aller Regelungsformen sozialer Prozesse gelangen wollen.

Die Thesen des Ägyptologen Jan Assmann zum Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt haben viel Aufmerksamkeit gefunden. Alfons Fürst, Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Münster, behandelt dieses Thema im Hinblick auf die Entwicklung des Christentums in der Spätantike.

Der Synodenbeschluß zur kirchlichen Jugendarbeit hatte die Lebensrealität nicht nur der kirchlich gebundenen Jugendlichen im Blick. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Jugend- und Engagementforschung untersucht Andreas Kampmann-Grünewald, ehemaliger BDKJ-Bundesvorsitzender und Theologe, Chancen und Defizite heutiger kirchlicher Jugendarbeit unter besonderer Berücksichtigung der Dimension des Politischen.

In diesem Jahr wird der 200. Geburtstag von Eduard Mörike gefeiert. Karl-Josef Kuschel, Professor für ökumenische Theologie an der Universität Tübingen, weist anhand einiger Gedichte Mörikes auf die unauflösbare Spannung im Leben und Schaffen des Pfarrers und Dichters hin und deutet sie als Vorspiel moderner Ästhetik.

Lästiges Recht

Es gibt Zeiten, in denen das Recht geschätzt wird und man sich ihm beugt. So nannte man die Jahre von 1990 bis 2000 die „Dekade des Rechts". Viele Staaten ächteten den Krieg, machten sich die Sache der Menschenrechte zu eigen, unterwarfen sich internationalen Gerichten und begannen, Diktatoren zur Verantwortung zu ziehen. Es gelang, wirtschaftliche Macht zu zähmen, politische Macht zu kontrollieren und kulturelle Vormacht wenigstens etwas zu demokratisieren. Gesellschaften lernten, hellhöriger gegenüber Diskriminierungen zu werden und Menschen so lange als unschuldig anzusehen, bis sie verurteilt sind. Sie begriffen aber auch, daß gelegentlich Rechtsverzichte verlangt sind.

Es gibt aber auch Zeiten und Gesellschaften, in denen das Recht lästig wird. Bereits vor dem 11. September 2001 bestimmten Staaten wie die USA, Australien und Israel ihre Machtausübung nicht mehr vom Recht her, sondern umgekehrt das Recht auf Selbstverteidigung und das Verbot des Angriffskrieges von ihrem Selbsterhaltungs- und Machtstreben her. Man tat so, als ob Grundrechte nicht dem Menschen als solchem zukommen, sondern vom Status des Territoriums abhängen. Australien schickte deshalb Flüchtlinge in Gebiete, von denen es behauptete, dort gelte das UN-Flüchtlingsrecht nicht, die USA inhaftierten Menschen auf Guantánamo Bay, wo US-Rechte angeblich nicht gelten. Falls Staaten den für sie zu hohen Rechtsstandard nicht aufkündigen wollen, verzichten sie auf die hoheitliche Erledigung von Verbrechensaufklärung und -bekämpfung und beauftragen damit private Sicherheitsdienste. Diese verrichten ihren „Job" unter dem Schutz der „Privatsphäre", außerhalb der ausgefeilten Kontrollen des Militärrechts. Da man das strikte Folterverbot bei sich einhalten will, läßt man in einem anderen Staat foltern, welcher die Antifolterkonvention mißachtet. Gerade um für die Menschenrechte eintreten zu können, überträgt man einer privaten Organisation oder einem anderen Staat die Aufgabe, sie zu verletzen. Ähnlich wie Firmen Produktionsstätten in Billiglohnländer verlagern, verlagert sich die „Unrechtsproduktion".

Starker Rechtsschutz provoziert Stellvertretungen eigener Art, und immer noch findet sich in unserer Welt jemand für die Schmutzarbeit. Zur Folter wird erst recht verlockt, wenn man nach der Qualität von Informationen bezahlt. Gelegentlich bekennt man Farbe: So versuchen die USA, ein Zusatzprotokoll zur Antifolterkonvention zu verhindern; es sieht unabhängige Kontrollen von Gefangenenlagern vor.

Auch die Bundesrepublik Deutschland ist versucht, den Schutz durch die Grundrechte zu schwächen. Rechtsanwaltsgespräche und therapeutische Gespräche sollen abgehört werden können, über die Rechtmäßigkeit der Folter wird ernsthaft diskutiert. Der Europäische Gerichtshof in Straßburg legte die Europäische Men-

schenrechtskonvention von 1950 am 8. Juli 2004 so aus, daß Mensch, Person, Menschenwürde und Lebensrecht je getrennt zu sehen und zu bewerten seien. Demzufolge haben nur die geborenen, nicht aber die ungeborenen Menschen ein Lebensrecht. Und: Die Würde eines Menschen sei so hoch oder so niedrig, wie er sie sich selbst zuschreibe. Die Würde also als Eigenleistung des Menschen! – obwohl es doch den Menschenrechtsbewegungen gerade darauf ankam, daß sich Würde und Rechte der Menschen eben nicht irgendeiner Leistung oder Vorleistung des Menschen verdanken, sondern ihm durch sein Menschsein zustehen und auch nicht verwirkt werden können. Eine solche für unantastbar gehaltene Zuschreibung, über die der einzelne gar nicht verfügen kann, scheint etwa der biomedizinischen Forschung lästig geworden zu sein: Ausdruck eines letztlich machtbesessenen „Divide et impera!", welches Zuschreibungen zum Schutz der Gattung Mensch auflöst.

Die Staaten strampeln sich so zwar von den lästigen Fesseln des Rechts frei, merken aber zu spät, daß die eigenen Interessen den Rechtsschutz nötig machen. Nur ein Beispiel: Die Genfer Konvention zum Schutz der Kriegsgefangenen sei, so hieß es von höchster Stelle der US-Regierung, in solch dramatischen Zeiten wie nach dem 11. September 2001 nicht mehr bindend. Und womit konnte man gegen die öffentliche Zurschaustellung von US-Soldaten nach ihrer Gefangennahme durch irakische Truppen im April 2003 protestieren? Nur mit der Genfer Konvention!

Das Recht erscheint offensichtlich ab einer gewissen Dichte und Effektivität als eine Zumutung. Der Starke schert sich nicht darum, der Schwache sucht sich ihm zu entwinden. Nun darf aber von äußeren Machtfaktoren das Maß des Rechts sicherlich nicht bestimmt werden: Es ist vielmehr dazu da, Starke in Schranken zu weisen und Schwache zu unterstützen. Wie viel Recht aber sollen Mensch, Gesellschaft, Staat ertragen?

Allgemein gesprochen gibt es auch für das Recht eine Pflicht, zu erstarken und eine Pflicht, die „Grenzen seines Wachstums" nicht zu überschreiten. Im Kant-Jahr sei die Formel des kategorischen Imperativs etwas erweitert ins Spiel gebracht: Die Freiheit eines jeden einzelnen muß mit der Freiheit aller anderen unter einem Gesetz vereinbar sein, das selbst auf Freiheit und damit auf Leben abzielt, und dies weltweit. Recht legitimiert sich schließlich nur, wenn es in einer rechtsstaatlich organisierten, repräsentativen Demokratie zustandegekommen ist oder sich einer allseits anerkannten und auch hier gewaltenteilig organisierten Gesellschaft verdankt. Not tut nicht die Produktion neuen Rechts, sondern die Anwendung bestehenden Rechts, nicht zuletzt wegen seiner Glaubwürdigkeit. Schließlich ist jenes Recht das beste, welches gerade nicht zu neuen Rechtsproduktionen führt, sondern die eigene Anwendung allmählich erübrigt. Und wenn es heißt: „Not kennt kein Gebot", so ermächtigt dies niemanden, Unrecht Rechtscharakter zu verleihen, sondern verpflichtet jeden, solche Not zu verhindern oder zu beseitigen.

Norbert Brieskorn SJ

Josef Römelt

Umkämpfte Menschenwürde

Die großen Fragezeichen, die hinter viele Begriffe der Neuzeit auf dem Weg in die Postmoderne gesetzt werden, haben nun offensichtlich auch den Begriff der Menschenwürde erreicht. Gewichtige Worte der Aufklärungszeit wie Subjekt, Freiheit und Autonomie sind in den Entwicklungen moderner Gesellschaft immer stärker unter Druck geraten. Die Rede vom Tod des Subjekts[1], von der nur bedingten Verantwortungsfähigkeit des Menschen[2] und den Grenzen seiner Autonomie (etwa angesichts der ökologischen Konflikte) machen die Krise deutlich.

Der Begriff der Menschenwürde schien zwar bisher über solche Anfechtungen in seinem wuchtigen Klang erhaben. Während die Anthropozentrik durch biozentrische Modelle ersetzt wird, bleibt der Ausdruck „Menschenwürde" zumindest nach wie vor eine der wichtigsten philosophischen und rechtlichen Kategorien, um den Sinn moderner demokratischer Kultur aufzuschließen. Das demokratische Leben versteht sich geradezu als die Lebensform der Menschenwürde: als die Sicherung der geistigen und materiellen Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein. In manchen Verfassungen ist lediglich der Begriff der Würde der Kreatur an die Seite dieses tragenden Grundwortes getreten[3]. Aber die Interpretation der Würde des Menschen als Schlüsselkategorie moderner freiheitlicher Verfassungen hat sich pluralisiert[4]. In der Diskussion um die Begleitung von Sterbenden berufen sich Befürworter und Gegner der aktiven Euthanasie auf die Wahrung der Würde des Menschen im Sinn eines subjektiven Freiheitsrechts bzw. einer objektiven Schutzgarantie. Und angesichts der Chancen von biotechnischen Verfahren wie Präimplantationsdiagnostik und Stammzelltherapie kommt der Grundbegriff demokratischer Verfassung für viele an die Grenze seiner normierenden und strukturierenden Kraft.

Differenzierung der juristischen Hermeneutik

Aus juristischer Sicht verlangte der Begriff der Menschenwürde schon immer nach einer differenzierten Hermeneutik. Als zentraler Wert der Verfassung, um den sich die gesamten Grundrechte der verfassungsrechtlichen Aussagen drehen, ist der Schutz der Menschenwürde von umfassender Allgemeinheit[5]. Die Allgemeinheit und die Durchschlagskraft[6] der Norm der Menschenwürdegarantie sind der Grund dafür, daß sie innerhalb des Freiheitsrechts immer vor Banalisierung geschützt wer-

den muß. Denn angesichts der „Durchsetzungskraft bedarf Art. 1 Abs. 1 GG der restriktiven Interpretation“ [7]. Der inflationäre Rekurs auf die Menschenwürde führt sonst zu unhaltbaren juristischen Immunisierungen unterschiedlichster Interessen:

„Die Menschenwürde soll verletzt sein, wenn begünstigende rechtswidrige Verwaltungsakte von der Verwaltung korrigiert, Empfänger von Sozialhilfe auf Sachleistungen verwiesen, Beamten im Rahmen von Trennungsgeldangelegenheiten unangemessene Wohnungen zugewiesen werden, der Spitzensportler unter der Härte von Training und Wettkampf leidet. Art. 1 Abs. 1 GG – die ‚Goldreserve‘ unserer Verfassung – macht begehrlich.“ [8]

Die Möglichkeiten moderner Humanbiotechnologie stellen aber die Rhetorik von der Menschenwürde über solche traditionellen juristischen Probleme hinaus gegenwärtig in einem viel grundlegenderen Sinn in Frage: Heute geht es danach nicht mehr nur um eine kluge Anwendung der Menschenwürdegarantie. Für manche offenbart sich angesichts der Entwicklungen in der Humanbiologie und Medizin vielmehr eine nur noch „beschränkte Steuerungskraft“ des auf der Menschenwürde aufbauenden „Wert- und Abwägungssystems“. Als Beispiel dafür wird die tiefe „Verunsicherung“ genannt, „in die bei Import und Verwendung embryonaler Stammzellen das ungeklärte Kräfteparallelogramm aus dem Schutz frühester Lebensformen (nach Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG) einerseits sowie dem (von Art. 2 Abs. 2 Satz 1 gestützten) Therapieinteresse und der Forschungsfreiheit (aus Art. 5 Abs. 3 Satz 1 GG) andererseits den Gesetzgeber gestürzt hat“ [9].

Forschungsfreiheit, Therapieinteresse und Lebensschutz geraten so in Konflikt. Die Sicherung der dahinterstehenden Grundrechte ist aber Ausdruck menschenwürdiger Kultur. Aufgrund solcher Diagnose wird empfohlen, die Garantie der Menschenwürde stärker in die Abwägung der verfassungsmäßigen Grundrechte mit einzubeziehen und den Begriff der Menschenwürde von kulturellen und wissenschaftlichen Kontexten der Deutung des Menschen und seiner Entwicklung her für die Konkretisierung in der positiven Rechtsentfaltung konkreter zu fassen. Die traditionelle Rechtsdogmatik kann noch konstatieren:

„Die Garantie menschlicher Würde ist die einzige ‚eindimensionale Norm‘ des Grundgesetzes. Als das grundlegende Prinzip der Verfassung, als seine ‚oberste Wertentscheidung‘, ist die Menschenwürde mit absolutem Durchsetzungsanspruch ausgestattet.“ [10]

Gegenwärtige Rechtsexegese betont demgegenüber:

„Die einzelnen Grundrechte wirken als konstituierende Elemente eines einheitlichen, dem einzelnen geschuldeten Freiheits- und Gerechtigkeitsprofils verfaßter Herrschaft zurück auf das Verständnis der Menschenwürde. ... Nicht nur der Kerngehalt der speziellen Grundrechte, sondern auch die Typik ihrer Ausübung ziehen den mit menschlicher Würde begründeten Achtungsansprüchen Grenzen.“ [11]

Lebensschutz für Embryonen, Therapieinteressen und Rechte der Forschungsfreiheit sollen so zum Beispiel miteinander „verrechnet“ werden, um das zu bestimmen, was Menschenwürde insgesamt besagt.

Das heißt: Die Interpretation des in der Menschenwürdegarantie von Art. 1 GG Gemeinten soll im Sinn einer Gesamtexegese der Grundrechte in ihrem konfliktreichen Zueinander ermittelt werden. Wenn Menschen mit degenerativen Krankheiten wie Parkinson, Osteoporose usw. nur durch die Forschung an embryonalen Stammzellen in Zukunft geholfen werden kann, wobei allerdings Embryonen verbraucht werden, dann ergibt sich erst aus der Gesamtabwägung der Sinn der Menschenwürdegarantie. Sowohl Forschungsfreiheit, Lebensschutz für Embryonen als auch Recht auf die Stabilisierung körperlicher Integrität in der Krankheit werden in diesem Menschenwürdeverständnis aufeinander bezogen. Hintergrund einer solchen Auffassung ist eben die Ausdifferenzierung medizinisch-wissenschaftlicher, therapeutisch-technischer und wirtschaftlicher Interessen im Blick auf frühe Stadien menschlichen Lebens, die nach Auffassung heutiger Rechtsdogmatik auch das Menschenwürdeverständnis verändern:

„Die deutsche Staatsrechtslehre hat die methodischen Herausforderungen der Wertordnungs-‚Dogmatik' bis heute nicht befriedigend zu bewältigen vermocht. Der absolute Vorrang des Würdeanspruchs gegenüber kollidierenden Grundrechtsbelangen läßt sich … nicht mehr durchhalten."[12]

Die Frage ist, ob damit aber nicht die Menschenwürdegarantie der Verfassung verabschiedet wird. Denn der Lebensschutz galt bisher als fundamentale Voraussetzung für die Entfaltung menschlichen Lebens und seiner Grundrechte und in diesem Sinn als der entscheidende Prüfstein der Wahrung menschlicher Würde. Das Recht auf Leben wurde zunächst jedem, der zur menschlichen Spezies zu zählen ist, ganz gleich auf welcher Stufe der Entfaltung oder des Verfalls er sich befindet, im Sinn eines menschheitlichen „Gleichstellungsgesetzes" vorrangig zugesichert – nur in tragischen Lebenskonflikten (Schwangerschaftsabbruch, finaler Rettungsschuß) abgewogen. Jetzt scheint es in gefährliche Ausgleichskonflikte zwischen den Wertpräferenzen, die in den verschiedenen Grundrechten repräsentiert sind, hineingezogen. „*War* die Menschenwürde unantastbar?"[13] Ist der grundlegende Konsens demokratischer Gesellschaft sogar in diesem letzten fundierenden Punkt dahingeschmolzen? Hat die Pluralisierung und Differenzierung postmoderner (Un)Kultur diesen letzten Sieg schon davongetragen?

Grenzen der menschenrechtlichen Logik aus theologischer Sicht

Gegenüber solchen pessimistischen Szenarien bedarf es aber des ruhigen, tieferen Blicks. Denn auch die theologische Interpretation der Grundlagen demokratischer Verfassung und freiheitlicher Kultur hat schon immer die Grenzen dieses „Lebensentwurfes"[14] bewußt gehalten. Die Theologie teilt nicht den nachmetaphysischen Optimismus, daß in den deliberativen oder auf wirtschaftliche Interessen bezogenen Ausgestaltungen der Demokratie eine umfassende inhärente Legitimations-

basis gefunden sei. Die lehramtlichen Bedenken gegenüber solchen in sich geschlossenen freiheitsrechtlichen Begründungen betonen, daß damit die Freiheit zur „Quelle aller Werte" würde[15]. Die wissenschaftliche sozialethische Reflexion hält fest, daß „auch Staaten moderner Industriegesellschaften ... entgegen mancher Ansicht in weitem Umfang – auch bei marktwirtschaftlicher Organisation – keine selbstregulativen Systeme darstellen"[16]. Theologische Rechtsethik hält in ihrer differenzierten Ethik der Partizipation und des Gewissens Distanz zu allen demokratisch-funktionalen und rechtssystematisch geschlossenen Begründungen freiheitlicher Kultur. Sie bricht sie auf die Offenheit des Menschen für die Transzendenzerfahrung hin auf.

Die Theologie hat die menschenrechtliche Systematik deshalb auch nie „überhöht". Sie hat sie immer in die theologischen Strukturen theonomer Autonomie und in den Erlösungsgedanken eingebunden. Die „Frage nach der inneren Begründung der Sollensverpflichtung"[17] autonomer Vernunft und freiheitlicher Verfassung, ihre Suche nach letztverbindlicher Selbstdeutung im Menschenwürdebegriff ist von einem transzendentalen Ermöglichungszusammenhang zwischen der göttlichen Transzendenz und der Freiheit des Menschen umfangen: „Wo immer das Gehaltensein durch Gott adäquat erfahren wird, wird es nicht als Verlust des Selbstseins erfahren, sondern als dessen Vollendung." Die „endgültige Erfüllung eigener Freiheit"[18], die sich nach theologischem Verständnis erst in der Beziehung zu Gott schenkt, ist deshalb von einer in sich geschlossenen freiheitsrechtlichen Logik kaum zu erwarten. Mit Blick auf eine demokratische Verfassung mit ihrem menschenrechtlichen Wertesystem, das Leben in Freiheit ermöglichen und strukturell absichern soll, heißt das: Man muß „vor falschen Hoffnungen" warnen:

> „Nicht die Eliminierung menschlicher Konflikte schlechthin steht zu erwarten, wohl aber gilt es, die Weise ihres Austrags zu verändern"; und „wenn dies nicht mehr gelingt, bedarf ... am Ende alles geschichtliche Handeln, auch das innerweltlich als gelungen einzuschätzende, der ‚Nachsicht und Entsühnung'"[19].

So könnte es tatsächlich sein, daß demokratische Kultur in den gegenwärtigen Konflikten um die Chancen moderner Medizin an eine Grenze ihres ausgleichenden Grundwertesystems geraten ist. Bisher befindet sich hier ja alles noch in der Grundlagenforschung, und es handelt sich nur um (nicht unbegründete) Hoffnungen und Visionen. Aber sollte sich zeigen, daß Heilungschancen von gewaltigen Ausmaßen nicht ohne Verletzung des menschlichen Lebensschutzes in frühesten Stadien realisiert werden können, handelt es sich tatsächlich um ein ethisches und rechtlich-normatives Dilemma. Wenn Krankheiten wie Alzheimer oder Diabetes mit Hilfe von Medikamenten geheilt werden könnten, deren Erforschung oder Herstellung den Verbrauch von Embryonen in allerfrühesten Stadien voraussetzen würde, ist die Frage theologisch sinnvoll: Könnte es sein, daß hier nicht moralische Verurteilung, sondern „Nachsicht und Entsühnung" am Platz sind,

weil auch Freiheit und freiheitliche Verfassung – schon nach theologischer Auffassung selbst – nicht konfliktlos und bruchlos zu haben, sondern auf Erlösung angewiesen sind?

Jenseits selbstgewisser moralischer Verurteilung und naturwissenschaftlicher Selbstrechtfertigung

Die Kirche tut gut daran, angesichts der Offenheit der Entwicklung, nicht nur auf naturrechtliche Selbstgewißheit zu pochen. Es ist fraglich, ob eine Allianz von „Naturrecht und Menschenwürde" das Anliegen der Glaubenserfahrung vom Geheimnis des Lebens angemessen in den gesellschaftlichen Kontext vermittelt. Die Rhetorik von Embryonen als Personen darf nicht überzogen werden, moralische Überzeugung nicht unvermittelt in rechtliche Konstruktionen übersetzt werden. „Moralisch gesättigte juristische Begriffe wie ‚Menschenrecht' und ‚Menschenwürde'" verlieren „durch eine kontraintuitive Überdehnung nicht nur ihre Trennschärfe, sondern auch ihr kritisches Potential. Menschenrechtsverletzungen dürfen nicht zu Verstößen gegen Wertvorstellungen ermäßigt werden."[20]

Das „Instrument (des Naturrechts) ist leider stumpf geworden ... Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruch gegangen."[21] Es hat so gesehen keinen Sinn vorzugeben, theologische Deutung hätte mit ihren Einsichten in die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild eine präzise Kasuistik, wann personales Leben des Menschen beginnt, wie die biologischen und epibiologischen geheimnisvollen Prozesse der Weitergabe menschlichen Lebens ineinandergreifen. Die Theologie selbst spricht eben vom Geheimnis. Deshalb sollte sie sich nicht in die Kategorien klassifizierender Sprache hineinziehen lassen, die ihr naturwissenschaftliche Grenzziehungswünsche aufdrängen möchten (Wann geht es „nur um Zellhaufen", ab welchem Zeitpunkt geht es um die Würde der Person?).

Den Dienst, zu helfen, in den Konflikten der Gestaltung des modernen Freiheitsrechts die eigenen Fundamente nicht aus den Augen zu verlieren, diesen Dienst schuldet die Kirche der demokratischen Gesellschaft auch heute. Denn moderne Kultur weist eine grundlegende Unsicherheit in bezug auf die Verankerung in den sie tragenden Ressourcen auf. Dabei geht es nicht um Fragestellungen, wie sie die Theologie noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil bewegt hatte: ob in der Offenheit der demokratischen Vollzüge die Eindeutigkeit der Wahrheit des Glaubens (und seiner ethischen Implikationen) nicht verlorengehen. Es geht vielmehr um die Schwierigkeit, ob dem demokratischen Diskurs die vitalen Ressourcen zur Verfügung stehen, welche die freiheitliche Entwicklung um ihrer Humanität selbst willen braucht. Nicht die Angemessenheit demokratischer Offenheit steht für die

Gestaltung menschlicher Kultur der Zukunft in Frage, sondern gerade ihre wirkliche Lebendigkeit und nicht einseitig verengte und dominierte Radikalität ist dabei das Thema.

Das Verständnis von Freiheit orientiert sich offensichtlich in den Entwicklungen komplexer Gesellschaft zunehmend weniger an starken Traditionen des Menschenrechtsgedankens, sondern mehr und mehr an gesellschaftlich-divergierenden und wirtschaftlichen Bedürfnissen. Nicht nur die Stammzellforschung oder etwa die „Gentechnik" versprechen ja ganz neue Horizonte menschlicher Lebensmöglichkeiten, sondern zum Beispiel auch die digitale Welt der Informationstechniken, der medialen Kommunikation, freizeitorientierte Konsumangebote usw. Trotz der rechtsstaatlichen Sicherung von Freiheit, Autonomie und Konsensbildung kann sich demokratische Kultur „nachmetaphysisch" darin aber in ihren eigenen starken und moralisch anspruchsvollen Voraussetzungen selbst relativieren. Würde des Menschen, Unantastbarkeit seiner allen freiheitlichen Entfaltungen zugrundeliegenden unableitbaren Wirklichkeit als Person können in Abhängigkeit von Kalkülen und Manipulationen geraten, die unterschiedliche gesellschaftliche, technische und wirtschaftliche Interessen repräsentieren. Menschen mit Behinderungen sorgen sich beispielsweise darum, daß die Techniken der pränatalen Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik nicht nur Eltern vor den „Risiken" genetisch „belasteter" Schwangerschaften schützen, sondern auch zur Ausgrenzung von „nicht normal entwickelten" Menschen – zur Selektion – führen.

Sicher gilt auch hier gegenüber einem zu pessimistischen, ängstlichen Blick auf die Entwicklungen technischer und postmoderner Gesellschaft, daß die Suche nach der Beziehung zwischen den neuen Möglichkeiten und Einsichten gegenwärtiger Kultur auf der einen Seite und dem Verständnis von Freiheit und Sinn menschlicher Lebensgestaltung auf der anderen Seite notwendig und unausweichlich ist. Die neuen Entwicklungen in Wirtschaft und Technik lassen auch das Verständnis von der Würde des Menschen, den Möglichkeiten und dem Sinn menschlicher Freiheit und von moralischen Grundvorstellungen vielfach in neuem Licht erscheinen. Die Erfindungen des Automobils und des Flugzeugs haben das Verständnis von Mobilität und damit verbundene Freiheitsvorstellungen bis in das Lebensgefühl der Menschen hinein nachhaltig verändert. Die immer weitergehende Beherrschung von Krankheits- und Alterungsprozessen bis auf die molekularbiologischen Ebenen hinab wird auch unser Empfinden von Lebenszeit und Sterbenmüssen beeinflussen. Humane Kultur entwickelt sich fort. Doch die Frage ist, wie genau die technologischen Zugewinne, damit verbundene neue Interessenlagen, gesellschaftliche Konstellationen und ökonomische Chancen mit den Anliegen der Menschenwürdegarantie sowie des Freiheits- und Lebensschutzes in ein sachgerechtes Verhältnis gesetzt werden müssen, damit zukünftige Welt human bleibt. Wie verhalten sich Menschlichkeit und steigende Handlungsoptionen in der mit unverminderter Differenzierungsdynamik sich weiter entfaltenden modernen Welt zueinander?

Der bloße Glaube an „die hohe Komplexität, Wahlfreiheit und Lernfähigkeit" der Wirtschaft, die ihren „gesellschaftlichen Primat" begründet, erscheint aus theologischer Sicht zu einseitig. Führt eine auf diese Lernfähigkeit abgestellte Gesellschaft tatsächlich in „ein bisher ungeahntes Maß an Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, ... so daß auch die Politik mehr Macht, die Familie mehr Liebe, die Wissenschaft mehr Wahrheit erreichen kann (kann!) als je zuvor"[22]? Genügt es, „dieser Komplexität ... die Struktur der Gesellschaft (anzupassen)"[23]. Die zunehmende Kompliziertheit technisch perfektionierter und ökonomisch organisierter Gesellschaft läßt auch Menschen zurück, schließt sie aus von den Chancen der Partizipation und Anteilnahme. Die bleibende Arbeit am fundamentalen Konsens der Gesellschaft, der um die Garantie der Menschenwürde kreist, erscheint nach theologisch-ethischem Verständnis komplizierter. Das Werben der Kirche für diesen Konsens hat seinen tiefen Sinn.

Menschenwürdegarantie als Stachel im Fleisch

Die Garantien der Menschenwürde sind gegenwärtig offenbar nur schwer in die positiv-rechtliche Abwägung der konfliktreich miteinander verbundenen Grundrechte zu übersetzen und in den positiv-rechtlichen Fragen etwa der medizinischen Entwicklung zur Geltung zu bringen. Dennoch nützt es nichts, diese Probleme bis in die Behauptung fortzutreiben, die Menschenwürdegarantie sei eine völlig inhaltsleere Norm, die erst in der konkreten Abwägung der Grundrechte ein faßbares Profil behielte. Als konkreter Gehalt ihrer normativen Aussage wird im Kontext des deutschen Verfassungsrechts der ausdrückliche Wille festgehalten, jeden Menschen als „Dasein um seiner selbst willen"[24] zu verstehen. Dieses Anliegen ist gerade auf dem Hintergrund der Erfahrungen nationalsozialistischer Herrschaft formuliert worden:

> „Darin sind die Stellung und Anerkennung als eigenes Subjekt, die Freiheit zur eigenen Entfaltung, der Ausschluß von Instrumentalisierung nach Art einer Sache, über die einfach verfügt werden kann, ... eingeschlossen."[25]

Nicht die Abwägung der Grundrechtskonflikte modifiziert diesen normativen Gehalt, sondern umgekehrt muß dieser eine verfassungsgemäße Lösung der Problemfelder strukturieren. Die Menschenwürdegarantie dient dabei als heuristisches Prinzip.

Sicherlich: Gerade die Theologie rechnet damit, daß diese Systematik die Konflikte des Lebens nicht umfassend zu lösen imstande ist. Aber auch ein naiver Fortschrittsglauben, der die ersten Lebensphasen des Menschen von seiner personalen Geschichte abkoppelt und zum Differenzierungssyndrom eines bloßen Zellhaufens degradiert, wird eine bruchlose Entwicklung nicht garantieren können. Das Anlie-

gen der Wahrung der Menschenwürde, menschliches Dasein als Dasein um seiner selbst willen zu respektieren, bleibt eher ein Stachel im Fleisch – eine bleibende kritische Heuristik, die auch die verantwortliche Nutzung moderner Humanbiotechnologie begleiten muß.

Das deutsche Embryonenschutzgesetz hat aus diesem Grund versucht, den Zugriff auf den menschlichen Embryo streng auf den Raum der Weitergabe menschlichen Lebens im Raum der Familie zu begrenzen. Embryonen sollen künstlich nur im Rahmen einer Sterilitätstherapie gewonnen werden dürfen. Die Zielsetzungen der Fruchtbarkeitsmedizin (also der Hilfen für Paare, die sich ein Kind wünschen, es aber auf natürlichem Wege nicht bekommen können) verhindern, Embryonen, die wir technisch „herstellen" können, anders zu „verwenden", als es ihrem eigenen Daseinssinn entspricht: zu einem ausdifferenzierten Menschen zu werden, der geboren werden und sein eigenes Leben entfalten kann.

Diese Einschränkung hat auch heute noch ihre Berechtigung: Die Techniken der Stammzellengewinnung und des therapeutischen Klonens wollen zwar keinen „ausdifferenzierten" Menschen benutzen und instrumentalisieren. Aber sie öffnen Räume der Verfügung über ein konkretes menschliches Dasein in seinen ersten Entwicklungsschritten, die an ihm selbst kein Interesse mehr hat. Wer solche Verfügungsräume erschließen will, hat es schwer, eine weitergehende Logik moralisch und rechtlich konsistent auszuschließen. Offene Rechtsbegriffe, die „aus hohen wissenschaftlichen Zielen heraus" bisherige Standards etwa des Embryonenschutzes verändern möchten, sind zu unpräzis und allgemein, um verbindliche Grenzen technischer Manipulation um des konkreten menschlichen Daseins willen zu benennen. Sie sind geradezu dazu geschaffen, immer weiter ausgedehnt zu werden. Wer sagt, daß es in manchen medizinischen Konstellationen nicht technisch einfacher und ökonomisch kostengünstiger ist, statt der Differenzierung von Stammzellen zu verschiedenen Gewebeformen den natürlichen Prozessen der embryonalen Entwicklung nach dem 14. Tag ihren Lauf zu lassen, um dann fetales Gewebe nutzen zu können? Hirnforscher und Philosophen fordern schon jetzt, die Einsichten der Hirntoddefinition auch auf die ersten Stadien menschlicher Entwicklung zu übertragen und den Lebensschutz von der Präsenz erster Formen des Hirnlebens abhängig zu machen[26]. Teilhirntoddefinitionen würden sogar einen Menschen mit Anenzephalie als Totgeburt verstehen wollen. Wer nur auf „hochrangige Forschungsziele" abstellt, läßt letztlich offen, für welche Ziele welche Differenzierungs- oder Zerfallsstufen menschlichen Lebens herangezogen und verwendet werden dürfen, wo eben der ethische und rechtliche Maßstab angesetzt werden kann, der das Ganze menschlichen Werdens und Vergehens diesseits der Grenze von Zeugung und Hirntod für fremde Zwecke instrumentalisieren will.

Die Wahrung und friedensstiftende Qualität der normativen Grenze, daß kein menschliches Individuum für Interessen eines anderen geopfert werden darf, muß aber als ein symbolisch-normativer Kern verstanden werden, dessen Achtung un-

aufgebbar für eine humane Gestaltung pluralistischer Gesellschaft und ihren demokratischen Konsens ist. Sollte die Wissenschaft klinisch anwendbare therapeutische Optionen aus der Nutzung frühester Lebensstadien des Menschen entwickeln, müssen diese schmerzlichen und riskanten Widersprüche um der wirklich hilfreichen Gestaltung humaner Kultur willen deutlich im Bewußtsein gehalten werden.

Die Theologie drängt darauf, angesichts der Entwicklungen moderner Humanbiotechnologie und Medizin das Gefüge des auf der Menschenwürde basierten Rechts nicht zu voreilig zu flexibilisieren. Sie will gegenwärtige Forschung zwingen, mit Rücksicht auf die normativen Dimensionen moderner Kultur Techniken zu entwickeln, die in ihrer Eingriffstiefe die Lebensphasen des Menschen in seiner frühen Entwicklung weniger belasten, etwa durch Gewinnung adulter Stammzellen oder durch embryonale Stammzellenspenden, die den Embryo nicht vernichten. Sollte eine solche schonende Entwicklung nicht möglich sein, bedarf es vielleicht der „Nachsicht und Entsühnung":

„Alles geschichtliche Handeln bleibt selbst auf Nachsicht und Entsühnung angewiesen. ‚Anders kommt es nicht aus der Paradoxie heraus, daß es unmöglich ist, unter den Bedingungen der Geschichte das Ende der Geschichte vorwegzunehmen, daß es unmöglich ist, unter den Bedingungen der Entfremdung die Entfremdung des Menschen vom Menschen zu überwinden ...'" [27]

Auch menschenrechtliche Kultur ist nicht ohne Konflikte zu haben, ist nicht so stimmig, daß sie bruchlos gelingt. Sie bedarf der Erlösung. Es bleibt dann nur zu hoffen, daß eine biomedizinische Instrumentalisierung nur eine Durchgangsphase technischer Entwicklung der Medizin ist. Die Risiken einer solchen Praxis und ihre Unfertigkeit, die nicht nur auf eine naturwissenschaftlich-technisch, sondern auch moralisch bessere Lösung hin überwunden werden muß, müssen aber bewußt gehalten werden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Rustemeyer, Zur Dezentrierung des Subjekts im neueren französischen Strukturalismus. Unter besonderer Berücksichtigung der transklassischen Logik Gotthard Günthers (Essen 1985).

[2] Vgl. Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte u. Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft, hg. v. K. –W. Merks (Münster 2001).

[3] Vgl. „Würde der Kreatur". Essays zu einem kontroversen Thema, hg. v. A. Bondolfi u.a. (Zürich 1997).

[4] Vgl. P. Verspieren, Menschenwürde in der politischen u. bioethischen Debatte, in: Conc (D) 39 (2003) 143–152.

[5] Vgl. K. Doehring, Staatsrecht (Frankfurt [3]1984) 281.

[6] Vgl. J. Spiekerkötter, Verfassungsfragen der Humangenetik (Neuwied 1988) 37: „‚Die Würde des Menschen ist unantastbar' und damit jeder abwägenden Entscheidung entzogen: ihre Beeinträchtigung ist zugleich ihre Verletzung."

[7] Ebd. 38.

[8] U. Steiner, Der Schutz des Lebens durch das Grundgesetz. Erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin (Berlin 1992) 12f.

[9] M. Herdegen, in: Maunz/Dürig, Grundgesetz, Art. 1 Abs. 1, Rdn. 20 (Stand Febr. 2003).

[10] Vgl. Spiekerkötter (A. 6) 37: „Während bei einem Widerstreit einzelner Grundrechte diese dergestalt zum Ausgleich

gebracht werden müssen, daß jedes von ihnen möglichst weitgehend zur Entfaltung kommt, mithin auch jedes potentiell zurückstehen muß, verbietet sich eine derartige Zuordnung in den Fällen, in denen die Menschenwürde betroffen ist."

[11] Herdegen (A. 9) Rdn. 21. „Der dem Menschen als Individuum und der Menschheit als Gattung zukommende Würdestandard wird auch durch das Maß spezieller Freiheits- und Gleichheitsrechte des Grundgesetzes konturiert."

[12] Ebd. Rdn. 20.

[13] E. –W. Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern: Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch, in: FAZ, 3.9.2003.

[14] Klaus Demmer spricht von einem „Lebensvorgang": Angewandte Theologie des Ethischen (Fribourg 2003) 244.

[15] Papst Johannes Paul II., Enzyklika Veritatis splendor (VApSt 111, Bonn 1993) Nr. 32.

[16] E. –W. Böckenförde, Art. Demokratie, in: LThK^3, Bd. 3, 83–87, 85.

[17] F. Böckle, Fundamentalmoral (München 1977) 35.

[18] J. F. Schmucker-von Koch, Autonomie u. Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis (Mainz 1985) 147.

[19] Th. Hoppe, Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit u. Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch u. Partikularitätsverdacht (Stuttgart 2002) 202; Hoppe zitiert J. B. Metz.

[20] J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (Frankfurt 2001) 68.

[21] Vgl. J. Ratzinger, Stellungnahme, in: zur debatte 34 (2004) Nr. 1, 5–7, 6: „Die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar."

[22] N. Luhmann, Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie u. Rechtstheorie (Frankfurt 1999) 152f.

[23] Ebd.

[24] BVerfGE 88, 203 (252).

[25] E. –W. Böckenförde, Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in: Juristen Zeitung 58 (2003) 809–815, 811f.

[26] Vgl. H. –M. Sass, Hirntod u. Hirnleben, in: Medizin u. Ethik, hg. v. dems. (Stuttgart 1989) 160–183, 171–173: „Für die *ethische Bewertung* der ... biomedizinischen Fakten der Embryonalentwicklung scheint das erste Auftreten organspezifischen Gewebes in der späteren Großhirnrinde von Bedeutung zu sein. Mit dem Auftreten der ersten postmitotischen Zellen im Kortex vom 57. Tag p. c. an haben wir die ersten *organspezifischen Zellen*, die nach dem 70. Tag p. c. dann zu *organspezifischem Gewebe* sich entwickeln ... Deshalb schlage ich vor, vom Beginn der Phase von Hirnleben I, also *vom 57. Tag p. c., dem werdenden menschlichen Leben den vollen rechtlichen Schutz und die volle ethische Solidarität und Achtung zuzusprechen.*"

[27] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz ^{2}1969) 129. Metz spricht in diesem Zusammenhang von den Aporien der Friedensethik und zitiert dabei Jürgen Moltmann. Die Komplexität heutiger Medizinethik in bezug auf menschenrechtliche Konflikte entfaltet aber ähnliche Widersprüche.

Gregor Maria Hoff

Identität am Rande

Marginalisierungsprozesse im Christentum

Christ zu sein ist heute nicht selbstverständlich. Das gilt paradoxerweise gerade angesichts der Feststellung, daß die getauften Christen hierzulande nach wie vor die Mehrheit bilden. Was Christ zu sein bedeutet, steht trotzdem zunehmend in Frage. Man versteht die religiöse Sprache des Christentums immer weniger. Seine tragenden Überzeugungen verlieren an lebensweltlicher Haftung. Auf kirchliche Bindungen wollen sich die Menschen eher selten einlassen. Was ist aber dann der Ort des Christentums in unserer Gegenwart? Was macht seine Identität aus, wenn es nicht mehr die ist, die man zumal großkirchlich über lange Zeit selbstverständlich leben konnte? Das Christentum erfährt inmitten seiner gesellschaftlichen Funktionen, inmitten seiner sehr unterschiedlichen Gestalten und auch der beobachtbaren Aufbruchsbewegungen eine durchgreifende Marginalisierung. Die gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Mainstreams führen das Christentum an den Rand – oft bereits an den Rand seiner Belastbarkeiten. Die schwierige finanzielle Lage mancher deutscher Bistümer muß *auch* in diesem Zusammenhang gesehen werden. Diese Situation theologisch aufzufassen, verlangt, sie als Anspruch zu begreifen. Man wird produktiv an veränderten christlichen Identitätsmustern arbeiten müssen. Perspektiven in diese Richtung möchte ich im folgenden entwerfen.

Ortsbegehung

„Every picture tells a story … Von Orten als Autoren". Zu diesem Thema hat der Regisseur Wim Wenders vor einiger Zeit einen Vortrag gehalten, der ein eindringliches Plädoyer für die einzigartige Bedeutung von Orten beinhaltete[1]. Orte erzählen ihre eigene Geschichte. Ohne Ortssinn erleidet man einen Identitätsschwund, weil man selbst ortlos wird. Am Beispiel der eigenen Filme entwickelte Wenders die Notwendigkeit, sich vom jeweiligen Ort die entsprechende Geschichte ein- und vorgeben zu lassen. Das Interessante dabei: wie die Filmprojekte sich ganz aus dem Zuschnitt eines bestimmten Ortes ergeben. Am Anfang eine Idee, die ersten Linien einer Geschichte – und während des Drehs die Erfahrung, daß es nicht weitergeht. Daß der ursprüngliche Einfall nicht das ganze Unternehmen trägt. Die Verzweiflung des Regisseurs, mit seiner Geschichte an einem Ende zu sein, bevor sie fertig

ist. Als Wenders „Paris, Texas" dreht, muß er Schauspieler und Crew für zwei Wochen in Urlaub schicken, um das Skript zu Ende zu schreiben. Ihm fällt nichts ein. Bis er noch einmal die *locations* überprüft, die er vorher besucht hatte. Die Geschichte entwickelt sich auf einmal von diesen Orten mit ihren Menschen, mit ihren Gerüchen, ihren Farben, ihren Geräuschen her. Die Geschichte wird erst möglich aus der genauen Kenntnis von Orten heraus. In „Paris, Texas" ist es die Wüste, aus der ein Mann kommt, der ohne Gedächtnis auf der Suche nach einer Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist. Die Wüste selbst hat diese Figur ausgesucht. Ein benachbarter Ortswechsel: In „Himmel über Berlin" übernimmt ein Engel die entscheidende Rolle, und er verdankt sich der übersehenen Unzahl von Engelsfiguren in dieser Stadt, denen Wim Wenders auf seinen Ortserkundungen begegnet ist.

Daß mit beiden Filmen eine religiös bekannte Topographie ins Bild rückt, muß nicht als zufällig angenommen werden. Entscheidender ist aber das ästhetische Muster, das Wenders aufruft. Die Genauigkeit des Ortssinns entscheidet über unsere Orientierungsmöglichkeiten und über unser Erzählvermögen. Das kann theologisch nicht unberührt lassen, wenn man über den Ort des Christentums in der eigenen Gegenwart Auskunft zu geben sucht.

Die Theologie hat für diesen Zusammenhang eine eigene Sensibilität entwickelt. Es gibt ein theologisches Konzept für diesen Sachverhalt: Die Rede des Dominikaners Melchior Cano (1509–1560) von den „loci theologici"[2]. Cano meint damit Orte, auf die sich die Theologie zu beziehen hat, um überhaupt sprechen zu können. Was befähigt Theologie dazu, von Gott zu reden? Solche grundlegenden Orte sind für Cano zum Beispiel die Heilige Schrift und die Tradition der Apostel. Was sie bedeuten, muß interpretiert werden. Kirche, Konzilien, Papst, Kirchenväter und auch die (scholastischen) Theologen sind die einschlägigen Bezugspunkte, um die Bedeutung des Evangeliums zu erschließen. Weil das Evangelium allen Zeiten und Räumen gilt, ist die Theologie auch auf andere Erkenntnisorte („loci alieni") verwiesen. Cano nennt die Vernunft, die Philosophen und den breiten Raum menschlicher Geschichte. Das sind die uneigentlichen, die fremden und wohl auch oft befremdenden Orte, die gleichwohl eine eigene Autorität für die Theologie darstellen. Ohne sie bleibt die christliche Gottrede bezugslos, blutleer, irrelevant.

Im Raum der theologischen Erkenntnistheorie wird also ein Ort für den unvermuteten Ort geschaffen. Die „loci alieni" sind Ausgangs- und Vermittlungspunkte theologischer Einsicht. Das Übersehene, das Ausgeschlossene wartet hier darauf, seine Rolle auf der theologischen Bühne zu spielen. Solche Orte beinhalten Überraschungen. Sie transportieren Fremdes. Ein Außendruck geht von ihnen aus. Sie befähigen, zu sprechen auf die Art, wie es Wim Wenders mit „Paris, Texas" erging. Erst als er darauf verzichtete, von sich und seinen Ideenspielen auszugehen, erst als er *vor Ort ging*, konnte er seine Geschichte erzählen. Sie war nicht länger mehr seine, sondern wurde zur Geschichte eines bestimmten Ortes. In der Unmöglich-

keit zu sprechen, wird der Ort zum Autor. Was hier nach oben drängt: das Übersehene. Und genau das macht sprachfähig.

Theologische Ortsbestimmung: Das Christentum vor seiner Marginalisierung

Was bedeutet das nun für die Frage nach dem Ort des Christentums in seiner Gegenwart? Zunächst einmal wird man dem Hinweis nachgehen müssen, daß die Sprache des Evangeliums und der Kirche an die Herausforderung bestimmter Orte bindet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die katholische Kirche auf eine solche Ortsbestimmung verpflichtet. In den *Zeichen der Zeit* macht sich Kirche auf den Weg. Aber was und wo ist ihr Ort? Für das Konzil war dieser Ort unter anderem von politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Aufbrüchen bestimmt, mit denen die eigene *Identität* prekär wurde. Die katholische Kirche war mit einer wachsenden Fremdheit in ihrer Zeit konfrontiert: mit einer drohenden Ortsverschiebung, die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Zug einer Marginalisierung des Christentums vollzieht[3].

Wim Wenders Plädoyer für Orte stellt damit *zeit*theologisch vor erhebliche Schwierigkeiten. Es gibt nicht *den* Ort für Theologie und Kirche, der dafür sorgt, daß ihre Geschichte erzählt und vor allem erzählbar wird. Im Ansturm der „loci alieni" verlieren sich vielmehr *Standpunkte*. Wir sind einer Unabsehbarkeit der Perspektiven, biographischen Muster und Lebenspolitiken ausgesetzt. Die postmodernen Megatrends von Pluralisierung über Individualisierung bis zur Globalisierung betreiben *auch* den Raubbau angestammter christlicher Lebensräume und Vermittlungsorte. Der Ort des Christentums erscheint darin zunehmend randständig.

Indes steht das Christentum hier vor einer widersprüchlichen Situation. Mit inzwischen zwei Milliarden Christen hat es weltweit erhebliche Zuwachsraten zu verzeichnen[4], während es im (west-)europäischen Stammbereich zum Teil dramatische Einbrüche erlebt[5]. Sie lassen sich nach Zahlen bemessen, betreffen aber vor allem den Bereich, der sich nicht ohne weiteres quantitativ erfassen läßt. Christliche Glaubensvorstellungen und Werte bestimmen mit nachlassender Bindungskraft das Leben der Getauften und der Kirchenmitglieder, der praktizierenden wie der lediglich statistischen. Christentums- und Kirchenkritik haben Konjunktur[6]. In der europäischen Verfassung fehlt der Gottesbezug. In den laufenden Auseinandersetzungen um die neuen Biotechnologien wird das christliche Erbe oft nur noch als Hintergrundvorstellung für den Bedarfsfall eingesetzt. Wenn im Gegenzug christliche Theologen und Bischöfe in politische Prozesse eingebunden werden, zeigt sich die entsprechende Ambivalenz in der Gegenwart des europäischen Christentums: Es kommt noch vor, es behält durchaus seine Einflußzonen, aber es besetzt sie aus einer moralischen und intellektuellen Minderheitsposition heraus. Der christliche Glaube ist nicht mehrheitsfähig.

Diese Erfahrung setzt sich auf verschiedenen Gebieten durch. Man wird nicht nur weniger, sondern man dringt vor allem inhaltlich nicht mehr durch – man wird nicht verstanden. Die christliche Symbolwelt verschließt sich vielen Zeitgenossen. Die theologische Übersetzungsarbeit gelingt demgegenüber nur bedingt, womit sich zugleich die missionarische Überzeugungskraft des Glaubens zu erschöpfen droht. Auch wenn es hier Gegentendenzen gibt: Das Christentum bewegt sich auf eine kulturelle Randexistenz zu[7]. Die Distanzierung vom Christentum, die sich durchaus auch im Christentum selbst vollzieht, macht Gewinne. Man hat es mit einem „Auswahlchristentum" (Paul M. Zulehner) zu tun. Ganz auf der Linie dieser merkantil geprägten Denkform wird man – mit einer These Walter Benjamins – vom Kapitalismus als neuer Religion der Gegenwart zu sprechen haben. Damit vollzieht sich ein komplexer Umbruch im Wirklichkeitskontakt[8]. Ein exemplarisches Detail: Der Schriftsteller Botho Strauß stellte vor einigen Jahren in einem Interview fest, daß für seine Stücke und Texte kein Platz mehr sei. Die Begründung ist theologisch aufschlußreich und zeitdiagnostisch von Interesse. Gefragt, warum man so oft aggressiv, polemisch abweisend auf seine Bücher reagiere, hält er fest:

„Es gibt dafür sehr verschiedene Gründe. Einen glaube ich zu kennen. Alles, was heute ans Transzendente und Theologische rührt, verabscheut unsere kritische Spaßintelligenz. Daß der Gedankenreichtum, der über die Jahrhunderte hinweg in der Theologie versammelt ist, heute so gut wie nie in die intellektuelle Auseinandersetzung geholt wird, halte ich für ein großes Versäumnis. Nun bin ich ja kein Theologe. Ich präzisiere lediglich das Detail aus einer transzendenten Gestimmtheit. Diese ist gegenwärtig kaum noch mitteilbar."[9]

Der Titel dieses Gesprächs lautet: „Am Rand. Wo sonst". Die literarisch erfahrene Marginalisierung zumal christlicher Theologie und christlichen Glaubens läßt sich immer wieder belegen. So diagnostiziert Arnold Stadler in seinem Roman „Ein hinreißender Schrotthändler":

„Das Wort ‚Kirchenchorausflug' war schon schlimm genug; zum Glück habe ich nicht begonnen, von Gott selbst zu sprechen. Da wäre sie mir davongelaufen. Sie zitterte schon, daß ich, nur einen auf immer verwehrten Katzensprung von ihr entfernt, nun auch noch mit Gott kommen, (mit Gott anfangen würde), was ich ganz und gar nicht gemacht hätte, weil ich dies für unmöglich hielt. Aber Gabi hielt es für möglich, daß ich sie nun auch noch mit Gott quälen wollte. Aus Angst vor den Menschen, die dies alles hören konnten, beschwor sie mich, nun nicht auch noch mit Gott daherzukommen. Ja, sie hatte Angst, daß sie herüberschauen würden, als ob sie überlegten, die Polizei kommen zu lassen wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses. Von Ficken hätte ich sprechen können, das war nun möglich, ein gesellschaftsfähig gewordenes Wort, nicht aber von Gott."[10]

Das europäische Christentum ist randständiger geworden, und die Tendenz läßt kaum nach. Diese Erfahrung ist *in dieser Form* neu. Selbst die religionskritischen Erschütterungen und Verlustgeschichten der Moderne hatten nicht diese Sogwirkung. Die entsprechende Herausforderung pastoraler, theologischer und spiritueller Verarbeitungsreserven hat dabei ein Grunddatum einzubeziehen: Historisch gesehen entwickelte sich das Christentum aus einer Erfahrung der Marginalität

heraus. Das Christentum entstand aus dem Bezug auf Israel, also am äußersten Rand des kulturell und politisch bestimmenden Römischen Reichs, und zugleich aus der spezifischen Differenz zu ihm. Als innerjüdische religiöse Bewegung brach das Christentum mit seinem sich allmählich formulierenden Christus-Bekenntnis aus dem gegebenen religiösen Zusammenhang heraus und fand sich damit, jüdisch gesehen, in einer marginalisierten Position theologisch, aber auch lebensweltlich wieder. Verfolgungserfahrungen schlossen sich an, die der römische Staat auf seine Weise verlängerte. Auch hier bleibt das Christentum für Jahrhunderte eine Religion am gesellschaftlichen Rand, immer an der Grenze zur Legalität befindlich. Das eigene Selbstverständnis arbeitet mit einem entsprechenden Handlungsimperativ: „Zwischen den Welten wandern“ [11]. Daß sich gerade aus einer solchen Situation heraus eine besonders erfolgreiche Religion entwickelte, muß nach der systematischen Bedeutung von Marginalisierung für den christlichen Glauben religionssoziologisch, aber auch theologisch fragen lassen.

Theologiegeschichtlich begegnen schon früh erste Versuche einer Aufhebung der eigenen Randständigkeit. Justin der Märtyrer steht im zweiten Jahrhundert vor dem Problem, seinen Glauben auf dem römischen Markt der philosophischen Meinungen und religiösen Überzeugungen verteidigen zu müssen. Seine apologetischen Versuche laufen auf einen gewagten Anspruch hinaus: In Jesus Christus ist jener göttliche Logos Mensch geworden, auf den sich die maßgebliche griechische Philosophie bezieht. Spuren dieses göttlichen Logos finden sich in jedem Menschen, nämlich in seiner Vernunft. Wenn die Christen also diesen Logos verkünden, sprechen sie etwas an, was die Wahrheitsfähigkeit jedes einzelnen ausmacht. Mit anderen Worten: Im Christentum hat man es letztlich mit der wahren Philosophie zu tun. Justin formuliert aus der schwierigen, ja mitunter existenzgefährdenden Lage einer religiösen Minderheit heraus einen Anspruch, den eigentlich nur eine intellektuell mehrheitsfähige Position stellen kann. Die eigene problematische Situation wird kommunikativ genutzt. Man wagt den Schritt aus der Deckung. Programmatisch geht hier ein Theologe den Weg selbstbewußter und vor allem offen geführter Auseinandersetzung, statt sich ins Getto abdrängen zu lassen. Als eine Konsequenz ergibt sich daraus ein hohes Maß an religiöser Toleranzbereitschaft. Daß sie umgekehrt in dem Moment nachläßt, als im Zug der Konstantinischen Wende und der späteren Aufwertung des Christentums zur Staatsreligion die Mehrheitsverhältnisse abendländisch („europäisch“) für Jahrhunderte verschoben werden, wird theologisch zum kritischen Anlaß. Das Toleranzproblem erscheint als ein Brennpunkt der Marginalisierungsproblematik [12].

Soziologisch-systemtheoretisch weist dies darauf zurück, daß sich soziale Systeme über Abgrenzungen bestimmen und erneuern. Dabei ergeben sich zwangsläufig Marginalisierungsprozesse, wie Niklas Luhmann erklärt:

„Die Einheit des Gesellschaftssystems liegt also lediglich in der Abgrenzung nach außen, in der Form des Systems, in der operativ laufend reproduzierten Differenz.“ [13]

Das Ziehen von Grenzen markiert Mehrheitsverhältnisse und stellt Minderheiten vor besondere Verarbeitungsprobleme. Marginalisierung erscheint dabei als Motor der Auflösung, aber auch der Neubildung von (religiöser) Identität. Sie kann zur Kompensation der eigenen Randständigkeit mit ihren besonderen Belastungen verhelfen. Zum Beispiel ist für Sekten als religiöse Marginalitätsmodelle bei starker Mitgliederbindung ein ebenso starkes Abdrängungsmotiv im Innenraum wirksam. Großkirchlich stehen dafür theologisch-kirchenrechtliche Konzepte wie „Häresie" und „Schisma" bereit. Damit zeichnet sich das hohe Konfliktpotential religiöser Marginalisierung ab – es ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund des angesprochenen Sektenproblems zu beachten. Marginalisierung ist demnach auch ein komplexes Gewaltphänomen[14] und muß gerade christlich mit Blick auf das Evangelium Fragen aufwerfen. Hier tun sich erhebliche Versuchungen zur Bewältigung einer bedrängend erlebten Situation auch innerhalb der katholischen Kirche auf.

Zur Theologie und Pastoral der Marginalisierung

Damit werden zugleich streng theologische Fragen in den Zusammenhang eingeführt. Eine Strategie religiöser Verarbeitung eigener Marginalisierung findet sich dann auch in der Theologisierung des Problems. Die jüdisch-christliche Glaubenstradition lebt aus einer grundlegenden Erfahrung eigener Marginalisierung – die im übrigen im Verhältnis zueinander immer wieder wechselseitig forciert wurde, mit katastrophalen Folgen und einer zumal christentumsgeschichtlich auch systematisch zu reflektierenden Schuldgeschichte. Altes wie Neues Testament liefern verschiedene Bausteine einer eigenen Theologie der Marginalisierung. Theologische Metaphern wie die Rede vom Heiligen Rest oder die Zeichenhandlungen Hoseas (Hos 1–3) als inszenierte Selbstmarginalisierungen im Namen Gottes machen deutlich, daß von diesem Gott immer grenzwertig, immer wieder irritierend anders, immer wieder jenseits des Mainstreams zu sprechen ist.

Neutestamentlich entspricht dem eine Christologie der Marginalisierung. Dazu gehört der bevorzugte Kontakt Jesu mit Marginalisierten, die Marginalisierung Jesu im Spiegel von Unverständnis, Ablehnung und Haß, wie sie die Evangelien überdeutlich kenntlich machen. Sie lassen damit erkennen, daß Jesus gerade in diesem Zusammenhang zu erfahren und zu deuten ist. Daran schließen sich die verschiedenen überlieferten Elemente der Botschaft Jesu an: Die Bergpredigt läßt sich vor diesem Hintergrund, etwa mit den Seligpreisungen, als eine Theologie und Ethik der Marginalisierung beschreiben. Am radikalsten muß dies für die besonders von Paulus, aber auch jeweils von den Passionsgeschichten der Evangelien entwickelte Theologie des Kreuzes gelten. Der Hebräerbrief nennt es offen beim Namen: Hier ist das große Außerhalb erreicht (Hebr 13, 13). Draußen, außerhalb der Stadt, am Rand spielt die Heilsgeschichte Gottes. Dabei ergibt sich eine eigene Dialektik:

Vom Rand her wird den Rändern besondere Bedeutung zugesprochen. Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft stellt „die Aufhebung der Grenzen" mit soteriologischem Gewicht in Aussicht[15].

Theologisch sind nun zwei Beobachtungen von besonderer Bedeutung – und vielleicht auch von zeitdiagnostischer Perspektivkraft:

1. Jüdisch-christlich erlaubt die Erfahrung eigener Marginalisierung immer wieder eine gegenläufige Entgrenzung. Exemplarisch läßt sich eine anthropologische Grundaussage des Alten Testaments heranziehen, mit der eine theologische, aber auch soziale und politische Entgrenzungsarbeit betrieben wird: Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Religionsgeschichtlich stammt sie aus der ägyptischen Königstheologie. Der Pharao ist das Bild Gottes. Ihm kommt damit eine unvergleichliche Würde und hierarchische Stellung zu. Die Aufnahme dieses Gedankens durch Israel schreibt das theologische Programm sichtbar um. Bild Gottes ist nun ausnahmslos jeder. Eingeschlossen werden dabei, nicht zuletzt durch die Sozialprophetie, gerade die gesellschaftlich sonst Ausgeschlossenen.

2. Auf dieser Linie läßt sich eine theologiegeschichtliche Beobachtung anschließen. Immer wieder kommt es zu Neuaufbrüchen aus Situationen einer theologischen Marginalisierung heraus. Nicht selten spielen biographische und kulturgeschichtliche Verhältnisse ineinander. Augustinus schreibt unter erheblichem Außendruck den geschichtstheologischen Entwurf des „Gottesstaats". Er kommt einem Befreiungsschlag gleich, während der Autor unter intellektuellem Marginalisierungsdruck steht. Sein christlicher Glaube steht mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen sehr grundsätzlich in Frage. Ähnlich war es bei Luther, der privat, aber auch von den größeren Mißständen kirchlich an den Rand getrieben, seine Rechtfertigungstheologie entwirft. Andere Beispiele: Lessing, der die großen Problemstellungen moderner Theologie – zum Beispiel die Religionstheologie seines „Nathan" – unter dem Druck der Zensur und, nach dem Tod seiner Frau, auch biographisch marginalisiert, vereinsamt, entwickelt. Die „Nouvelle théologie" in Frankreich arbeitet gegen kirchliche Widerstände an dem Durchbruch, den das Zweite Vatikanum dann schafft. Ihre Akteure werden kirchlich beargwöhnt, Sanktionen unterworfen und damit marginalisiert.

Die Konsequenzen sind aufschlußreich: Theologisch verhilft eine besondere Marginalisierungserfahrung immer wieder zu einer produktiven Verarbeitung der Situation. Daß dies oft gegen kirchlichen Marginalisierungsdruck geschah, stellt auch für gegenwärtig anstehende Probleme eine schöpferische Auseinandersetzung mit der eigenen Kirche in Aussicht. Für die Überlebenskraft des Christentums war in den entsprechenden Situationen ganz offensichtlich eine neu gewonnene Sprache entscheidend. Sie schuf sich neue Vermittlungsmöglichkeiten. Daraus ergeben sich für die Gegenwart ganz ähnliche Forderungen.

Vor dem theologisch gezeichneten Hintergrund ist nun die Rede von einer Marginalisierung des europäischen Christentums noch einmal genauer zu verorten. Das

gilt zunächst religionssoziologisch. Im gegenwärtigen Horizont läßt sich eine Gleichzeitigkeit zweier entgegenstrebender Tendenzen feststellen. Einerseits zeigt sich ein deutlicher Säkularisierungsschub[16], der auch innerhalb der Kirchen selbst festzustellen ist – der Schwund an Glaubenswissen bzw. die Absage an tragende Glaubensvorstellungen belegen dies[17]. Andererseits ist eine lebhafte Religionsproduktivität zu beobachten: Im Internet schießen neue Religionen wie die Pilze aus zweifelhaftem Mutterboden[18]. In der Fluchtlinie beider Bewegungen liegt eine Aufhebung der bekannten Rolle des Christentums. Seine ererbte Leitfunktion verschwindet. Es wird in einem Pluralismus der Stile und Lebensentwürfe, in der Auswahl des gerade Passenden oder in strikter Abwendung zu einem Phänomen unter vielen[19]. Dabei gehen Säkularisierung[20] und Individualisierung als kennzeichnende Merkmale der Moderne[21] eine Allianz ein:

„Ein auffallendes Merkmal des langen Wegs des Westens zur Säkularität ist tatsächlich, daß er von Anfang an mit diesem Zug zur persönlichen Religion verwoben war. ... Die Verbindungen sind vielfältig. Es ist nicht bloß so, daß der Abfall vom Glauben und der Verzicht auf die religiöse Praxis denen, die übriggeblieben sind, einen höheren Grad an Reflektiertheit und innerer Verpflichtung aufgebürdet hat. Das ist vielleicht in neuerer Zeit besonders offensichtlich. Es ist vielmehr so, daß der Zug zur persönlichen Religion selber Teil des Entwicklungsimpulses für verschiedene Elemente der Säkularisierung gewesen ist. Es war zum Beispiel dieser Zug, der stark zur Entzauberung der Welt der Geister und höheren Mächte beigetragen hat."[22]

Die Moderne zieht danach eine zunehmende Verinnerlichung jener religiösen Vorstellungen nach sich, die angesichts des naturwissenschaftlich-empiristischen Weltbilds unglaubwürdig wurden. Zugleich wird damit der religiöse Erfahrungsraum erheblich beschränkt. Die Möglichkeiten zur Kommunikation über Glaubenserfahrungen werden beschnitten. Glauben erhält einen Zug zur Entweltlichung oder droht zu einer gegenweltlichen Veranstaltung, zur Flucht zu werden. Psychologisch motivierte Religionskritiken finden hier besonderen Anhalt.

In die außengesteuerten Marginalisierungsprozesse spielen sich demnach interne ein. Die dramatischen Einbußen in der Vermittlung der eigenen Tradition sind auch als Ausdruck eines theologischen Sprachverlusts zu begreifen. Nicht zuletzt deshalb wurden Bausteine einer Theologie und einer Pastoral der Marginalisierung entwickelt[23]. Der feministisch-theologische, der befreiungstheologische sowie der kontextuelle Diskurs von Dritte-Welt-Theologien rücken das Thema einer Marginalisierung im Christentum in den Vordergrund. Sie bieten zugleich Antwortangebote auf die Frage, wie man sich dem Problem einer durchgreifenden Marginalisierung des Christentums stellen könnte – zum Beispiel in einer vorrangigen Option für die Armen. Marginalisierung wird dabei als bevorzugter „locus theologicus" vorgestellt, weil sich hier der besondere Ort der Gotteserfahrung und der Gottesverkündigung Jesu zeige.

Verschiedene Konsequenzen bieten sich vor diesem Hintergrund pastoral-theologisch an:

1. Eine kritische Selbstverortung steht an – jenseits aller Beschwichtigung wie geisttheologisch ungedeckter Resignation. Man hat die Situation zunächst einmal nüchtern wahrzunehmen und sie dann im Licht des Evangeliums daraufhin zu beleuchten, welche besonderen Handlungsimpulse sich ergeben. Was verlangt zum Beispiel die Ausgrenzung der Alten und Kranken aus unseren neuen Sozialpakten?

2. Eine Überprüfung überkommener Sprachmuster steht an – mit dem Mut, irritierende, fremdartige kulturelle Sprachen zu erlernen. Auf den vielzitierten Traditionsbruch läßt sich nicht mit bloßer Übersetzungsarbeit alter Standards antworten. Hier ist inkarnatorische Risikobereitschaft gefragt. Man muß sich zum Beispiel fragen, warum das Wort „Gott" literarisch ein eher kümmerliches Leben führt. Und man wird im Gegenzug die eigenen liturgischen Texte auf ihre lebensweltliche Haltbarkeit hin zu prüfen haben. Man möge sich in diesem Zusammenhang einmal die Lieder und Litaneien vorführen, die auf unseren Fronleichnamsprozessionen unter die Leute getragen werden.

3. Eine hoffnungsstarke Bereitschaft zum schwierigen Zeugnis steht an – zum eigenen Glaubenlernen aus der Minderheitssituation heraus. In den biopolitischen Debatten wird die christliche Widerstandsfähigkeit herausgefordert. Man wird denen eine Stimme geben müssen, denen die eigene genommen wurde. Selbst an den Rand gedrängt zu werden, kann hier besonders sensibilisieren. Das heißt dann aber auch, daß eine Einmischungsfähigkeit politisch und gesellschaftlich zu erproben ist, die sich nicht vorab an etablierte Positionen bindet.

Dies erscheint nur möglich, wo keine Gettomentalität, kein Rückzug, sondern offene Katholizität gelebt wird. So läßt sich vielleicht das Angebot einer Lebensform vermitteln, das sich von einer pastoralen Defensivmentalität mit ihren Verlustängsten befreit. So etwas schließt kritische Zeitgenossenschaft ein – im Sinn einer wirklich geteilten und gelebten *Geistesgegenwart*, jenseits jeder fundamentalistischen oder sektenhaften Versuchung. Die Überlebensfähigkeit von Religionen ist an ihre Wandlungsbereitschaft gebunden. Die Marginalisierung des Christentums wäre vor diesem Hintergrund als eine eigene Berufungssituation zu entdecken. Sie macht Angst, sie stiftet zur Flucht an – aber gerade in diesen urbiblischen Erfahrungen wartet auch die Herausforderung[24]: Man muß Position beziehen, und das verlangt, im Sinn der Überlegungen von Wim Wenders, daß man eine ortskundige Sprache entwickeln muß. Sprachfähig wird man nur in den Grenzerfahrungen, die Orte mit ihren eigenen Geschichten überraschend und veränderungsstark aufzwingen. Nicht nur im Film, nicht nur bei Wim Wenders ist die Wüste ein solcher Lernort. Nach der großen Erzählung des Christentums sind womöglich nun die kleineren, aber nicht minder anspruchsvollen lokalen Theologien[25] der Marginalisierung gefordert.

ANMERKUNGEN

[1] Wim Wenders, „Every Picture tells a Story: Von Orten als Autoren u. von unserem digitalen Zeitalter". Vortrag an der Ludwig Maximilians-Universität München am 17.10.2002.

[2] Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn ^{3}2000) 487f.

[3] Vgl. zur Situationsbeschreibung jüngst wieder H. Waldenfels, Kirche im Reformstau, in dieser Zs. 222 (2004) 20–32.

[4] Der afrikanische Kontinent erlebt z.B. derzeit eine fulminante Christianisierung – freilich unter fundamentalistischen Vorzeichen: vgl. B. Grill, Die Mähdrescher Gottes. Christliche Fundamentalisten rüsten in Afrika für einen neuen Kreuzzug. In Nigeria liefern sich Anhänger blutige Schlachten mit Muslimen, in: Die Zeit, 27.5.2004.

[5] Vgl. für die katholische Kirche in Deutschland das Datenmaterial der Deutschen Bischofskonferenz: www.dbk.de.

[6] Vgl. zur Aktualität und Vielgestaltigkeit dieser Phänomene: G. M. Hoff, Religionskritik heute (Regensburg 2004).

[7] Bestätigt wird diese Einschätzung unter anderem von Artikelserien in der FAZ und der Rheinischen Post zur Situation des Christentums in Europa (beide aus dem Jahr 2004).

[8] W. Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser (Frankfurt 1991) 100–103; vgl. Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Das Christentum nach der Entflechtung von Christentum u. Religion (Freiburg 2000).

[9] U. Greiner, Am Rand. Wo sonst. Ein ZEIT-Gespräch mit Botho Strauß, in: Die Zeit, 31.5.2000.

[10] A. Stadler, Ein hinreißender Schrotthändler (Köln 1999) 34.

[11] Mit dem Titel einer Monographie von Ch. Markschies über das frühe Christentum: Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (Frankfurt 1997).

[12] Vgl. Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, hg. v. H. Schmidinger (Darmstadt 2002).

[13] N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde. (Frankfurt 1997) Bd. 1, 90.

[14] Vgl. W. Sofsky, Traktat über die Gewalt (Frankfurt 1996) bes. 7–26; vgl. A. Halbmayr, Um Gott streiten. Religion u. Konflikt im Zeitalter der Globalisierung, in: ThPQ 151 (2003) 64–78.

[15] J. Schlosser, Der Gott Jesu u. die Aufhebung der Grenzen, in: Der Gott Israels im Zeugnis des NT, hg. v. U. Busse (Freiburg 2003) 59–79.

[16] Wissenssoziologisch ist in diesem Zusammenhang die ambivalente Rückdrängung des theologischen Denkens aus den wissenschaftlichen Diskursen sowie eine teilweise auch zu beobachtende ausgesprochene Christianisierung des Denkens zu beachten: vgl. im Rahmen des Forschungsprojekts „Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit" (Berlin 2002f.) 3 Bde., vor allem Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik u. methodologischem Atheismus, hg. v. L. Danneberg u.a. (Berlin 2002).

[17] Vgl. die verschiedenen Umfragen zu Glaubensvorstellungen.

[18] Vgl. H. –J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (Freiburg 1994).

[19] Vgl. H. Waldenfels, Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen (Bonn ^{2}2002) bes. 1–43. An dieser Stelle ist eine weitere Marginalisierung des Christentums einzubeziehen: seine Relativierung im Kontext der anderen (Welt-) Religionen.

[20] Eine genauere Diskussion der religionswissenschaftlich umstrittenen Säkularisierungsthese kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Man wird sie nicht ungebrochen einsetzen dürfen, noch weniger aber ganz auf ihre Einsichten verzichten können.

[21] Vgl. Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, hg. v. U. Beck u. E. Beck-Gernsheim (Frankfurt 1994).

[22] Ch. Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart (Frankfurt 2002) 18.

[23] Vgl. H.–J. Sander, Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie, in: Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung (FS E. Klinger, Würzburg 1998) 240–258.

[24] Diese Gedanken schließen an Überlegungen meines Salzburger Kollegen Hans-Joachim Sander an: vgl. ders., Nicht ausweichen. Die prekäre Identität der Kirche (Würzburg 2002).

[25] Vgl. C. Sedmak, Lokale Theologie u. globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht (Freiburg 2000).

Michael Hofer

Zu spät geboren?

Holocaust und Erinnerungskultur

In einer Gasse des neunten Wiener Gemeindebezirks wohnten vor dem Zweiten Weltkrieg nicht wenige Österreicher, für die ihr Judesein spätestens nach dem sogenannten Anschluß im März 1938 „bedeutsam" wurde. Vielen brachte dies den Tod, anderen gelang die Flucht. Dort ist in einem Schaufenster ein Text angebracht, der auf diese Umstände Bezug nimmt. Er beginnt mit folgenden Zeilen:

> Ich bin nicht schuld.
> Ich kann mich nicht erinnern.
> Ich bin zu spät geboren...

In diesen Zeilen läßt sich lesen, was man in Österreich oft zu hören bekommt: daß einmal Schluß sein müsse mit der Vergangenheit. Als Begründung findet sich hier der Hinweis auf das, was oft die „Gnade der späten Geburt" heißt: Da das lyrische Ich, das in diesem Gedicht spricht, zu spät geboren ist, kann es keinerlei Erinnerungen mit dieser Zeit verbinden.

Psychologische Trauer

Identitätsstiftung im Vergessen. Aufrufe zum Ziehen eines Schlußstrichs gibt es immer wieder. In Deutschland wurde eine solche Debatte öffentlichkeitswirksam rund um Aussagen von Martin Walser geführt[1]. Österreich ist um vieles kleiner. Es läßt sich in diesem Zusammenhang kein vergleichbares Ereignis hinsichtlich der Größe der in Anspruch genommenen Öffentlichkeit namhaft machen. Allerdings hatte auch Österreich seine – um vieles kleinere – Debatte: Anlaß waren die Thesen, die von Rudolf Burger, Philosoph an der damaligen Akademie der Angewandten Künste, vertreten wurden. Zugrunde liegt seiner Argumentation ein zweifaches Anliegen: einmal ein *moralisches* und einmal ein – wenn man so will – *politisches*.

Zuerst zum moralischen Anliegen: Der Holocaust werde kulturindustriell ausgebeutet, was sich durchaus als Folge einer verfehlten Gedenkpolitik verstehen lasse. „Trauer als echtes Gefühl"[2] sei nicht mehr möglich, weil die Trauernden größtenteils keine persönliche Erinnerung, im Sinn einer Erinnerung an eigenes Erleben, an den Holocaust hätten. Sie seien als Angehörige „der dritten Nachfolgegeneration"[3]

zu jung dafür. Aus Gründen der Pietät solle man deshalb besser vergessen, als das Ereignis der Geschäftemacherei, etwa in Gestalt der Filmindustrie, ausliefern. Erinnerung bleibe nurmehr als Tätigkeit der wissenschaftlichen Historie im Sinn einer historiographischen Aufarbeitung der Vergangenheit. Insofern könnten die oben zitierten Zeilen des Gedichts von Burger stammen. Darüber hinaus verdankt sich Burgers „Plädoyer für das Vergessen" auch einem „Gebot der Klugheit"[4].

Damit sind wir beim zweiten, dem politischen Anliegen: Die Forderung nach Erinnerung führe schließlich dazu, eigenes Leid im Bewußtsein zu halten, worin Burger die „beste Voraussetzung für Atrozität"[5] gegeben sieht. Dabei ist zu beachten, daß Burger hier zwei entscheidende Züge macht. Einmal nimmt er, unter Berufung auf die europäische Zivilisationsgeschichte, eine „Übersetzung" vor: Aus der „Forderung nach Erinnerung" an den Holocaust wird die allgemeine „Kampfparole": „Niemals vergessen!"[6] Außerdem wird hier Erinnerung eingeführt als „Erinnerung an eigenes (!) Leid"[7], wodurch nun auch die Serben und deren Bezugnahme auf das Amselfeld zitierbar werden. Durch beides sieht sich der Philosoph darin bestärkt, daß es klug sei, sozusagen im Interesse der Selbsterhaltung zu vergessen.

In der Folge hat Burger zwei weitere Texte veröffentlicht, in denen er über weite Strecken den bislang herangezogenen Artikel wortwörtlich aufnimmt, jedoch mit Zusätzen versieht, die für unseren Zusammenhang von Interesse sind. In dem einen Fall handelt es sich um einen Vortrag vor dem Bremer Tabak-Collegium, der bezüglich der Erinnerungsthematik einen neuen Ton anschlägt:

„Dabei geht es in beiden Fällen (dem psychoanalytischen Reinigungsdiskurs: Verdrängtes bedarf der Aufarbeitung – und dem sozialpädagogischen Warnungsdiskurs: Erinnern schützt vor Wiederholung – M. H.) nicht um pietätvolles Gedenken der Opfer und die tatsächliche Unauslöschlichkeit der Erinnerung (!), sondern um dessen aktive Produktion und Reproduktion im Dienst dessen, was die deutsche Pädagogik mit dem unsäglichen Begriff ‚Holocausterziehung' bezeichnet."[8]

Schließlich ist hier von der „Unauslöschlichkeit der Erinnerung" die Rede, die mit der bisherigen Festlegung von Erinnerung auf Selbsterlebtes nicht zusammengeht. Im zweiten, jüngst im „Merkur" erschienen Aufsatz ist diese Passage durch eine Einfügung im Ton diesbezüglich aber wieder stimmig, indem die unauslöschbare Erinnerung dem Erleben von Opfern zugeschrieben wird:

„Dabei geht es … nicht um pietätvolles Gedenken der Opfer und die tatsächliche Unauslöschlichkeit des Erinnerns *derer, die dem Grauen entronnen sind*, sondern …"[9]

Damit handelt sich Burger allerdings andere Unstimmigkeiten ein: Im selben Satz ist nach wie vor von einem „pietätvollen Gedenken" die Rede. Damit ist offensichtlich ein Unterschied zwischen Erinnerung und Gedenken gemacht. Aufgrund der Differenz von Erinnern und Gedenken spricht Burger im jüngsten Text nicht mehr von „Gedenkpolitik", deren „Irrtümer" ja Gegenstand des ersten Textes waren, sondern von „Vergangenheitspolitik". Vor dem Hintergrund der Unterschei-

dung zwischen Gedenken und Erinnern müßte aber mit dem Tod des letzten Holocaust-Opfers auch die Erinnerung gestorben sein, und es bliebe – ein Gedenken. Worin besteht dann aber die *Unauslöschlichkeit* dieser Erinnerung? Und was ist unter einem pietätvollen Gedenken näherhin zu verstehen bzw. wie sollte dieses möglich sein? Weitere Verschiebungen, die in den Texten unternommen werden, geben darauf nicht nur keine Antworten, sondern lassen neue Fragen entstehen, vor allem die Pietät und deren Gegenstand betreffend. Der erste Text schloß damit, daß „Vergessen nicht nur ein Akt der Klugheit, sondern auch ein Akt der Redlichkeit" und „eine Geste der Pietät" wäre. Und es wird versichert: „Schlimme Folgen hätte es keine, nur vielleicht für das Geschäft."[10] Während dieser Abschnitt in den folgenden Texten keine Aufnahme findet, taucht jedoch die geforderte Pietät, wie wir gesehen haben, in einem anderen Zusammenhang, nämlich dem des Gedenkens auf! Was Burger aber nicht daran hindert, die beiden Folgetexte mit dem Satz zu beschließen: „Lethe ist ein Heilmittel."[11]

Identitätsstiftung im Erinnern. Wirft man einen Blick nach Deutschland, so wird deutlich: Dort wird seit geraumer Zeit die Frage nach einer vernünftigen Identität angesichts der eigenen Geschichte gestellt. Genug Zeit dürfte nun vergangen sein, daß man sich mit dem Bruch, der durch die Greueltaten des Nationalsozialismus vollzogen wurde, nicht nur auseinandersetzt, sondern diesen nun auch anzueignen versucht. Freilich mag dieses Anliegen durch die Wiedervereinigung Deutschlands verstärkt worden sein. Es wird sogar versucht und eingefordert, die „Naherinnerung", die bis zum Holocaust reicht, durch eine „Fernerinnerung" zu ergänzen, so daß das Geschichtsbewußtsein der Deutschen sich auch „hinter" oder „über" den Holocaust hinaus erstreckt[12].

Im Hintergrund dieses Anliegens, die Geschichte anzueignen, steht das Selbstverständnis als Nation. Christian Meier fordert ein Geschichtsbewußtsein, das er als bewußte Aneignung der Vergangenheit sieht, so daß in diesem Bewußtsein die Vergangenheit zur eigenen Geschichte wird. Wie widerständig dieser Versuch ist, wird deutlich an einem einfachen sprachlichen Gestus, den er vollzieht. Er versucht von „wir" zu sprechen. Freilich nicht so, daß durch diese Rede zum Ausdruck gebracht werden soll, daß wir Gegenwärtigen so tun, als ob wir die Täter oder Helden von damals gewesen wären: „Mein hypothetischer Gebrauch des ‚Wir' soll primär nur dazu dienen, daß wir uns bewußt machen, wie es um unser Verhältnis zu unserer Geschichte steht."[13] Es geht also darum, ein Wir im nationalen Sinn zu erproben. Dieses Wir sieht sich konfrontiert mit dem Holocaust: „Geschichte sich zu eigen machen, heißt für ein Volk ja, sie mit den Augen der Identität zu sehen."[14] Unter Identifikation ist hier nicht Gutheißen gemeint. Hier wird dann das Anliegen des Aneignens der Geschichte vor die größte Herausforderung gestellt. Denn der Holocaust ist sinnlos. Damit ist eine Identitätsstiftung, die sich aus dem Zusammenhang der Vergangenheit aufbaut und Orientierung für die Zukunft gibt, nicht umstandslos möglich. Dennoch beharrt Meier auf seiner Forderung, den Holocaust

nicht nur zur Kenntnis zu nehmen oder mit Burger bloß historiographisch aufzuarbeiten; das ist zu wenig. Vielmehr ist es gefordert, sich den Holocaust „anzueignen", oder, wie er es auch nennt, ihn „zu Herzen zu nehmen" [15].

In Österreich ist dieses Anliegen aus historischen Gründen so gut wie nicht artikuliert worden. Der Grund ist wohl vor allem in dem bekannten Umstand zu sehen, daß das Land als erstes Opfer des Nationalsozialismus angesehen wurde (Moskauer Deklaration 1943) und sich selbst so kennzeichnete (Unabhängigkeitserklärung 27. April 1945). Erst durch die Diskussion um den „Fall Waldheim" wurde diese Position 1986 in einer breiten Öffentlichkeit problematisiert. Von offizieller Seite wurde dies fortgesetzt in der Rede des damaligen Bundeskanzlers Franz Vranitzky 1993 in Israel, wo er erneut vom Opferstatus Österreichs abrückte. In den letzten Jahren fand dies seinen offiziellen Ausdruck darin, daß man sich um (symbolische) Entschädigungszahlungen sogenannte Arisierungen betreffend als auch für Zwangsarbeiter bemühte.

Historische Trauer

Im folgenden soll gezeigt werden, daß dieser Problemzusammenhang durch den Begriff der *historischen Trauer* wesentlich vertieft werden kann. Trauer in einem historischen Sinn verstanden, zieht auch eine Änderung des *Begriffs der Erinnerung* nach sich. Dadurch läßt sich verdeutlichen, worin bzw. wodurch Aneignung der Geschichte stattfindet und was darunter näherhin zu verstehen ist. Für die Erörterung der Trauer in einem historischen Sinn greife ich auf die Ausführungen von Jörn Rüsen zurück; für den Erinnerungsbegriff kann Hegel weiterhelfen.

Identitätsstiftung im Aneignen des Verlorenen. Historische Trauer ist nicht Trauer in einem psychologischen Verständnis. Worin unterscheiden sie sich? Trauer, psychologisch aufgefaßt, richtet sich auf eigenes Erleben und ist damit auf das je selbst Erlebte beschränkt. Trauer in diesem Sinn ist aufgrund der zeitlichen Beschränkung der Reichweite nicht historisch. Trauer als Modus der Erinnerung entspricht in diesem Verständnis der Erinnerung an selbst Erlebtes. Wie deutlich wurde, dürfte dies der Erinnerungsbegriff von Rudolf Burger sein. Daher ist auch „echte Trauer" über etwas, das man nicht erlebt hat, unmöglich. Historische Trauer dagegen bezieht sich auf Ereignisse in der Vergangenheit, die nicht selbst erlebt worden sind. Trotzdem sind diese Ereignisse bedeutungsvoll genug, daß sie denjenigen, der sie erinnert, betreffen. Zwar handelt es sich nicht um eine Verlusterfahrung, die man selbst gemacht hat, und dennoch wird ein Verlust betrauert, der sich in der Geschichte ereignet hat: „Die existentielle Unmittelbarkeit des Trauerns wird zeitlich gedehnt und vermittelt. Das Trauern wird *nachträglich*." [16]

Eine solche Ausdehnung der Trauer als Modus der Erinnerung entspricht auch der historischen Tiefe, aus der sich unsere Identität formt: Das, was wir sind bzw.

als was wir gesehen werden wollen, verdankt sich einer Vergangenheit, die jedenfalls weiter zurückreicht als unser eigenes Leben, und entwirft sich auf eine Zukunft hin. Berücksichtigt man dies, dann ist vielleicht die Kennzeichnung, wie sie Rüsen vornimmt, nicht ganz glücklich. Er setzt der historischen Trauer die persönliche Trauer entgegen, die aus einer persönlichen Verlusterfahrung resultiert. Zweifellos ist Trauer über selbst Erlebtes von einer existentiellen Unmittelbarkeit in Anspruch genommen. Doch – recht verstanden – ist auch historische Trauer persönlich, da sie den Trauernden tatsächlich persönlich betrifft, wie die oben verwendete Redeweise vom „zu Herzen nehmen" deutlich macht. Auch historische Trauer mag eine bestimmte Gefühlsqualität aufweisen, wenn sie den Namen Trauer verdient; zugleich aber kann sie sich nur denkend vollziehen, da nur im Denken die historische und ethische Dimension erreicht werden kann[17].

Die Struktur der Trauer ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet: Verlusterfahrung, die zugleich ein Selbstverlust ist, und Wiedergewinnung des Selbst durch „Verwandlung des Verlustes in eine angeeignete Abwesenheit"[18]. Es widerfährt einem der Entzug von Sinn durch ein Ereignis. Dieser Verlust wird in der Trauer realisiert als etwas, das Verlust an Sinn oder von Sinn überhaupt ist und damit auch das Subjekt der Trauer betrifft: Die Verlusterfahrung ist auch eine Selbsterfahrung als Selbstverlust. Die Welt erscheint einem sinnlos, und das Subjekt verliert dadurch zugleich einen sinnvollen Bezug zu sich selbst. Nur wenn es dem Subjekt der Trauer gelingt, diese Verlusterfahrung zu bearbeiten, kann es das Verlorene als Verlorenes aneignen und sich selbst dadurch neu gewinnen. So geht auch aus dieser Erläuterung der Struktur des Trauerprozesses hervor, daß historische Trauer persönlich ist.

Zwischen Mythos und Historie. Das zeitigt Folgen für den Umgang der wissenschaftlichen Historie mit dem Holocaust. Der Holocaust ist sinnlos. Die Geschichtswissenschaft registriert die Vergangenheit nicht nur historiographisch und statistisch, sondern sie interpretiert auch die erhobenen Tatsachen und organisiert sie in narrativen Zusammenhängen. Diese lassen sich ohne die Kategorie des Sinns nicht etablieren[19]. Rüsen schlägt angesichts dieser Notwendigkeit von Sinn einerseits und der Abwesenheit von Sinn anderseits vor, die Sinnlosigkeit bzw. den Verlust des Sinns als Ausgangspunkt zu nehmen für die Sinnbildung. Weiter unten wird das gleich ausgeführt werden.

Unter diesen Voraussetzungen lassen sich zwei Strategien im Umgang mit dem Holocaust als unangemessen zurückweisen: Wenn man zum einen das Ereignis „mythisiert", wird es aus dem erfahrbaren Geschichtszusammenhang in eine Erfahrungsferne gerückt und zugleich wird ihm die Widerständigkeit, ja seine Sprengkraft gegenüber einer Historisierung und Verobjektivierung im geschichtswissenschaftlichen Verfahren genommen. Wenn man zum andern das Ereignis im üblichen Sinn historisiert und zum Gegenstand der Historie macht, dann wird es zu einem Gegenstand aus der Vergangenheit neben anderen und in den für die Geschichtsdeutung notwendigen Sinnzusammenhang eingebettet, anstatt die radikale Nega-

tion von Sinn und übergreifenden Zusammenhängen wahrzunehmen. Vor diesem Problembestand sieht Rüsen auch die Notwendigkeit eines Zusammenhangs von wissenschaftlicher Historie und dem Geschichtsbewußtsein als kollektiver Erinnerung, der die Etablierung einer „vernünftigen" Geschichtskultur verlangt. Er verdeutlicht dies anhand der Unterscheidung von Verstand und Vernunft: Ein bloß „verständiger", einzelwissenschaftlicher Umgang mit dem Holocaust droht den darin gegebenen Bruch mit den bisherigen Deutungsrahmen zu versäumen. „Vernünftig" wird der Umgang mit dem Holocaust allererst dann, wenn das Geschichtsbewußtsein dieser Zerstörung der Sinnbildung gewahr ist. Historie kommt dann die wissenschaftliche Kontrolle des Geschichtsbewußtseins zu. Zugleich ist sie aber auf das Vernehmen des im Geschichtsbewußtsein erinnerten Gehalts – das heißt des Bruchs, bezogen auf den Holocaust – verwiesen[20].

Trauern als Er-Innern. Im übrigen erlaubt diese Explikation des Trauerns den Begriff von Erinnerung heranzuziehen, wie er im Deutschen Idealismus, etwa von Hegel als Er-Innerung, erarbeitet wurde[21]. Dieser Begriff der Er-Innerung muß der historischen Trauer zugrundegelegt werden, als dessen Modus sie gelten kann. Er-Innerung gibt als Richtung nach Innen an: Er-Innerung meint Verinnerlichung (in bezug auf das Subjekt) als Sich-innerlich-Machen, zugleich soll dadurch deutlich werden, daß das Innere, Wesentliche der Sache angeeignet wird. In der Trauer wird das Verlorene als Verlorenes angeeignet.

Generation – Nation – Menschheit

Um das zu verdeutlichen, kann man auf die Erläuterungen von Rüsen zurückkommen, der die historische Trauer anhand dreier „Stränge" des „historischen Gewebes der eigenen Identität"[22] erläutert: anhand der Generation, der Nation und der Menschheit.

Die angesprochenen Stränge sind von historischer Dimension, weil sie sich über Zeiten hinweg ausdehnen. Diese sind voneinander qualitativ verschieden, so daß sie sich voneinander abheben. Da die Identität des Subjekts eine historische Dimension hat, werden für es Ereignisse bedeutsam, die unter Umständen weit über die Zeitspanne des eigenen Erlebens hinausgehen. Am Beispiel der *Generation* läßt sich dies und lassen sich damit einhergehende Störungen gut zeigen: Eine so verstandene Identität baut sich über die Bezugnahme auf vorangegangene Generationen auf. Dies kann bewußt und dann auch ausdrücklich thematisiert und bearbeitet werden, wenn man sich aus dieser Generationenfolge heraustreten sieht, Bestimmtheit der eigenen Identität dadurch gewinnen will, daß man sich absetzen oder umgekehrt bestimmte Glieder aus dem Zusammenhang der Generationen herauslösen will:

„Dann muß der Erfahrung ins Auge gesehen werden, daß die Kette zerbrochen ist, weil ein Vorfahre durch sein Handeln nicht zu der Wertegemeinschaft gerechnet werden kann, die die Generationen im

Selbstbewußtsein ihres jüngsten Gliedes verbindet. Der faktische Zusammenhang der Generationen ist gestört; die Jüngeren können nicht mehr an die Errungenschaften der Älteren anknüpfen; es gibt keine zeitübergreifende Gemeinsamkeit, keine Entwicklung, die die jüngste Generation auf sich beziehen und die sie sich als historisches Fundament zu eigen machen könnte."[23]

Wird man auf diese Unmöglichkeit, an Vorfahren anzuschließen, gestoßen bzw. fühlt man sich gedrängt, Vorfahren auszuschließen, dann führt dies zur Trauer über den Verlust der Kontinuität in der Generationenfolge, sofern man bereit ist, diesen Verlust zu realisieren. Gelingt es einem, durch Bearbeitung nicht in diesem Bruch zu verharren, ergeben sich Chancen einer neuerlichen Rückbindung. Wiedergewinnung, als das zweite Strukturelement von Trauer, würde hier meinen, daß man die Generationenfolge erneut gewinnt, allerdings in gewandelter Form: Man eignet sie sich als unterbrochene an, und auch sich gewinnt man darin neu.

Daß dieses Selbstbewußtsein als wiedergewonnenes eines ist, das in einem Bruch vermittelt ist, wird nochmals deutlich im größeren Zusammenhang der *Nation*. Dieser Zusammenhang wird gewährleistet durch eine gemeinsame Geschichte[24]. Die darin erbrachten „zivilisatorischen Leistungen"[25] ermöglichen ein positives Verhältnis des einzelnen zu dieser Nation als auch zu sich selbst als Angehörigem dieser Nation. Allerdings kann diese Nation in der Geschichte Handlungen vollzogen haben, die nicht nur den einzelnen zu einer Distanzierung von seiner nationalen Herkunft veranlassen, sondern die das nationale Wir vom historischen Wir aus diesen Gründen abgrenzt und auf ein gegenwärtiges Wir einschränkt[26]. Wir haben dann mit den Taten der anderen, die damals gesetzt wurden, nichts zu tun. Freilich bleibt wenigstens auf der Ebene der Generationen die Verbindung bestehen, so daß auch hier sich die Frage nach dem Umgang mit dem Bruch stellen wird.

Dabei ist, worauf Rüsen aufmerksam macht, bei der herkömmlichen Trauer einer Nation bislang nicht so sehr der Selbstverlust als Nation Gegenstand der Trauer, sondern vielmehr werden „Verluste (zumeist von Kriegstoten)" betrauert, „die sich als Bestätigung des kollektiven Selbstwertgefühls erfahren und deuten lassen"[27]. So wird dem Tod der Gefallenen ein Sinn für die Nation gegeben, indem sie fürs Vaterland gestorben sind[28]. Durch diese Art der Sinnstiftung ist das nationale Wir nicht bedroht oder ging aufgrund der Ereignisse nicht verloren, sondern wurde dadurch lediglich einer Bewährungsprobe unterzogen. Da Opfer für das nationale Kollektiv gebracht oder jedenfalls als solche ausgegeben werden, wird das nationale Wir bestätigt, das in solchen Erfahrungen dann „näher zusammenrückt", wie das Erstarken des Zusammengehörigkeitsgefühls im Sinn des nationalen Wir oft bezeichnet wird. Burger spricht das durch seinen Hinweis auf die Kampfparole „Niemals vergessen!" an.

Die Dinge liegen anders, wenn vom nationalen Wir der Selbstverlust betrauert wird, weil es in der Geschichte zu Ereignissen gekommen ist, die die Werte und Normen beeinträchtigt, ja aufgelöst haben, die den Zusammenhalt der Nation ausmachen und worauf man als Angehöriger dieser Nation stolz ist:

„Der Verlust ist substantiell, und der Wiedergewinn ist nur durch Integration negativer Elemente in die eigene Geschichte möglich. Das Wir-Selbst bestätigt sich nicht einfach, sondern verwandelt sich – in einem durchaus schmerzhaften mentalen Prozeß (schmerzhaft etwa hinsichtlich erbitterter öffentlicher Debatten)." [29]

Die größte Bedeutsamkeit erreicht die historische Trauer in bezug auf die *Menschheit*: sowohl hinsichtlich der Universalität, da sie jeden betrifft, als auch hinsichtlich dessen, was der Kern, das Wesentliche des Holocaust ist[30]. Worin besteht nun der Verlust bezogen auf die Menschheit, der hier Gegenstand der Trauer ist? Es ist die Trauer über den Verlust der „Menschheitlichkeit". Rüsen hat in einer früheren Arbeit diesen Ausdruck gebraucht, da er „Menschheit" für „zu neutral" hielt und „Humanität" als „traditionell besetzt" und zu kurz greifend ansah. Unter Menschheitlichkeit ist „eine eigentümliche Selbstzuschreibung von Menschen" zu verstehen, „insofern sie als Menschen zusammengehören. Es meint, daß es etwas Besonderes und Wertvolles ist, ein Mensch zu sein. Diese elementare Selbstaffirmation des Menschen in seinem Menschsein ist durch den Holocaust radikal negiert worden."

Auf diesen Bruch mit der Menschheitlichkeit bezieht sich die Trauer: Aus einer langen Geschichte kommend, hat sich die Menschheitlichkeit universalisiert, so daß alle Menschen dazugehören – und nicht bloß der jeweils eigene Stamm etwa –, und sie wurde normativ wirksam. Deutlich wird das im *Anspruch*, daß *alle* Menschen gleich sind. Konfrontiert man sich unter dieser Hinsicht mit dem Holocaust, dann drängt sich Trauer auf „über den Verlust dieser Errungenschaften einer mehrtausendjährigen Kultur der Humanisierung des Menschen" [31]. Eignen wir uns diesen Verlust an und machen wir uns ihn innerlich, dann geht damit ein Selbstverlust einher: Wenn Menschen einer anderen Gruppe von Menschen das Menschsein absprechen und sie nicht als Menschen, also nicht gleich behandeln, dann betrifft das auch mich als Menschen. Insofern ist eben auch historische Trauer persönlich. Kant bringt dies in einer eigenwilligen Übersetzung des bekannten Terenzschen Diktums: „Homo sum: humani nil a me alienum puto" zum Ausdruck: „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich." [32]

Was Menschen widerfährt, das trifft auch mich: Das, was mit Menschheitlichkeit angesprochen wurde – Universalität und Normativität – ging im Holocaust verloren. Die Trauer bezieht sich darauf, was Menschen anderen Menschen antun konnten. Allerdings ist auch hier das Doppelte des Trauerprozesses zu berücksichtigen: Trauer meint einerseits Realisierung des Verlusts: das, was selbstverständlich zu sein scheint, daß nämlich mit dem Menschsein eine Würde einhergeht, die jedem zukommt und der entsprochen wird in der Anerkennung als gleich, das wird in dieser Selbstverständlichkeit zerstört. In der Folge meint es jedoch auch Wiedergewinnung des Selbst als eines veränderten:

„Trauer kann hier zur Rückgewinnung des eigenen Selbst aus dem Verlust eines für dieses Selbst wesentlichen Zusammenhangs mit Anderen führen. Sie bestünde in einer *Anerkennung des Verlorenen*. Das meint zweierlei: Einmal das Eingeständnis, daß Menschheit als normatives Konzept in der historischen

Erfahrung verloren, abwesend ist, und zugleich aber auch, daß das Verlorene durch diesen Verlust hindurch ein Eigenes bleibt (oder besser: neu und anders wird)."[33]

Durch die Trauer wird also nicht nur der Verlust der Menschheitlichkeit realisiert, sondern diese wird über den Bruch vermittelt, also als abwesend anwesende auch neu angeeignet: Dadurch kommt es zu einem neuen Verhältnis zur Menschheitlichkeit. Nach dem Verlust von deren Selbstverständlichkeit wird deutlich, daß sie nicht fraglos mit der Natur des Menschen gegeben ist, sondern daß sie Aufgabe ist und als abwesend anwesende erneut der Verwirklichung bedarf:

„Als verlorene wird die Menschheit in der Gestalt eines Maßstabes und einer Richtungsbestimmung von Zivilisationsgewinn wieder angeeignet; die Abwesenheit ihrer geleisteten Verwirklichung wird als drängende Aufgabe anwesend."[34]

Darin ist dann eine Ethik der Erinnerung zu sehen: und zwar in dem Sinn, daß es sich hier um eine Ethik handelt, die aus der Erinnerung und der damit einhergehenden Trauer einen Maßstab und eine Triebfeder wiedergewinnt. Will ich mich erneut menschheitlich verstehen, dann geht damit die Pflicht zur Verwirklichung der verlorenen Menschheitlichkeit einher.

Hölderlin schreibt davon eindrucksvoll an seinen Bruder Karl, indem er ihn und sich ermuntert, daß „wir das große Wort, das *homo sum, nihil a me alienum puto*, mit aller Liebe und allem Ernste aufnehmen" wollen, und zwar als Maßstab und als Motivationsgrund, „um mit aller Schärfe und Zartheit zuzusehn, wie wir alles Menschliche an uns und andern in immer freieren und innigern Zusammenhang bringen, es sei in bildlicher Darstellung oder in wirklicher Welt, und wenn das Reich der Finsternis mit Gewalt einbrechen will, so werfen wir die Feder unter den Tisch und gehen in Gottes Namen dahin, wo die Not am größten ist, und wir am nötigsten sind"[35].

In dem eingangs erwähnten Schaufenstertext finden sich auch Hinweise auf die ehemaligen jüdischen Mitbewohner des Hauses. Es sind die Namen, die Lebensdaten, die Wohnungstür, und der Ort, wohin sie deportiert worden und wo sie zu Tode gekommen sind, genannt. Das Gedicht setzt folgendermaßen fort:

Gerade deshalb will ich nie vergessen,
was ich – Gnade des Schicksales –
nicht miterleben mußte.
mf

Die Rede von der Ethik der Erinnerung läßt sich nicht nur im Sinn einer Ethik aus Erinnerung verstehen, sondern auch als eine Ethik, die Erinnerung betreffend, so daß es Pflicht ist, sich um eine, wie es Meier nennt, unverminderte Erinnerung des Holocaust zu bemühen: „Wenn wir aber diese Erinnerung nicht wachhalten, dann beginnt dort eine Schuld für uns."[36] Mit „Wir" sind aber nun wir Menschen gemeint. Legt das nicht das Gedicht nahe? Auf jeden Fall dürfte deutlich geworden

sein: Wenn die Geschichte nicht bloße Vergangenheit sein soll – und vieles spricht dafür, daß sie das nicht sein soll – dann muß sie angeeignet werden im Sinn der Er-Innerung. Alles andere kommt einer historiographischen Registratur gleich.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumenation, hg. v. F. Schirrmacher (Frankfurt 1999).

[2] R. Burger, Die Irrtümer der Gedenkpolitik. Ein Plädoyer für das Vergessen, in: ders., Ptolemäische Vermutungen. Aufzeichnungen über die Bahn der Sitten (Lüneburg 2001) 180–197, 196. Der Artikel wurde erstmals abgedruckt in: Europäische Rundschau 29 (2001) H. 2, 3–13. Das darauf folgende H. 3 (2001) widmete sich unter dem Titel „Verdrängen? – Vergessen? – Erinnern?" einer Diskussion des Burger-Aufsatzes. Unter den Beiträgen sei bes. auf C. Meier, Plädoyer für eine andere Gedenkpolitik, ebd. 29–31 verwiesen.

[3] Burger (A. 2) 192.

[4] Ebd. 196.

[5] Ebd. 193.

[6] Ebd. 195.

[7] Ebd. 193.

[8] R. Burger, Vergangenheitspolitik – Sind die Deutschen therapie-bedürftig?, vgl. 154. Zusammenkunft des Bremer Tabak-Collegiums am 2.10.2002 im Schloß Bückeburg: www.bremertabakcollegium.de/treffen/154/event_frame.html.

[9] Ders., Geschichte als Therapie? Zur Konjunktur des historischen Bewußtseins, in: Merkur 58 (2004) 375–394, 391, Hervorhebung M. H.

[10] Ders. (A. 2) 196.

[11] Ders. (A. 8) u. (A. 9) 394.

[12] Vgl. K. H. Bohrer, Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung (München 2003).

[13] C. Meier, Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute (München ^{2}1990) 12.

[14] Ebd. 63.

[15] Ebd. 83.

[16] J. Rüsen, Historisch trauern – Idee einer Zumutung (Köln 2001) 309.

[17] Vgl. zur Gewinnung eines Begriffs von Trauer, der nicht psychologisch – als Affekt – gefaßt ist, sondern historische und ethische Dimensionen aufweist (mit Bezug auf Kant): R. Langthaler, Gedächtnis, Erinnerung u. Trauer, in: Trauer u. Geschichte, hg. v. B. Liebsch u. J. Rüsen (Köln 2001) 85–110 sowie H. Holz, Die Bedingung der Möglichkeit deutscher Vergangenheitsbewältigung: Tragizität als geschichtspragmatische Sinnkategorie einer Kollektivpsyche, in: Die goldene Regel der Kritik (FS H. Radermacher, Bern 1990) 85–120.

[18] Ebd. 306. Eine weitere Stoßrichtung Burgers zielt darauf, die Verwendung psychoanalytischen Vokabulars in diesem Zusammenhang für unangemessen zu halten. Da er Traumatisierung in der von Rüsen vertretenen Bedeutung als Sinnverlust nicht thematisiert, hält er diese Kategorie nur für die Opfer zutreffend und weist deshalb auch die Rede von der Verdrängung als Folge der Traumatisierung zurück.

[19] Burger teilt diesen Begriff der Geschichte nicht. Er scheint vielmehr zwischen Erinnerung, die Geschichte immer irgendwie gebraucht, und Geschichte als empirisch feststellbarem Tatbestand zu unterscheiden. Vgl. dazu die Diskussion, an der u.a. Burger und Rüsen teilgenommen haben: Vergessen oder Erinnern? Müssen wir heute noch von Auschwitz reden oder ist endlich die Zeit des befreienden Vergessens gekommen?, in: wespennest 127 (Juni 2002) 82–88 u. Burger (A. 9) bes. 375–382.

[20] Vgl. dazu z.B. von Rüsen (A. 16) 7–42, 145–179. Vgl. dazu auch P. Ricœur, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen (Göttingen 1998) 21–67.

[21] Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte II, in: Werke, Bd. 19 (Frankfurt 1986) 44f.: „Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie gibt, den: Sich-innerlich-machen, Insichgehen; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, – daß wir dies zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen,

so unser Inneres zum Bewußtsein bringen." – Vgl. dazu M. Theunissen, Reichweite u. Grenzen der Erinnerung, hg. v. E. Herms (Tübingen 2001).

[22] Rüsen (A. 16) 309.

[23] Ebd. 315.

[24] Ebd. 316 weist Rüsen darauf hin, daß dieser geschichtliche Zusammenhang sozusagen subjektiv oder objektiv gesehen werden kann: Ersteres meint dann einen Zusammenhang über ein Wertesystem, dem man sich verpflichtet fühlt; im zweiten Fall verläuft die Zugehörigkeit quasi natürlich über Abstammung.

[25] Ebd. 317.

[26] Vgl. Meier (A. 13) 10–12, 16.

[27] Rüsen (A. 16) 319.

[28] R. Koselleck, Die Transformation der politischen Totenmale im 20. Jahrhundert, in: Transit 22 (2001/2002) 59–86, bes. 73–86, zeigt, daß im 20. Jahrhundert die Sinnhaftigkeit der Ereignisse, die erinnert werden, zunehmend fragwürdig wird. Bis zum Ersten Weltkrieg wird der gewaltsame Tod der Soldaten als sinnvoll erachtet. Das Denkmal findet den Sinn gewissermaßen vor und braucht ihn nur aufzunehmen, da die Bedeutung des Soldatentodes noch klar ist und in Formulierungen wie „Gestorben für das Vaterland" usw. zum Ausdruck gebracht wird. Ab dem Ersten Weltkrieg werden diese Sinnvorgaben oftmals problematisch und Denkmäler geben Zeugnis davon, daß der Sinn der Vorkommnisse nun „gesucht, beschworen oder eingefordert" wird. „In einer letzten Phase tauchen Denkmale auf, deren primäre Botschaft das Fehlen jeglichen Sinnes überhaupt ist, die Sinnlosigkeit, die Absurdität. Damit wird der millionenfache Völkermord angesprochen, den vor allem die Deutschen organisiert oder vollzogen haben" (74). Hier kommt treffend zum Ausdruck, wie die „Last der Sinnlosigkeit" (86) im Lauf des Jahrhunderts immer drückender wurde bis hin zum völligen Sinnverlust. – In Österreich zum Beispiel wurde oftmals durch Erweiterung der Kriegerdenkmäler des Ersten Weltkriegs für die Gefallenen des Zweiten Weltkriegs die patriotische Sinnvorgabe aufrechterhalten, obwohl dies zur offiziellen Positionierung Österreichs als erstes Opfer des Nationalsozialismus im Widerspruch steht. Vgl. dazu H. Uhl, Transformationen des österreichischen Gedächtnisses. Erinnerungspolitik u. Denkmalkultur in der Zweiten Republik, in: Transit 15 (1998) 100–119.

[29] Rüsen (A. 16) 319.

[30] Vgl. dazu die Essaysammlung von I. Kertész, Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt (Reinbek 1999).

[31] J. Rüsen, Trauer als historische Kategorie. Überlegungen zur Erinnerung an den Holocaust in der Geschichtskultur der Gegenwart, in: Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische u. konstruierte Erinnerung, hg. v. H. Loewy u. B. Moltmann (Frankfurt 1996) 57–78, 75. Neuerdings spricht Rüsen vom „Menschheitskriterium" (A. 16, 320–324).

[32] Vgl. Terenz, Heautontimorumenos I, 1, 77 und I. Kant, Metaphysik der Sitten, in: Werke, Bd. 4 (Darmstadt 1983) 598. Die Übersetzung durch Kant bricht mit der augenzwinkernd verständnisvollen Wirkungsgeschichte dieses Diktums, das üblicherweise übersetzt wird mit: „Ich bin ein Mensch: Nichts Menschliches ist mir fremd." Dann wird durch das Zitat zu verstehen gegeben, daß man um so manche menschliche Schwäche weiß und sich diesen Schwächen auch schon ausgesetzt sah. Diese Auffassungsart bringt J. Nestroy, Liebesgeschichten u. Heiratssachen I, 14 unüberbietbar deutlich zum Ausdruck: „‚Homo sum', sagt der Lateiner, das heißt auf deutsch: ‚Ich bin ein Viechkerl.'"

[33] Rüsen (A. 16) 322.

[34] Ebd. 324.

[35] Brief vom 1.1.1799, in: F. Hölderlin, Sämtliche Werke u. Briefe, Bd. 3, hg. von J. Schmidt (Frankfurt 1992) 334.

[36] Meier (A. 13) 97.

Ulrich Lüke

Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit?

Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte

Die manchmal ermüdende Debatte über endlose Details der modernen Hirnforschung enthält genau an den Stellen einen geradezu existentiellen Sprengsatz, wo es um die Selbstverantwortlichkeit, um die Zurechnungsfähigkeit für und die Zurechenbarkeit von Handlungen und um die Freiheit des Menschen geht. Dabei werden einige Vertreter der Neurobiologie zu Vorkämpfern eines sich selbst nicht bewußten neurophysiologischen Determinismus und machen damit Schlagzeilen. Und die anderen, zumeist Juristen, Philosophen und Theologen, werden zu Widerstandskämpfern für menschliche Selbstbestimmung und Freiheit. Hans-Ludwig Kröber bringt die Situation so auf den Punkt:

„Wissen wir heute sehr viel mehr als vor einhundert Jahren über die Funktionsweise des Gehirns? Die Antwort ist ja. Sind wir damit der Beantwortung zentraler Fragen wesentlich näher gekommen? Die Antwort ist nein. Als solche zentralen Fragen muß man die folgenden bezeichnen: ... In welchem Verhältnis stehen die materialen Strukturen und die elektrophysiologischen oder biochemischen Abläufe zu komplexen Strukturen wie Selbstbewußtsein, Wille, Motivation, moralische Wertung, Zukunftsplanung?“ [1]

Der mit Hirntheorien befaßte Mathematiker Reinhard Olivier formuliert einige zentrale Probleme, die bei der Hirnforschung auftauchen und seines Erachtens weit unterschätzt werden. Sie seien hier als Vorwarnung vorausgeschickt:

„Beobachtung greift in das Geschehen ein. Dieser quantentheoretische Grundsatz gilt ebenso unerbittlich für das Gehirn ... es ist klar, daß ... schließlich eine hochkünstliche Situation gemessen wird ... Die Experimente zielen auf zu einfache Situationen, und dafür sollen sie zu komplizierte Sachverhalte klären. ... Jedes Gehirn hat eine abgründige und nicht auslotbare Individualität und Unvergleichbarkeit. Die Theorie müßte einen Weg finden, Allgemeinheit und Individualität nebeneinander bestehen zu lassen in ihrer engen gegenseitigen Verbindung. Objektivität und Subjektivität sind gleichwertige Eigenschaften und ‚Sehweisen‘ des Gehirns. Alle Experimente, auch das über Willensfreiheit, betreffen Kurzvorgänge. ... Aber fast alle psychischen Prozesse sind langzeitig. Ein Entschluß kann Jahre brauchen zu seiner Entwicklung. Was passiert in dieser Zeit? ... Sehr viele Neuronen feuern gleichzeitig, und die Abhängigkeiten sind im Allgemeinen nicht meßbar. ... Das System Gehirn hat zahlreiche Eigenschaften, die keinem anderen System zukommen. Die entsprechenden Begriffe müßten erst geschaffen werden.“ [2]

Behauptung des Determinismus bei Singer und Roth

Mit der deterministisch orientierten Position haben vor allem Wolf Singer, Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt, und Gerhard Roth, Verhaltensphysiologe an der Universität Bremen, eine weite interdisziplinäre Diskussion entfacht, die zu einer Zwischendiagnose herausfordert.

1. *Skizze der Position Singers.* Wie ist das Verhältnis von Neuronalem und Mentalem, von materialen Strukturen und bewußten Prozessen zu denken? Singer bietet die folgende, für einen Hirnforscher seines Erachtens unbefriedigende Alternative an und stellt ein erstes Argument für seine Annahme einer Determiniertheit sämtlicher Hirnprozesse vor:

„Wir neigen dazu, eine von neuronalen Prozessen unabhängige Instanz anzunehmen, die neuronalen Abläufen vorgängig ist. Dies wird in zwei Positionen artikuliert: Eine, die dualistische, postuliert für die wollende Ich-Instanz einen immateriellen Dirigenten, der das neuronale Substrat nur nutzt, um sich zu informieren und seine Entscheidung in Handlungen zu verwandeln. Diese Position ist mit dem Verursachungsproblem konfrontiert und mit bekannten Naturgesetzen unvereinbar. Sie hat den Status unwiderlegbarer Überzeugungen. Die andere geht zwar davon aus, daß auch die sogenannten ‚freien Entscheidungen' vom Gehirn selbst getroffen werden, daß die zugrundeliegenden Prozesse sich aber aus nicht näher spezifizierten Gründen über den neuronalen Determinismus erheben können. Aus neurobiologischer Sicht ist auch diese Lesart unbefriedigend. Wenn eingeräumt wird, daß das bewußte Verhandeln von Argumenten auf neuronalen Prozessen beruht, dann muß es neuronalem Determinismus in gleicher Weise unterliegen wie das unbewußte Entscheiden, für das wir dies zugestehen. Dies folgt aus der zwingenden Erkenntnis, daß neuronale Vorgänge in der Großhirnrinde nach immer gleichen Prinzipien ablaufen und daß sowohl bewußte als auch unbewußte Entscheidungen auf Prozessen in diesen Strukturen beruhen."[3]

Singer hält es schließlich für eine „triviale Erkenntnis" anzunehmen, „daß eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nicht anders konnte – denn sonst hätte sie anders gehandelt"[4]. Er schließt also aus dem Vollzug der Handlung auf deren zwangsläufige Notwendigkeit und debattiert nicht darüber, ob sie auch anders hätte ablaufen oder ganz unterbleiben können. In konsequenter Fortsetzung seiner Behauptungen bemerkt Singer schließlich:

„Ob nun aus genetischen Gründen oder aus Gründen der Erziehung, die gleich mächtig in die Programmierung von Hirnfunktionen eingehen, ist unerheblich. Ein kaltblütiger Mörder hat eben das Pech, eine so niedrige Tötungsschwelle zu haben. ... Natürlich muß die Gesellschaft reagieren: Einmal muß versucht werden, seine Hemmschwelle anzuheben etwa durch Schulungs- oder Therapieprogramme. Außerdem muß sich die Gesellschaft vor gefährlichen Mitmenschen schützen, indem sie deren Freiraum begrenzt. ... man würde allerdings nicht mehr von ‚Strafmaß' sprechen, sondern vom ‚Verwahrungsmaß' oder ‚Schutzmaß'."[5]

Singers Argumentation geht von der grundlegenden Gleichheit der neuronalen Prozesse bei bewußten und unbewußten Entscheidungen aus und folgert unter der Annahme, daß unbewußte Entscheidungen deterministisch und damit unfrei ablaufen, daß dann auch die bewußten Entscheidungen deterministisch und nur scheinbar frei ablaufen müssen.

Aus der angenommenen (aber letztlich noch nirgends nachgewiesenen) völligen Gleichheit der neuronalen Prozesse ergeben sich also völlig ungleiche, nämlich sowohl bewußte als auch unbewußte Entscheidungen. Das aber führt zu der Frage, warum dann nicht auch freie und unfreie Entscheidungen resultieren können? Wenn nun das, was Singer den neuronalen Determinismus nennt, zu Bewußtem und Unbewußtem führen kann, dann läßt sich aus der Gleichheit der zugrundeliegenden neuronalen Prozesse nicht ableiten, daß zwangsläufig nur gleiche Konsequenzen daraus folgen könnten, also alles, Bewußtes wie Unbewußtes, determiniert sein müsse. Nur das aber, was als bewußte Handlung erkannt wurde, wird auch als zurechnungsfähige, also straf- oder belobigungswürdige Handlung angesehen.

Zur nur scheinbaren Willensfreiheit und zur Genese der Willensfreiheitsbehauptung sagt Singer mit Blick auf die frühkindliche Entwicklung:

„Er wird von uns als Realität erlebt, und wir handeln und urteilen so, als gäbe es ihn. Der freie Wille, oder besser, die Erfahrung einen solchen zu haben, ist somit etwas Reales, extrem Folgenreiches. Insofern, als sich die Mehrheit der Menschen zu dieser Erfahrung bekennt, ist sie also keine Illusion wie etwa eine Halluzination. Aber aus Sicht der Naturwissenschaft ergibt sich die mit der Selbstwahrnehmung unvereinbare Schlußfolgerung, daß der ‚Wille' nicht frei sein kann. Dieser Vorgang läßt sich in der Kindesentwicklung wunderbar nachvollziehen: Am Anfang trennen die Kleinen nicht zwischen sich und draußen. Für sie ist der Wille der Mutter ihr eigenes Anliegen. Sie empfinden sich nicht als Individuum und schon gar nicht als eines, das frei entscheiden kann. Doch das Baby ist eingebettet in ein soziales Umfeld, in dem es immer wieder hört: ‚Tu das nicht, sonst mache ich das.' Nolens volens muß das Kind daraus schließen, es habe die Freiheit, Entscheidungen zu treffen. Dieser ganze Lernvorgang vollzieht sich während der ersten drei Lebensjahre. Weil sich in dieser Zeit noch kein episodisches Gedächtnis entwickelt hat, erinnern wir uns nicht mehr, wie wir zu der Annahme gekommen sind, wir seien frei."[6]

Zu dieser Genese der irrigen Freiheitsempfindung gibt es zahlreiche entwicklungspsychologische Einwände, auf die einzugehen hier nicht möglich ist.

2. *Skizze der Position Roths.* Auch Roth behauptet die Determiniertheit bewußter wie unbewußter Hirnaktivitäten. Von zentraler Bedeutung bei der Frage nach dem freien Willen sind für ihn das Experiment von Benjamin Libet (1983) und dessen verbesserte Überprüfung durch die Psychologen Patrick Haggard und Manfred Eimer.

Bei diesem Experiment wird der Beginn einer Reaktion an einem Elektromyogramm gemessen. Die Versuchsperson blickt auf eine Uhr, die in 2,56 Sekunden eine vollständige Rotation vollzieht. Sie muß sich auf dieser Uhr genau die Zeigerposition merken, bei der sie den Entschluß faßt, einen Finger der rechten Hand oder die ganze rechte Hand zu bewegen. In einer modifizierten zweiten Anordnung muß sie den Zeitpunkt der Empfindung der Bewegung und in einer dritten den Zeitpunkt der Empfindung des sensomotorischen Reizes bestimmen. Gemessen wird dabei das symmetrische Bereitschaftspotential. Roth deutet das Libet-Experiment so:

„Wenn der Zeitpunkt des Entschlusses dem Beginn des Bereitschaftspotentials vorausging ..., dann war die Willensfreiheit einem empirischen Beweis nähergebracht. Fiel er mit dem Beginn des Bereit-

schaftspotentials zusammen, dann war nichts verloren, denn man durfte dem immateriellen freien Willen zumuten, daß er instantan, d.h. ohne jegliche Verzögerung, auf die Hirnprozesse wirkt. Folgt er aber deutlich dem Beginn des Bereitschaftspotentials, dann waren erhebliche Zweifel an der Existenz eines freien Willens als eines mentalen Verursachers, der selbst nicht materiell verursacht ist, geboten."[7]

Nach Roth ergeben die Versuche insgesamt:

„Es kann nunmehr keinen Zweifel daran geben, daß der Entschluß, eine bestimmte vorgegebene oder frei zu wählende Bewegung auszuführen, mehrere hundert Millisekunden nach Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials auftritt, und dabei eindeutig einem frühen oder späten Beginn dieses Potentials folgt. ... Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß sich das Gefühl, etwas jetzt zu wollen (... der Willensruck), sich erst kurze Zeit nach Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials entwickelt, und daß die erste Komponente, das symmetrische Bereitschaftspotential, sich weit vor dem ‚Willensentschluß' aufbaut. Dieser Willensakt tritt in der Tat auf, nachdem das Gehirn bereits entschieden hat, welche Bewegung es ausführen wird. ... Erst wenn das Bereitschaftspotential (besonders das lateralisierte) eine Mindeststärke erreicht hat und corticale Neuronen hinreichend aktiviert wurden, tritt das Bewußtsein auf, etwas zu wollen (wobei allerdings schon feststeht, daß dies passiert)."[8]

Es ist also eine Täuschung, wenn wir das Gefühl haben, wir hätten das gerade Getane kurz vorher gewollt und dieser Willensakt sei für die Tat ursächlich gewesen. Auf die Frage, warum wir uns, obwohl wir tatsächlich unfrei sind, dennoch frei fühlen, bietet Roth nur den allgemeinen Hinweis auf „das Resultat komplizierter neuronaler ‚Zuschreibungsmechanismen' und ... das Ergebnis eines erlebnismäßigen Nacheinanders und eines alltagspsychologischen Erklärungs- und Legitimierungsdranges"[9].

Er geht zwar davon aus, daß es eine „generelle Nichtkongruenz von Attributen der Beschreibung aus der Ersten-Person-Perspektive und der Dritten-Person-Perspektive" gibt, man also nicht mit gleichem Recht sagen könne: Ich glaube, fühle, empfinde etwas, oder das Gehirn glaubt, fühlt, empfindet etwas. Gleichwohl hält er aber daran fest, daß man Bewertungen oder Entscheidungen eines Individuums unter bestimmten experimentellen Bedingungen angemessen in der Dritten-Person-Perspektive erfassen könne. Roth behauptet also, es sei kein Kategorienfehler zu sagen: Nicht das Ich, sondern das Gehirn denkt, trifft Entscheidungen usw. und das Gehirn determiniert[10].

Aus der Annahme eines grundsätzlich unfreien Willens ergibt sich, daß Menschen für ein eigenes Verhalten, das sie sich bei Nichteingeständnis ihrer Determination nicht erklären können, nachträglich Motive und Gründe erfinden, die ihnen helfen, ihre Freiheitsfiktion aufrecht zu erhalten[11]. Singer und Roth verweisen zum Beleg der freien Erfindung von Motiven und Gründen auf menschliche Selbsttäuschungen und Konfabulierungen etwa von Split-brain-Patienten. Das läuft nach Lutz Wingert auf die generelle These hinaus: „Gründe sind mitlaufende, rationalisierende Kommentare eines naturhaft-deterministischen Handlungsgeschehens."[12]

Mit kurzem Blick auf die Kantschen Überlegungen zur Willensfreiheit (Anderskönnen, Intelligibilität und Urheberschaft) resümiert Roth seine eigenen Überlegungen schließlich so:

„Zusammengefaßt zeigen die hier vorgestellten Forschungsergebnisse, daß die beiden entscheidenden Komponenten des Phänomens ‚Willensfreiheit', nämlich etwas frei zu wollen (zu beabsichtigen, zu planen) und etwas in einem freien Willensakt aktuell zu verursachen, eine Täuschung sind. Das erstere Gefühl tritt auf durch Zuschreibung bzw. Aneignung von unbewußten Handlungsmotiven, die aus dem limbischen System stammen, das letztere Gefühl tritt auf, nachdem das Gehirn längst entschieden hat, was es im nächsten Augenblick tun wird." [13]

Kritik an der neuronalen oder neuromentalen Determinismusbehauptung

Die neurobiologisch, neurophysiologisch begründete Determinismusbehauptung hat eine breite kritische Reflexion ausgelöst, die nicht allein auf die einschlägigen Fachleute begrenzt blieb, sondern durch Wissenschaftsmagazine und Zeitungen einer breiten Öffentlichkeit präsentiert wurde.

1. *Kritik von philosophischer Seite.* Kritik an der behaupteten Entscheidungsautonomie des Gehirns liefert Thomas Buchheim von philosophischer Seite, wenn er hartnäckig nachfragt, wer oder was die Integrationseinheit der als frei oder unfrei bezeichneten Handlung sein soll. Ist es das vom Ich dissoziierte Gehirn? Aber welcher Teil vom Gehirn? Das limbische System? Nur das limbische System? Und gehört das nicht zu dem, was im Ich integriert handelt? Wer oder was ist es, der oder das Entscheidungen herbeiführt?

„Singer betont durchweg, ... das Gehirn ... entscheide, setze Prioritäten, belege die verschiedenen Faktoren mit Aufmerksamkeit oder nicht. ... Der Mensch tut das meiste von dem, was er tut, kraft seines Gehirns. So wenig meine Hand jemanden ohrfeigt, sondern ich, so wenig entscheidet mein Gehirn, sondern ich. Das heißt freilich nicht, daß ich nicht allein mit der Hand Backenstreiche austeilen und allein mit dem Gehirn denken könnte. Dadurch, daß ich mit dem Gehirn denke, denkt aber doch nicht das Gehirn statt meiner." [14]

Buchheim betont, daß nicht jede Festlegung einer sich aus den Motiven ergebenden Tätigkeit des Organismus eine Entscheidung ist. Zur freien Entscheidung gehören seines Erachtens das Bewußtsein und die Bejahung dessen, was da entschieden wird:

„Auch der Neurobiologe sagt wie die meisten Philosophen, das liege daran, daß die freien Tätigkeiten nicht nur bewußt ..., sondern bei Bewußtsein auch bejaht (zustimmend beurteilt), also absichtlich oder gewollt seien, während die anderen, wie zum Beispiel das Träumen, zwar bewußt, aber nicht bejaht oder aber, wie das Schwitzen, nicht einmal bewußt sind." [15]

Otfried Höffe grenzt mit Überlegungen Kants verschiedene Formen der Freiheit gegeneinander ab:

„Die für Kant entscheidende Willensfreiheit, die vielzitierte Autonomie des Willens bedeutet: Frei ist der Wille, sofern er sich das Gesetz (nomos) selber gibt. Da ‚selbst' auf griechisch ‚autos' heißt, spricht Kant von Auto-nomie. ... Die Frage der Willensfreiheit entscheidet sich jedenfalls nicht an einer ‚atomaren' Handlung, sondern an der Art des zugrundeliegenden Gesetzes. Da sich aber weder das Libet-

Experiment noch deren Verbesserung mit ihm befassen, ist ihnen ... rein thematisch die Willensfreiheit entzogen."[16]

Gegenüber Singer oder Roth hätte Höffe aber gerade darzutun, daß die Willensfreiheit, wiewohl ihr die elementaren als determiniert behaupteten neuronalen Prozesse zugrundeliegen, sich selber über diese Prozesse erhebt und eine andere, völlig neue Qualität, nämlich Freiheit, realisiert. Diese neue Qualität wird zwar mit Kant behauptet, aber nicht belegt. Singer oder Roth werden die behauptete Autonomie des Willens nur als verkappte Heteronomie disqualifizieren. Im übrigen besagt Autonomie im Verständnis von Roth das genaue Gegenteil dessen, was Kant darunter versteht. Roth behauptet ja: „Autonomie ist mit Willensfreiheit unverträglich."[17]

Lutz Wingert spitzt die Kritik an Singer und Roth hinsichtlich der Freiheitsproblematik noch weiter zu:

„Frei ist man in seinem Tun, wenn man auch anders handeln könnte, gesetzt den Fall, man hätte einen Grund dafür, anders zu handeln. Da ein rechtfertigender Grund mit einem Urteil seiner Anerkennungswürdigkeit verbunden ist, bindet er nicht blind. Denn Urteile stoßen uns nicht zu, sondern werden von uns gefällt."[18]

Auch in sprachlicher Hinsicht hält Wingert die neurobiologischen Reformulierungsversuche nicht für einen Fortschritt, sondern für einen Irrtum:

„Die Unvermeidlichkeit des Rückgriffs auf ein lebensweltlich-kognitives Vokabular ist aber nicht bloß der nötige Griff nach einer Leiter, mit deren Hilfe man die neurobiologische Beschreibungsebene erreicht. Wenn das so wäre, könnte man von dieser Ebene aus dann alles Zurückliegende, die Gründe inklusive, doch unter eine neurobiologische Beschreibung bringen. Doch das stimmt nicht. ... Die chemische Verbindung Acetylcholin hat keine semantischen Eigenschaften. Deshalb klappt die Neubeschreibung beispielsweise von Gründen im Neurojargon nicht. Es gibt keine durchweg neurophysiologischen funktionalen Äquivalente für Gründe und für die mit ihnen verbundenen Abwägungsprozesse."[19]

Auch wenn jeder mentale Prozeß mit einem neuronalen verbunden ist, wird nach Ansicht von Wingert kein noch so elaborierter Neurojargon diese Übersetzungsleistung ins Mentale vollbringen: „Damit würde man die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnismittel mit unseren Erkenntnisgrenzen schlechthin gleichsetzen."[20]

2. *Kritik von juristischer Seite.* Die Position von Roth und Singer hat natürlich erhebliche juristische Konsequenzen. Strafe setzt eine auf zumindest relativer Freiheit beruhende Einsichts- und Schuldfähigkeit voraus, die aber beide bestreiten.

Herbert Helmrich argumentiert aus juristisch-praktischer Perspektive. Dabei bringt er das Beispiel eines Kaufhausdiebes, der im Regal eine Kleinigkeit entwendet und die Tat im Bruchteil einer Sekunde, wie sie für das Bereitschaftspotential zur Verfügung steht, ausführen kann. Hört er im Vollzug des Diebstahls ein Geräusch hinter sich, hebt er bei einiger Verblüffungsfestigkeit schnell die Hand mit dem Diebesgut ans Gesicht und simuliert Interesse am Kleingedruckten auf

der Verpackung, stellt schließlich das Objekt der Begierde wieder ins Regal und verläßt als tadelsfreier Bürger das Kaufhaus. Hat er also zwei Bereitschaftspotentiale für die eine wie die andere gegenteilige Handlung aufgebaut? Kann das zweite Bereitschaftspotential das erste Bereitschafts-, ja sogar das erste Aktionspotential unterbrechen und mit einem eigenen zweiten Aktionspotential korrigieren? Und erfüllt diese Korrekturfähigkeit nicht doch schon den Tatbestand der relativen Freiwilligkeit? Helmrich bietet aus der lebenspraktischen Alltagsperspektive noch den gut nachvollziehbaren Fall der Korrektur der Korrektur einer Handlung und konstatiert, „daß der Aufbau der Bereitschaftspotentiale, der sich in gut einer halben Sekunde vollzieht, ... den schnellen freien Umentscheidungen jeweils folgen kann“ [21].

Interessant ist auch die argumentative Ausweitung auf komplexere, aus zahlreichen Teilentscheidungen und Teilhandlungen resultierende Entscheidungen und Handlungen:

„Bei etwas komplizierteren Straftaten als einem Ladendiebstahl, wie etwa der Abgabe einer unrichtigen Steuererklärung, wird noch wesentlich deutlicher, daß das Bereitschaftspotential für Teilhandlungen für die freie Entscheidung, etwas Derartiges zu tun oder es freiwillig zu unterlassen, nichts aussagt. ... Die meisten Detailhandlungen werden durch Bereitschaftspotentiale voraktiviert. Der Wille, eine falsche Steuererklärung abzugeben, überdauert eine größere Anzahl von Bereitschaftspotentialen. Er überwölbt die Detailhandlungen und verbindet sie zu einem Gesamtverhalten. Der künftige Steuersünder kann sich jederzeit frei umentscheiden, eine ehrliche Steuererklärung abzugeben. Die Existenz von unbewußten Bereitschaftspotentialen macht ihn nicht unfrei.“ [22]

Singer und Roth hätten gegen diese Argumentation den Nachweis zu erbringen, daß das zum Essaytitel gewordene „Das verbiete ich mir“ selber wieder nur als eine neuronal verschleierte und undurchschaute Determinante zu entlarven ist.

3. *Kritik von moraltheologischer Seite.* Hier macht vor allem Eberhard Schockenhoff auf den seines Erachtens von den Neurobiologen nicht hinreichend berücksichtigten Unterschied zwischen Ursachen und Gründen aufmerksam. Ursachen erklären demnach einen Vorgang nach Art eines physikalischen Geschehens: Sokrates flieht nicht aus dem Gefängnis, weil seine Knochen, Sehnen und Muskeln in Ruhestellung verharren. Gründe hingegen bestimmen menschliches Handeln, aber sie verursachen es nicht: Sokrates bleibt im Gefängnis, weil er die Gesetze Athens respektiert. Deshalb bewegt er seine alten Knochen nicht. Den entscheidenden Unterschied zwischen Ursachen und Gründen sieht Schockenhoff in der Intentionalität. Bei Gründen liegt eine bewußte Zielauswahl unter mehreren Entscheidungsmöglichkeiten vor.

Die von Roth und Singer verfolgte gegenteilige Argumentationslinie muß nun, wenn der Determinismusgedanke aufrechterhalten bleiben soll, behaupten, alle Gründe seien letztlich Ursachen. Denn Gründe könnten nur mittels der physikalisierbaren und als deterministisch angesehenen neuronalen Aktivitäten gefunden und ausgewählt werden. Genau das tut Roth:

„Der Eindruck schließlich, daß wir Menschen aus Gründen statt aus Ursachen handeln, hat mit der Tatsache zu tun, daß uns ... die eigentlichen Antriebe unseres Handelns nicht zugänglich sind. Gründe sind Ursachen, die uns sinnvoll, d. h. im Einklang mit unseren Intentionen erscheinen, deren kausale Ursprünge uns aber nicht einsichtig sind und die wir uns deshalb selbst zuschreiben." [23]

Wenn Gründe nur Ursachen sein sollen, liegt die Entgegnung des Moraltheologen auf der Hand:

„Nach allen neurowissenschaftlichen Erkenntnissen ... sind auf der Ebene der neuronalen Netzverknüpfungen keine satzartigen Gebilde auszumachen, die mit den Gehalten unterschiedlicher Überzeugungen auch nur annäherungsweise korrespondieren. Das Unterfangen, mentale Zustände wie moralische Wertüberzeugungen und theoretische Einstellungen zu zentralen Lebensproblemen, aber auch moralische Einzelphänomene wie individuelle Entscheidungen, Gewissensregungen oder die Empfindung von Schuld und Scham auf neuronale Determinanten zurückzuführen, ist undurchführbar." [24]

Die Behauptung Schockenhoffs, daß ein eingefleischter Moralist, wenn er sich denn zum neuromentalen Determinismus bekehren ließe, gerade kein Beispiel für die Richtigkeit dieser Theorie sei, unterstellt aber einen konsequenteren Determinismus als Roth und Singer ihn behaupten. Ob ein durch mentale Interventionen – zum Beispiel durch die von Singer für Straffällige geforderten Lern- und Umerziehungsprogramme – aufzuweichender neuraler Determinismus noch den Namen Determinismus verdient, mag man bestreiten. Aber Schockenhoffs Generalvorwurf geht noch weiter und benennt einen fundamentalen Denkfehler:

„Eine wissenschaftliche Theorie, die mentale Phänomene aus neuronalen Gegebenheiten erklären möchte, ist selbst ein mentales Phänomen, denn der Vorgang des wissenschaftlichen Erklärens spielt sich im Bewußtsein ab. Eine reduktionistische Theorie des Bewußtseins, die dessen Eigenständigkeit durch die Rückführung auf basale Vorgänge oder Ereignisse auflösen möchte, beruht auf einer petitio principii. Das zu erklärende (das menschliche Bewußtsein) wird im Vollzug des Erklärens (durch das Aufstellen einer reduktionistischen Theorie) als Bedingung seiner Möglichkeit bereits vorausgesetzt. Das Bewußtsein ist der Ausgangspunkt, nicht das Ergebnis des Erklärens; es kann daher auch nicht ‚wegerklärt' oder auf noch ursprünglichere Phänomene zurückgeführt werden." [25]

Kritische Anfragen von psychiatrischer und neurologischer Seite

Es fällt auf, daß nahezu niemand aus den neurobiologischen Fächern den Kollegen Roth und Singer argumentativ oder empirisch Schützenhilfe leistet. Bedenkenträger hingegen melden sich durchaus.

So hält Gerd Kempermann zwar fest, daß es – selbstredend – ohne Gehirn keinen freien Willen gäbe, aber umgekehrt ein freier Wille eben nicht restlos biologisch zu erfassen und zu erklären sei, weil er aus der lebenslänglichen Interaktion zwischen biologischer Disposition und Lebensgeschichte resultiert. Auf die Frage, wo das Ich beginnt, meint er:

„Die Natur verweigert uns die klare Antwort, denn die gesuchten Kategorien sind immer vom Menschen gesetzt. Sie konfrontiert uns mit einer unendlich komplexen Wechselwirkung, aus der wir selbst Sinn machen müssen, so gut es geht. Gerade diese Setzung ist aber die Leistung, die uns vom Diktat der Natur abhebt." [26]

Auch die Aussagekraft des Libet-Experiments für die von Singer und Roth vorgebrachte Determinationsbehauptung wird auf psychiatrischer und neurologischer Seite kritisch gesehen. Als Quintessenz dieses Experiments wird behauptet, daß sich bei Probanden schon bevor sie eine bewußte Entscheidung für eine Handlung treffen und diese dann schließlich ausführen, im entsprechenden Vollzugsorgan ein Bereitschaftspotential aufbaut. Sie sind schon entschieden (worden), bevor sie überhaupt merken, daß sie entscheiden. Hans-Ludwig Kröber bemerkt dazu:

„Der ständige Rückgriff auf das Libet-Experiment beleuchtet bereits die Fragwürdigkeit der Argumentation. Die Versuchspersonen hatten in diesem Experiment die Aufgabe, beliebig entweder den rechten oder den linken Arm zu heben und dabei festzustellen, in welchem auf einer Uhr angezeigten Moment sie diese Entscheidung treffen. Es zeigte sich, daß das motorische Aktivierungspotential für den jeweiligen Arm früher manifest wurde als das subjektive Gefühl der Entscheidung. Das Experiment leidet darunter, daß es gar keine rationalen oder emotionalen Entscheidungsgründe für das Heben des einen oder anderen Arms gab. Menschen fungierten hier als Zufallsgenerator, und es ist gut vorstellbar, daß wir uns für die Seite entscheiden, die zuerst zuckt. Es gibt nicht die geringste Ähnlichkeit dieses Experiments und dieser Art von Entscheidung mit emotional und rational hoch aufgeladenen Entscheidungen, wie sie vielfach Gegenstand der forensischen Psychiatrie sind. Abgesehen davon ist es nur wieder ein Spiel mit den Homunculi, wenn man sagt: Du glaubst nur, du selber hättest die Entscheidung getroffen. In Wahrheit hat dein limbisches System die Entscheidung getroffen. Warum nicht ich, fragt man zurück? Weil die Entscheidung schon fiel, als sie dir noch nicht bewußt war. Aha, und diese geheimen Werkstätten, in denen die Entscheidung geschmiedet wurde, sind nicht ich? Und wenn tatsächlich eine Entscheidung stärker in meinen emotionalen Vorerfahrungen begründet sein sollte, als in rationalen Erwägungen – was besagt dies für die Willensfreiheit? Gar nichts." [27]

Im Kern zielt diese Kritik auf die angebliche Ichlosigkeit von Entscheidungsprozessen und die fehlende Zuschreibbarkeit von Handlungen bzw. auf die Simulierung des Ich durch vom Ich nicht durchschaubare Prozesse im limbischen System. Cornelius Weiller und Karl Clausberg formulieren weitere fachliche Bedenken:

„Befunde der funktionellen Hirnbildgebung können darüber hinausgehenden Theoriekonstrukten keine Legitimität verleihen oder für das alltägliche Handeln relevante Konsequenzen verantworten; noch können letztere mit dieser Bildtechnologie entkräftet werden. Der Aufstieg zu interpretatorischen Metaebenen oder gar zu metaphorischen Deutungen ist mit neurobiologischen Befunden nicht begründet. ... Eine eventuelle Determinierung ist auch mit neuesten neurowissenschaftlichen Techniken derzeit nicht annähernd begründbar." [28]

Sie bestreiten also gerade mit Blick auf die Befunde der funktionellen Hirnbildgebung nachdrücklich die Berechtigung der von Roth und Singer gezogenen deterministischen Folgerungen:

„Die partikulären Außenansichten der ‚funktionellen Hirnbildgebung' können nicht bis zum eigentlichen Wesen des Bewußtseins vordringen. Ganzheitlich bildhafte Binnensichten des Selbst jedoch las-

sen sich nur bedingt und eingeschränkt auf funktionale Zusammenhänge zurückführen, weil uns ein echter Rückspiegel für die neuronalen Prozesse fehlt. ... Seeing is believing, so lautet ein Wahlspruch der neuen Bildgebungsverfahren, deren faktensuggerierende Macht gerade im Licht neurowissenschaftlicher Forschung auch als Bedrohung verstanden werden muß. Sobald sachgerechte Bildgebung übergeht zur interpretierenden Metaphorik oder zu weit ausholenden Analogien, ist Vorsicht geboten."[29]

Wenn man es pointiert formulieren will, dann steht also bei der weltbildkonstituierenden Ausdeutung der Befunde der Vorwurf einer neurophysiologischen Hochstapelei im Raum.

Vorläufige Schlußbilanz: Philosophiefreie Erschleichung eines Weltbildes durch neurophysiologische Hochstapelei

Roth hält starr an seiner deterministischen Position fest, will den Menschen aber nicht als neurobiologische Maschine interpretiert wissen:

„Zwar kann es keinen vernünftigen Zweifel daran geben, daß es auch bei den hochstufigen Prozessen in unserem Gehirn, die für die Steuerung unseres Verhaltens zuständig sind, deterministisch zugeht, daß also weder so etwas wie ein freier Wille noch quantenphysikalisch indeterministische Prozesse hierbei eine Rolle spielen. Im übrigen sind Maschinen nicht notwendig deterministisch; man kann mit Hilfe des ... ‚neuronalen' Zufallsgenerators Maschinen bauen, die sich – weitgehend – indeterministisch verhalten. Niemand würde sie aber deshalb für willensfrei halten."[30]

In der Tat ist eine quantenphysikalische Indeterminiertheit, anders als Pascal Jordan es noch annahm, keine hinreichende Begründung für Willens- oder Entscheidungsfreiheit. Sie mag zwar wegen der damit gegebenen Prognoseunfähigkeit gegen einen strengen Determinismus als „Freiheit von" ins Feld geführt werden. Aber Freiheit ist immer auch eine „Freiheit für". Umgekehrt behauptet Roth aber zur Stützung der eigenen Determinationsbehauptung, der Einfluß quantenphysikalischer Indetermination sei prinzipiell zu negieren. Das aber ist angesichts nachweisbarer Sensibilität des menschlichen Organismus für Quantenphänomene definitiv falsch.

Das unterscheidend Nichtmaschinelle am Menschen ist nach Roth allerdings das limbische System, das die Selbstbewertung und erfahrungsgeleitete Selbststeuerung leistet, seinerseits aber unreflektierbare und unkorrigierbare Entscheidungen trifft. Ein solches Modell, so scheint es, unterscheidet sich nicht essentiell von einem lernfähigen Computer, der je neu, wenn auch in einer – wie beim Menschen – unvollständigen und für ihn selbst ungelichteten Weise eine Repräsentation seines derzeitigen Programmzustands (anthropomorph gesprochen seines Innenlebens) preisgibt. Worin also bestünde, wenn das richtig ist, das *Proprium humanum*?

Ein weiteres Problem in den von Singer und Roth vorgelegten Determinismusbehauptungen ist der Zusammenhang von Handlung und Motiv. Bei ihnen sind Motive und Gründe für Handlungen nur noch mitlaufende, rationalisierende Kom-

mentare eines naturhaft-deterministischen Handlungsgeschehens. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Menschen nie gehabte Motive und Gründe erfinden können. Wohl aber darf man daran zweifeln, daß jedes handlungsbegründende Motiv auch das, was jemand tatsächlich gehabt zu haben meint, erfunden sein muß. Aber was soll dann die Erfindung eines Motivs oder Grundes sein, wenn es die Freiheit zu einer Handlung auch nicht gibt? Es läge eine dem einen Kausalnexus zuzuordnende Determination für die Handlung und die einem anderen Kausalnexus zuzuordnende Determination für die handlungsbegründende Motiverfindung vor. Wer oder was aber ordnet – und dann ja wohl auch wiederum determinativ – die Handlung einerseits und Grund oder Motiv anderseits einander zu? Es gäbe keine wirklichen begründenden Motive mehr, sondern nur noch für Bewußtes wie für Unbewußtes bewußt erfundene Motive oder Gründe. Alle Motive und Gründe wären demnach reine, nachgereichte Fiktionen. Da sie aber stets nur nachgereicht werden können, sind sie damit bestenfalls nachträgliche Entschuldigungen für etwas, das, weil es Teil eines deterministischen Kontextes ist, keiner Entschuldigung bedarf. Und selbst der sich mit der Angabe eines angeblich vorgängigen Motivs oder Grundes nachträglich Entschuldigende ist der Entschuldigung weder bedürftig, noch fähig.

Wichtig erscheint auch die Frage nach der Unterscheidung zwischen Gründen und Ursachen. Hier behauptet Roth immerhin, alle Gründe seien Ursachen, und es sei nichts als eine „Selbstzuschreibung, die uns das Gefühl, etwas frei zu wollen, vermittelt“ [31]. Er begründet wie Singer diese Unzugänglichkeit unserer eigenen Antriebe auch mit der menschlichen Ontogenese, in der schon während früher Embryonalstadien und später in prägungsähnlichen Phasen der frühen Kindheit unhintergehbare neuronale Strukturen geschaffen werden [32]. Wenn es aber richtig ist, daß die Antriebe unseres Handelns uns nicht zugänglich sind, wie kann man dann die Behauptung aufstellen, Gründe seien nur Ursachen. Auf der Basis gleicher Unkenntnis wäre auch das Gegenteil zu behaupten. Woher rührt dann die kühne Gewißheit, daß das, was uns nicht einsichtig ist, die Ursache für unsere Selbstzuschreibung von Freiheit ist und daß diese Freiheitserfahrung überdies ein Irrtum unsererseits ist. Aus einer Blackbox, wenn wir es denn damit zu tun haben sollten, läßt sich kein argumentativer Nektar saugen, weder für noch gegen die Behauptung von Freiheit.

Ein neurophysiologisches Programm, das alle Gründe als Ursachen und alle mentalen Inhalte als neuronale Erregungsmuster dechiffrieren möchte, aber kein einziges Beispiel für dieses Programm zu liefern imstande ist, ist gegenwärtig nur ein ungedeckter Scheck, der seine Bonität zukünftig erst noch erweisen muß.

Wenn das Ich aber, wie Roth sagt, ein Traum oder eine Fiktion des Gehirns ist, also keine Instanz einer letzten Verantwortlichkeit, dann kann auch das fiktionale Ich-Konstrukt des Gehirns, das sich Auschwitz oder den Archipel Gulag ausgedacht hat, nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Auch Ereignisse dieser Art werden zu einer bloßen, schuldfreien Verkettung unglücklicher Umstände, insofern ein

letzter Schuldiger, das Ich nämlich, sich in die subjektlose Anonymität neurophysiologischer Zwangsläufigkeiten zurückziehen kann.

Roth versucht auch eine Beweislastumverteilung, weg von den Vertretern der Determinations- und hin zu denen einer relativen Willensfreiheitsthese:

„Für das Anderskönnen hat niemand einen plausiblen Beweis liefern können, denn hier müßte zu identischen Bedingungen etwas völlig rätselhaftes, nicht Nachweisbares hinzukommen. Auch liefe das bloße Anderskönnen auf eine Art Würfeln hinaus, das niemand ernsthaft für willensfrei hält."[33]

Roth unterstellt hier seinen Kritikern, sie müßten etwas empirisch Nichtnachweisbares postulieren, wenn sie an Willensfreiheit festhielten. Damit versucht er, sie in die Ecke des Obskurantismus zu stellen. Umgekehrt aber folgert er aus der Unmöglichkeit der Erstellung absolut gleicher Randbedingungen, also aus der Unmöglichkeit der Wiederherstellung einer identischen Tatzeit-Situation, daß ein Anderskönnen zur Tatzeit nicht möglich gewesen sei. Aber daß etwas so geschieht, wie es geschieht, bedeutet nicht, daß es nicht auch anders hätte geschehen können; denn das, was geschehen ist und das, was hätte geschehen können, bergen in sich Zufallsmomente.

Zwar hält auch Roth den präfrontalen Cortex für das zentrale kognitive Exekutivorgan und den orbitofrontalen Cortex für den Sitz der höchsten moralischen Instanz eines Individuums[34], gleichwohl fallen die Entscheidungen im limbischen System:

„Ob und in welchem Maß aber das, was diese Gedankenspiele zum Ergebnis haben, in die Tat umgesetzt wird, entscheidet nicht das kognitive, sondern das limbische System. Das kognitive System ist wie ein Beraterstab, der in schwierigen Situationen herangezogen wird, in denen der Routineverstand nicht mehr ausreicht. Die Entscheidungsinstanz hört sich dessen Ratschläge an, entscheidet aber eigenständig darüber, was davon in die Tat umzusetzen ist."[35]

Offensichtlich hat im Fall dieser Rothschen Theorie und ihrer Publikation das limbische System von Roth sein Placet gegeben zum Vorschlag des kognitiven Beraterstabes. Hätte es auch anders kommen können? Die Anthropomorphismen und Homunculus-Phantasien, die er anderen Positionen gern ankreidet, sind auch bei Roth unübersehbar. Es gibt bei ihm eine Art Exterritorialisierung des limbischen Systems aus der integralen Einheit des Gehirns, eine Anonymisierung von Entscheidungen durch Überweisung an ichlose Prozesse, wobei aber umgekehrt ein Ich ohne dieses ichlose limbische System gar nicht existieren könnte.

Durch die „List des limbischen Systems"[36] tun wir also nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was innerlich schon mit uns getan, weil hirnphysiologisch über uns verhängt wurde. Das Freiheitsgefühl kann nach allem Gesagten nur ein irriges sein, als solches ist es dann aber wiederum auch determiniert. Somit sind wir zum irrigen Gefühl der Freiheit determiniert aber – gottlob – darin gleichwohl zur Erkenntnis der Determination befreit. Oder wäre es angemessener zu sagen: Wir sind zur Erkenntnis der eigenen Determination determinierte Deterministen? Nach

Konsultation aller „Fachärzte" lautet die derzeitige Zwischendiagnose für diesen laufenden Diskurs: Die Behauptung eines Determinismus auf der Basis der bisher von Roth und Singer vorgelegten Ergebnisse ist die weitgehend philosophiefreie Erschleichung eines Weltbildes durch neurophysiologische Hochstapelei.

ANMERKUNGEN

[1] H. -L. Kröber, Das limbische System – ein moralischer Limbus? Wo Gut u. Böse sich Grau in Grau färben: Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortlichkeit zurück, in: FAZ, 11.11.2003, 37. Kröber ist Professor für Forensische Psychiatrie am Klinikum der FU Berlin.

[2] R. Olivier, Wonach sollen wir suchen? Hirnforscher tappen im Dunkeln, in: FAZ, 13.12.2003, 35.

[3] W. Singer, Keiner kann anders, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden, in: FAZ, 8.1.2004, 33.

[4] Ebd.

[5] W. Singer, Unser Wille kann nicht frei sein, in: Spiegel spezial 4/ 2003: Die Entschlüsselung des Gehirns, 25.

[6] Ebd. 23.

[7] G. Roth, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert (Frankfurt 2001) 438.

[8] Ebd. 441ff.

[9] G. Roth, Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen, in: FAZ, 1.12.2003, 31. Ähnlich in: Roth (A. 7) 245ff.

[10] Roth, Wir sind determiniert (A. 9) 31.

[11] Singer (A. 5) 21; ders. (A. 3) 33.

[12] L. Wingert, Mein Ärger verraucht. Wie weit führt das Ticket der Hirnforscher?, in: FAZ, 12.1.2004, 25. Wingert ist Professor für Philosophie an der Universität Dortmund.

[13] Roth (A. 7) 445.

[14] T. Buchheim, Der Zorn des Gehirns. Was denkt denn da statt meiner?, in: FAZ, 19.1.2004, 27. Buchheim ist Philosoph an der LMU München. [15] Ebd.

[16] O. Höffe, Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Gehirnforschern?, in: FAZ, 11.2.2004, 33. Höffe ist Philosoph an der Universität Tübingen.

[17] Roth (A. 7) 449.

[18] Wingert (A. 12) 25. [19] Ebd. [20] Ebd.

[21] H. Helmrich, Das verbiete ich mir. Im Hirn: Bereitsein ist noch kein Wollen, in: FAZ, 30.12.2003, 33. Helmrich war Vorsitzender des Rechtsausschusses im Deutschen Bundestag und Justizminister von Mecklenburg-Vorpommern.

[22] Ebd.

[23] Roth (A. 7) 445.

[24] E. Schockenhoff, Wir Phantomwesen. Die Grenzen der Hirnforschung, in: FAZ, 17.11.2003, 31. Schockenhoff ist Moraltheologe in Freiburg. [25] Ebd.

[26] G. Kempermann, Infektion des Geistes. Freier Wille auch biologisch bedingt, in: FAZ, 2.3.2004, 37. Kempermann forscht an der Berliner Charité und am Max-Delbrück-Zentrum für Molekulare Medizin über die Neubildung von Nervenzellen im Erwachsenengehirn.

[27] Kröber (A. 1) 37.

[28] K. Clausberg u. C. Weiller, Mach dir ein Bild vom Hirn. Wie Denken aussieht, in: FAZ, 31.1.2004, 31. Weiller ist Direktor der Neurologie am Uni-Klinikum Hamburg-Eppendorf, Clausberg Kunst- und Bildwissenschaftler an der Uni Lüneburg. [29] Ebd.

[30] Roth (A. 7) 447f. [31] Ebd. 445. [32] Vgl. ebd. 452.

[33] Roth (A. 7) 445.

[34] Vgl. ebd. 256. [35] Ebd. 448. [36] Ebd. 449.

Manfred Musiol

Der nordirische Dichter Seamus Heaney

Was an Seamus Heaneys Lyrik zunächst aufmerken läßt, ist die präzise Wahrnehmung der realen Welt und der durch sie angestoßenen Emotionen bzw. die dies bildlich und klanglich evozierende Sprache. Die Stimme, die in Heaneys ersten Gedichtbänden hörbar wird, verweigert sich poetischer Abgehobenheit und nähert sich zwischen freiem Vers und dem Tonfall erzählender Prosa oszillierend einer von Empfindungen bewegten natürlichen und sinngemäßen Sprechweise an, welche die kurzsilbigen und dinglich anschaulichen angelsächsischen Wörter des englischen Wortschatzes, den Heaney seinen „word-hoard" nennt, bevorzugt. Seltener Endreim, aber häufige Alliteration und Assonanz, lautlicher Zusammenklang, Ambiguität der Syntax und der Wortsemantik lassen einen seine Sprache genau kontrollierenden und effektvoll einsetzenden Sprecher vernehmen.

Der reale und realistisch dargestellte Ausgangs- und Bezugspunkt seiner Dichtung ist die in seiner Kindheit und Jugend erfahrene ländliche Welt der elterlichen Farm Mossbawn in der nordirischen Grafschaft Derry. Dort wurde er am 13. April 1939 als ältestes von neun Kinder des Bauern und Viehhändlers Patrick Heaney in eine katholisch und irisch-nationalistisch gesinnte Familie geboren. 1947 erleichterte ein neues Schulgesetz auch in Nordirland Kindern aus weniger bemittelten Familien den Zugang zur höheren Schulen, eine Möglichkeit, die Seamus Heaney zum Abitur und Universitätsabschluß in Englischer Literatur und nach anfänglicher Unterrichtstätigkeit an einer Mittelschule zur Universitätskarriere führte, die in der Übertragung von Poetik-Professuren im amerikanischen Harvard und englischen Oxford gipfelte.

1966 erschien mit „Death of a Naturalist" (Tod eines Naturforschers)[1] sein erster Lyrikband beim renommierten Londoner Literaturverlag Faber & Faber, der seine Werke bis heute verlegt. Zwar hat Heaneys Karriere als Akademiker und Dichter den Nobelpreisträger für Literatur von 1995 vom Nordirland seiner Herkunft weggeführt, der Umzug 1972 mit Frau und Kindern in die Republik Irland nach Glanmore in der Grafschaft Wicklow und 1976 nach Dublin, seine akademische Tätigkeiten in den Vereinigten Staaten und in England ihn andere Lebenskreise finden lassen, doch seiner ursprünglichen Erfahrungswelt ist er treu geblieben. Noch sein bisher letzter Gedichtband „Electric Light/ Elektrisches Licht" von 2001 greift vielfach auf Kindheit, Elternhaus und die heimatliche Landschaft zurück und verweist so auf einen unverrückbaren Kraftpol seiner Dichtung; diesen haben auch spätere Inspirationsquellen aus seiner Erwachsenenbiographie, der historischen Situation Nordirlands und dem Umgang mit Literatur nie verdrängt.

Poetische Selbstfindung

In einem Vortrag von 1974 „Vom Fühlen in die Wörter" zitiert Heaney zustimmend aus William Wordsworths autobiographischer Dichtung „Präludium" die „verborgnen Orte" der poetischen Kräfte, die Wordsworth in seiner intensiv empfindenden Kindheit und Jugend lokalisiert, und den Wunsch, mit Worten den Empfindungen Wesen und Leben zu geben, um in ihnen so den „Geist vergangener Tage" zu bergen „für spätre Wiederkunft". Heaney sieht darin Entsprechungen zu der Auffassung von Dichtung in seinen eigenen Gedichten:

> „Dichtung als Weissagung, Dichtung als an das Selbst gerichtete Offenbarung des Selbst, als Wiedereinsetzung von Kultur in sich selber; Gedichte als Elemente von Kontinuität, mit der Aura und Authentizität archäologischer Funde, wo der vergrabenen Scherbe eine Bedeutung zukommt, die nicht gemindert wird durch die Bedeutung der vergrabenen Stadt; Dichtung also als Spatenstich, ein Spatenstich nach Funden, die sich am Ende als Pflanzen erweisen."[2]

Unter Dichtung als Weissagung, als „Divination", versteht Heaney das Wahrnehmen einer verborgenen Wirklichkeit, die der Dichter der Gemeinschaft vermittelt, so wie im zweiten Gedichtband „Door into the Dark" (Eine Tür ins Dunkel, 1969) der Wünschelrutengänger es tut, wenn er eine anderen nicht erspürbare, unsichtbare, aber benötigte Wasserquelle aufzeigt, oder der Fiedler, der im „Vorgezeichneten Ton" ein Lied vernimmt und wiedergibt, wo andere nur „seltsame Töne" und „klingende Fragmente" hören. Diese Wahrnehmungsfähigkeit kraft poetischer Imagination ist zugleich die Weise, wie der Dichter auf die auf ihn eindringende und ihn bedrängende Realität antwortet. In „Crediting Poetry" (Vertrauen in die Dichtung), seiner Nobelpreis-Rede[3], illustriert Heaney dies mit dem Bild von konzentrischen Wellenkreisen hin zur Mitte und zurück zum Rand in einem Eimer, der von außen erschüttert wird. Vergleichbar schafft Dichtung eine Ordnung, welche den Anstoß der äußeren Realität getreu wiedergibt und dem inneren Wesen des Dichters entspricht. Wahre Dichtung nimmt Bezug auf die Gefühle des Selbst, sonst wäre sie nur „vox et praeterea nihil", bloßes „Handwerk". Voraussetzung ist das „Finden einer eigenen Stimme", was nicht nur bedeutet, „eigene Gefühle in die eigene Wortwahl einbringen zu können, und zwar derart, daß die Wörter das in sich tragen, was in einem vorgeht", sondern zugleich Ausdruck für des Dichters „Haltung dem Leben gegenüber" und „seiner eigenen Wirklichkeit" ist[4].

Die mit seinem Selbst identische Stimme habe er zuerst im programmatischen Gedicht „Digging" (Vom Graben) gefunden, dem Einleitungsgedicht zu seinem ersten Gedichtband wie auch den späteren Auswahlbänden. Hier stellt sich der Dichter eingangs die Frage, ob er (polemisch) Partei ergreifen soll („An Daumen und Finger schmiegt sich sehr / Stämmig die Feder; fest wie ein Gewehr"), doch in Identifizierung mit seiner Herkunft, symbolisiert im Spaten, mit dem sein Vater fachmännisch Kartoffel aufgräbt und der Großvater kraftvoll Torf stach, entschließt er sich, als Dichter analog zu diesen für das ländliche Irland bezeichnenden

und nützlichen Tätigkeiten mit stämmiger Feder zu „graben", aufzudecken, was gleichsam unter der Oberfläche persönlicher Erfahrungen und gemeinschaftlicher Erinnerungen verborgen liegt. Dichtung wird so zum „Schacht in das wirkliche Leben"[5], zur Tür ins Dunkle der eigenen Psyche. In Anspielung auf die Vorliebe des Knaben, sich in der Tiefe von Brunnen zu erblicken und auf den Widerhall seiner Stimme zu lauschen, wird das eigene Selbst zum privaten Helikon: „Ich reime, / Um mich zu sehen, und damit dunkle Tiefen hallen."

Das eigene Selbst erschließt sich in den Erlebnissen und Erfahrungen der Kindheit und Jugend mit einem intensiven Bezug auf Eltern, Familie und Nachbarschaft in emotionaler Verbundenheit, einer genauen Wahrnehmung von Vorgängen und Vorkommnissen in einer bäuerlichen Umwelt, einem scharfen Auge für Naturphänomene und einem genauen Blick auf die Landschaft, mit einem Sensorium für geweckte Empfindungen und einem Gespür für die mythische und historische Dimension. Prägend ist das Eingebettetsein in den irischen Volkskatholizismus, das Gewahrwerden konfessioneller Differenzen und unterschiedlicher politischer Loyalitäten, bezeichnend auch ein helles Ohr für den Klang und Sinn der Wörter, für ihre Etymologie, die Eigenheiten des heimischen Dialekts und die unterschiedlichen Sprechweisen des Englischen.

Suche nach kultureller Identität

So findet das von vielen Seiten seiner religiös, politisch und sozial gespaltenen nordirischen Heimat beanspruchte Selbst, das durch die Zeit am Gymnasium und die universitäre Ausbildung auch der engen Familienbindung und Tradition seiner ländlich-bäuerlichen Kindheit entfremdet ist, sich selbst, indem es in die Gefühlswelt seiner Jugend hineinhorcht, aber auch „die fast unbenennbaren Energien" wahrnimmt, die „über bestimmten Segmenten aus Sprache und Landschaft schwebten"[6]. Ihnen verdanken sich zum Beispiel die Gedichte zu den Orts- und Flußnamen der engeren Heimat in „Wintering Out" (Überwintern, 1972), seinem dritten Gedichtband, die uns die klangliche Poesie in den Namen vernehmen lassen, Laut und Buchstaben zu Eigenschaften der Landschaft machen und ihr so ihre Sprache wiedergeben. Aus „Broagh" ertönen die Laute des Regens über Holundersträuchern, der Fluß Moyola singt sich in seinem Namen selbst, „ist sich selber Noten und Zusammenklang" (Gaben des Regens). In „Anahorish" wird im Namen des heimatlichen Schulorts, wo die gepflegte Parklandschaft um das Herrenhaus an die Wiesen der Bauern grenzt, in der irischen Sprechweise Vokalität, in der englischen Konsonanz vernommen:

Mein „Ort klaren Wassers",
der erste Berg auf der Welt,
wo Quellen ins blanke
Gras spülten und

Kopfsteine dunkelten
im Flußbett des Wegs.
Anahorish, sanftes Gefälle
Von Mitlaut, Vokal-Wiese.

Das Hineinhorchen in die irischen Namen von Orten und Flüssen führt nicht in eine ferne Vergangenheit. Das Bewußtmachen der Energien, die in der Etymologie und im Lautklang der Namen verborgen sind, wird zur Möglichkeit, Nordirland wieder in seine irische Kultur einzusetzen. Das Gedicht „Ein neues Lied" bringt dem Dichter beim Zusammentreffen mit einem „Mädchen aus Derrygarve" die lang gewundene Flußlandschaft des Moyola als „Musik die verflossen" in Erinnerung, fordert dann aber „unserer Flüsse Zunge" auf, anzusteigen und mit ihren Vokalen die mit Konsonanten abgesteckten Herrensitze zu umarmen. Wie grünes Gras die ehemaligen Bleichwiesen (der protestantischen Textilindustrie) überzieht, so würden die englischen Siedlungsnamen von irischem Klang überdeckt werden.

Heaney meint damit nicht den vergeblichen Versuch einer Rekonstitution der gälisch-irischen Kultur. Den Gedichten mit Ortsnamen in „Wintering out" vorangestellt ist mit „Mooreiche" eines seiner frühen Sumpfgedichte. In der Betrachtung der aus einer Mooreiche gewonnenen Sparren eines alten Hauses meditiert der Dichter über die früheren Bewohner. Der Weg seiner Gedanken führt aber nicht in die keltische Vergangenheit zurück, sondern verliert sich mit der elisabethanischen Eroberung Irlands:

Die aufweichenden Geleise

führen zu keinen
„eichenhainen" zurück, zu keinen
Mistelschneidern
In grünen Lichtungen.

Vielleicht entziffere ich gerade
Edmund Spenser,
Sonnenschein träumend,
in Anspruch genommen

von Genien, die kriechen
„herbei aus jeder ecke,
aus den wäldern und thälern"[7]
auf Aas und Brunnenkresse zu.

Über das Faktum der sprachlichen Kolonialisierung Irlands seit dem 16. Jahrhundert führt kein Weg zurück. In Heaneys Gedichten über Orts- und Flurnamen geht es vielmehr um die Wahrung und Anerkennung der älteren irischen Identität Nordirlands gegenüber dem auf „Siegen und Siedlungsgesetzen" gründenden Gefühl der protestantischen Bevölkerungsmehrheit, einen alleinigen Anspruch auf Nordirland zu haben[8].

Poetische Unabhängigkeit im politischen Konflikt

Das Verhältnis von irischem Substrat und englischer Hochkultur thematisiert Heaney 1975 auch in „North" (Norden), seiner poetischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Nordirland, wo 1972 die Spannungen zwischen der protestantischen, der Union mit Britannien anhängenden Mehrheit und dem irischen Nationalismus der katholischen Minderheit in blutigen Bürgerkriegsterror umschlugen, zu dem Stellung zu nehmen Heaney sich aufgefordert sieht. Zum Symbol für die Bezogenheit beider Kulturen wird ihm der antike Mythos vom Riesen Antäus, der in seinem Fall durch die Berührung mit der (irischen) Mutter Erde von neuem Kraft schöpft, aber in „Antäus und Herkules" zum Himmel gehoben zum bloßen „Brei für die Enteigneten" wird:

Antäus, der Erdverbundene,

wird schließlich entwöhnt:
stürzend erholte er sich,
aber nun wird er herausgehoben –
der Scharfsinn des Herausforderers

ist ein Lichtsporn,
eine blaue Forke, die ihn reißt
von seinem Element
in einen Traum von Verlust

und Ursprung – das wiegende Dunkel,
die Flußarme, die geheimen Rinnsale
seiner Stärke,
die Brutplätze

der Höhlen und Keller,
sie sind sein Vermächtnis
an die Elegiendichter.

Beide Gedichte geben in Teil I von „North" den Rahmen ab, innerhalb dessen Heaney sich mit den Schrecken der Unruhen in Nordirland poetisch auseinandersetzt. Der implizierte Sieg Englands wird in Gedichten wie „Des Ozeans Liebe zu Irland" als in Bildern sexueller Vergewaltigung gesehenen politischen und kulturellen Überwältigung Irlands dargestellt, erfaßt aber für Heaney nicht die Tiefe des Konflikts. Um sie auszuloten, greift er auf die der schottischen wie irischen Geschichte gemeinsamen Konfrontation mit der Kriegerkultur der nordischen Wikinger zurück (mit „tumbe Bande und Rache, // Haß und Hinterlist / des Althing, Lügen und Weiber, / Frieden genannte Erschöpfung, / Erinnern, gefärbt von vergossenem Blut" im Titelgedicht umschrieben) und findet in den mumifizierten Moorleichen Jütlands und Irlands, den prähistorischen Zeugen für religiöse Opferriten und Stammesrache, die Symbole, die der „mißlichen Lage adäquat" sind[9]. Der aktuelle Konflikt wird so

als das Fortwirken der Riten und Prozesse einer vorzeitlichen Kultur der Gewalt verstanden. Der Sprecher ist wie in „Bestrafung" ein „kunstreicher Voyeur", der mit genau beobachtendem Blick die Moormumien wie einen wehrlosen Gegenstand erbarmungslos bloßlegt, in seiner Imagination aber ein empfindsames Gespräch mit ihnen führt, ohne, wie hier in „Seltsame Frucht", ihrem stummen Vorwurf etwas entgegenhalten zu können. Im Original der folgenden Übersetzung ist das „Irritierende" ein „outstaring", ein durch nichts zu milderndes, alles ausstarrendes Blicken:

Hier ist des Mädchens Kopf, ein exhumierter Kürbis.
Eiantlitz, Dörrpflaumhaut, die Zähne Pflaumensteine.
Man löste sanft den nassen Farn des Haars
Und stellt sie zur Schau mit ihren Locken,
Ließ Luft an ihre lederfeste Schönheit.
Talgantlitz, Schatz und wie vergänglich:
Die Nase gebrochen und dunkel wie ein Torfklumpen,
Die Augenhöhlen blinkend wie alte Grubenteiche.
Diodorus Siculus bekannte
Sein wachsendes Wohlsein unter ihresgleichen:
Gemordetes, vergessnes, namenloses, schrecklich
Enthauptetes Mädchen, irritierend die Axt
Und die Seligsprechung, irritierend,
Was als Ehrfurcht zu keimen begann.

Dem Gewissen verpflichtet

In Teil II von „North" versucht Heaney, seine Stellung in einem politisch und konfessionell zerrissenen Nordirland mit seinen widersprüchlichen Loyalitäten, die ihn alle zur Parteinahme auffordern, zu definieren. Es war die Dichtung, die ihn von den sozialen und religiösen Zwängen, in denen er aufgewachsenen war, frei machte, wie er, sich als Freigelassenen darstellend, bekennt:

Dann küßte Dichtung diese Stadt –
Ich schwor dem Jargon und dem Selbstmitleid ab –
Und Dichtung wusch mich, trieb mich an.
Nun heißts, ich beiße die nährende Hand.

Aber auch den Dichter überfordert, wie in „Was immer du sagst, sage nichts", die komplexe Gegensätzlichkeiten des Nordens:

– derweil ich sitz mit übergroßem
Durst nach Worten: Ködern und Haken,

Um die Stämme zu Ordnung und Epigramm
Zu locken. Ich glaube, jeder von uns
Könnt ziehen den Strich unter Frömmeln und Wahn,
Gäb es ein Richtmaß, *aere perennius*.

Voller Selbstzweifel finden wir ihn im Schlußgedicht „Entdeckung" („Exposure", so der englische Titel, weist eher auf ein Ausgesetztsein hin), im Exil im südirischen Glanmore „ausgesetzt", wie Ovid seine „tristitia" wägen, jedoch auch „ans diamantene Absolute" der Dichtung gemahnt, nur der Wahrheit und keiner Partei verpflichtet: „Ich bin weder Gefangener noch Spitzel; / Ein innerer Emigrant", der sich fragt, ob er nicht „dabei das Lebenswunder versäumte, / die pulsende Rose des Kometen". Das Thema des Überdenkens der eigenen Position und der Selbsterforschung als Mensch und Dichter, das von Anfang an in Heaneys Dichtung anklingt, durchzieht auch die folgenden Gedichtbände „Field Work" (Feldarbeit, 1979) und „Station Island" (1984). Ganz intensiv setzt er sich mit möglichen anderen Lebensentwürfen[10] in der Begegnung mit verstorbenen Dichtern, Verwandten und Bekannten im fiktiven Nachgehen der Stationen auf der Wallfahrtsinsel Station Island im Lough Derg auseinander, bis ihm schließlich schon nach dem Verlassen der Insel der Geist von James Joyce begegnet und Autonomie als Mensch und Dichter als befreienden Weg weist. In den Parabeln der „Hagebuttenlaterne" von 1987 weiß sich der Dichter als Bürger der „Republik des Gewissens" und vertritt sie in seiner realen Welt:

Ich verließ diese karge Republik
Von keiner Last bedrückt; die Frau am Zoll
Hatte darauf beharrt, mein Freigut sei ich selbst.

Der Alte erhob sich und fixierte mich:
Dies sei die offizielle Anerkennung
Meiner jetzt doppelten Nationalität.

Er wünsche daher, daß ich nach meiner Heimkehr
Mich als Beauftragten verstehen möge
Und für sie das Wort in meiner Sprache ergreife.

Ihre Botschaften, sagte er, seien überall,
arbeiten jedoch ganz unabhängig,
und kein Botschafter werde jemals abberufen.

Tod und Transzendenz

Leid, Sterben und Tod thematisiert Heaney in allen seinen Gedichtbänden. Das anrührende Gedicht „Schulfrei" im Erstlingsband von 1966 zeichnet eher die wortkargen Gesten der Trauer im Elternhaus anläßlich des Unfalltodes seines kleinen Bruders nach. Die Moorleichen-Gedichte aus „North" sind mitfühlende Monologe des Dichters mit unbekannten Toten aus ferner Vergangenheit, aber auch Infragestellung des eigenen Verhaltens, wie in „Bestrafung", wo die Moorleiche einer jungen Ehebrecherin die Ächtung junger nordirischer Katholikinnen durch Teerung in

Erinnerung ruft und der Dichter sich vorwirft, dabei geschwiegen zu haben. Betroffenheit, den Toten nicht gerecht geworden zu sein, findet sich in Heaneys Elegien für ihm nahestehende Opfer des nordirischen Terrors in den 70er Jahren in Field Work und Station Island. Seine vielen „In-memoriam-Gedichte" sind direkte oder indirekte Dialoge mit den Toten als noch mitten im Leben stehenden Menschen bei ihrem alltäglichen Tun.

Zur existentiellen Erfahrung von Abwesenheit wird ihm der Tod von Mutter (1984) und Vater (1986). Sein inniges Verhältnis zur Mutter, ihr Sterben und Tod thematisieren die „Lichtungen-Sonette" in „Die Hagebuttenlaterne":

> Wenn alle fort zur Messe waren,
> Gehörte ich ganz ihr beim Kartoffelschälen.
> Sie brachen das Schweigen, einzeln fallengelassen
> Wie Lötzinn-Tropfen, die vom Kolben tränen:
> Magerer Trost, der zwischen uns stand, Gemeinsamkeiten,
> Schimmernd in einem Eimer klaren Wassers.
> Und wieder fallengelassen. Frische kleine
> Gluckslaute, die uns zur Besinnung brachten.
>
> So sah ich, als der Pfarrer an ihrer Seite
> Sterbegebete wie ein Wilder rezitierte,
> Und manche weinten, manche respondierten,
> Wieder ihren Kopf, der sich zu meinem neigte,
> Ihren Hauch in meinem, die flinken nassen Klingen –
> Nichts konnte uns je einander näherbringen.

Ihr Tod wird als Verwandlung einer Gegenwart in ein Gedenken wahrgenommen:

> Der Raum, um den wir standen, war geleert
> Und in uns aufgehoben, er erfüllte
> Lichtungen, die plötzlich offenstanden.
> Schreie zerbarsten, und es geschah ein reiner Wandel.

Diesen Raum nennt Heaney im Schlußsonett in bezeichnendem Paradox „Vollkommen leer, vollkommen eine Quelle", vergleichbar der Lichtung, die der gefällte Baum hinterließ, mit dem der Knabe aufwachsen war:

> Tief gepflanzt und längst fort, mit mir gediehen,
> Mein Baum aus einem Weckglas in ein Loch,
> Seine Wucht und Stille werden ein helles Nirgends,
> Eine Seele, sich verästelnd und für immer
> Schweigend, jenseits des Schweigens, das man sucht.

Die Vergänglichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit öffnet einen Raum für Geistiges, das Dingliche verwandelt sich in Zeichen, die es transzendieren.

Diesem Geistigen spürt Heaneys nächster Gedichtband „Seeing Things" (Gesichtetes, 1991) nach in erneuter Auseinandersetzung mit der Todesfrage, dem

Wesen des Geistes und einer verspürten unfaßbaren Transzendenz. Bereits in „Die Hagebuttenlaterne" stellte Heaney mit dem Schlußgedicht „Gerätsel" eine sich im Dinglichen versteifende Dichtung in Frage, wobei der Originaltitel „The Riddle" sowohl ein Durchwurfsieb bezeichnet wie an ein Rätsel denken läßt und nebenbei Heaneys Verständnis der Energien illustriert, die den Wörtern innewohnen und Dichtung auslösen. Mit dem Bild vom Sieb ergibt sich das *Gerätsel* nach dem Wert dessen, was ein Sieb einbehält bzw. durchfallen läßt, was den Dichter veranlaßt, sozusagen in einem Gedankenexperiment des Siebens „die Bedeutung vom Gedachten" zu scheiden und herauszufinden, „was die Geschichte meinte – / Vom Mann der Wasser in einem Durchwurf trug":

> War es sträfliche Ignoranz, oder wars eher
> Eine via negativa durch Frust und Versieben?

Ist Dichtung das falsche Gefäß für lebenspendendes Wasser, weil sie das Wesen der Dinge gar nicht erfaßt oder aber verweist sie indirekt durch die Methode der Negation auf sinnlich Ungreifbares, das sie nicht beweisen oder unmittelbar darstellen kann, wie ja auch die Scheidung zwischen Bedeutung und Gedachtem schwer zu vollziehen ist?

Die intensive Betroffenheit durch den Tod der Eltern hat den bisherigen Gewißheiten in Heaneys Dichtung den Boden entzogen und eine Neuorientierung veranlaßt. Die Gedichte in Seeing Things, bringen eine deutliche Wendung nach innen und umkreisen die Frage, wie Dichtung mit der Erfahrung der Vergänglichkeit der Dinge und des Lebens fertig werden kann. Auch wenn die Realität weiterhin in gewohnter Plastizität wahrgenommen wird, gesehen wird sie jetzt als Zugang zu etwas, was jenseits ihrer ist, so als wäre sie „sowohl die Tür wie auch, was durch sie trat", wie es Heaney in „Markierungen" formuliert. Seeing Things ist nun, was durch die im Gedicht bildhaft wiedergegebene Realität hindurch als Zeichen wahrgenommen wird, wie etwa im Mittelteil des Titel-Triptychons, wenn an einer Kathedrale in Stein gemeißelte Wellenlinien auf einer Darstellung der Taufe Christi im Jordan einen lebendigen Fluß wahrnehmen lassen und als Luftflimmern in der Hitze über den Eingangsstufen zum „Ideogramm des Lebens selbst" werden. In den in der deutschen Teilübersetzung mit „Peilungen" wiedergegebenen „Squarings", dem aus 48 zwölfzeiligen Gedichten in quadratischer Formstruktur bestehenden Hauptteil des Bandes, vollzieht sich ein geistiger Prozeß, in dem der Dichter in „I" den Tod als endgültige Leere wahrnimmt. Mit Bezug auf den theologischen Begriff des persönlichen Gerichts heißt es hier: „Und es ist gar nicht persönlich / Nur das Aufdämmern einer alten Wahrheit: es gibt kein nächstes Mal. / Ent-dachtes Ausmaß. Wissen erfrischender Wind." Doch gleich in „II" ermuntert sich das lyrische Ich, weiterhin der wahrnehmbaren Realität, die ihren bisherigen Sinn verloren hat, zu trauen („Sichere die Festung der Sinneswahrnehmung") und sich nicht auf Worte ohne Realitätsbezug zu verlassen („Taumle nicht in die Spra-

che. Taumle nicht in ihr."). Die letzten Squarings kreisen um das Erfassen einer unfaßbaren Transzendenz, wenn in „XLVII" des Sprechers absuchender Blick vom Land aus auf offener See nichts erspähen konnte, beim Abwenden aber lauter Argusaugen verspürte[11]:

Wenn du dann wieder schautest, war es, als wär die offene See
Immer noch unbetreten, doch irgendwie geräumt,

Wie wenn ein schimmerndes Heer sich vom Manöver
Am Rande deiner Sicht zurück gezogen hätte
Jenseits des Horizonts zum Manövrieren und zur Neuaufstellung.

„XLVIII" beschließt die Squaring-Sequenz mit der Möglichkeit einer Sinnerfassung:

Seltsam, wie in Aussicht Stehendes, hat man es erst erahnt,
Zu Vorhergesehenem wird;
Und wie, was uns ereilt, erkennbar wird

Nur im Licht dessen, was uns widerfahren.
Der siebte Himmel könnte schlicht
Das Sichbewahrheiten eines sechsten Sinnes sein.

Wie dem auch sei: Wenn Licht über mir bricht,
Wie damals auf der Straße hinter Coleraine,
Wo der Wind salziger, der Himmel hastiger wurde

Und Silberlamé fröstelte auf dem Bann,
Mitten im Fluß, zwischen den bemalten Pfählen,
An dem Tag fasse ich, was mir da entgangen.

Solch ein Augenblick ereignet sich in „Postskriptum", wo bei einer Autofahrt an der irischen Westküste das lyrische Ich wahrnimmt, wie

der Wind
Und das Licht sich einander abarbeiten,
so daß der Ozean einerseits zerkracht
Zu Schaum und Glanz, und landwärts zwischen Steinen
Die Schieferfläche eines Sees erhellt wird

Vom Blitz, geerdet, einer Schar von Schwänen –

Zwar läßt sich der umfassenden Wahrnehmung keine Dauer geben, aber sie erneuert die Fülle der Gefühle:

Du bist weder hier noch da,
Eine Hast, durch die Vertraut- und Fremdes zieht,
Während es seitlich breit und weich ans Auto schlägt
Und das Herz unvorbereitet trifft und aufweht.

Dichtung und Moral

„Postskriptum" beschließt den Gedichtband von 1996 „The Spirit Level" (Die Wasserwaage) und ist sozusagen im Nachtrag das Gegengewicht zum Grundtenor von Ausgewogenheit, Gelassenheit, Durchhalten und Ertragen als Weg, das Leben zu bestehen, in vielen Gedichten dieses Bandes. Heaneys „Stoiker" sind Menschen, die mit ihren Lebensumständen zurechtkommen und nicht resignieren, die für andere da sind, wie sein Bruder in „Durchhalten", der mit seiner Krankheit ein Leben als Bauer im unruhigen Nordirland meistert oder sein schneidernder Vorfahre in „In Banagher", der auf der Suche nach Arbeit von Hof zu Hof zog und seine Arbeit fachgerecht tat, ohne sich zu fragen, „worauf das alles hinausläuft" und „wo er das Haupt hinlegt". Im Schneidersitz wird er dem Dichter zum Buddha, dem er bekennt: „Du mein Buddha von Banagher, der Weg / Ist offener, da du in ihm bist." Trotz ihrer Blindheit ist die Nachbarin in „Am Brunnen" ihren Mitmenschen zugewandt: „Bei ihr zu sein / War hilfreich und vertraut, wie eine Heilung, / die unbemerkt geschah." Den hohen Idealismus in der Tradition des frühen irischen Mönchtums begleitet er mit kritischem Bedenken:

Und dann gab's noch Sankt Kevin und die Amsel.
Der Heilige kniet, die Arme ausgebreitet,
In seiner Zelle, doch die Zelle ist eng, und so

Ragt eine Hand weit offen aus dem Fenster, kreuz-
Balkenstarr, als eine Amsel darauf landet
Und legt und sich zum Brüten niederläßt.

Er spürt die warmen Eier, die kleine Brust, das
Weggesteckte Köpfchen und die Krallen, und
So in das Netz des ewigen Lebens eingebunden,

Fühlt Kevin Mitleid: Jetzt muß er seine Hand
Wie einen Ast in Sonne und Regen halten, wochenlang,
Bis die Vögelchen geschlüpft, flügge und ausgeflogen.

In Heaneys poetischer Gestaltung läßt uns die altirische Legende ein Ideal selbstloser Annahme und Hingabe erahnen. Doch im zweiten Teil des Doppelsquarings „Der heilige Kevin und die Amsel" fragt der Dichter nach der leiblichen und seelischen Befindlichkeit des Heiligen und befindet:

Allein und klar im Fluß gespiegelt
Der Liebe, fleht er um Mühsal ohne Wunsch nach Lohn:

Gebet, welches sein Leib allein verrichtet,
Denn er weiß nichts von Ich mehr, von Vogel,
Nicht mehr, wie der Fluß heißt, an dem er steht.

Die Auslöschung von Individualität, Mitwelt und Sprache wäre auch das Ende von Dichtung oder, wie Helen Vendler es genannt hat, ein „Tod der Lyrik“ [12]. In die Welt der Ideale, des Wunderbaren, können wir immer nur einen Blick werfen, in ihr aber nicht leben. Daran erinnert eine andere in den Squarings aufgegriffene Legende, die davon berichtet, wie beim Gebet über den Mönchen von Clonmacnoise ein Schiff erscheint, dessen Anker sich im Altargitter verfängt. Ein Seemann läßt sich am Tau herab und versucht vergebens, den Anker zu lösen:

„Der Mann lebt nicht wie wir und wird ertrinken“,

Sagte der Abt, „es sei denn, daß wir helfen“.
Sie taten es, das Schiff war frei, und er stieg zurück
Aus dem Wunder, so wie er's erfahren.

Die Welten der Realität und der Ideale berühren sich für Heaney, aber sie können nur für Augenblicke in die andere eintauchen. In der Welt der Realität bleibt das Ideal, wie es Heaney in seiner Nobel-Preisrede hinsichtlich der Kevin-Legende formuliert hat, „Wegweiser und Mahnung“.

Die Schnittfläche zwischen beiden Welten hat bei Heaney eine stark ethische Komponente, da er Dichtung als „Richtigstellung“ der Wirrungen der Realität versteht: „Diese richtigstellende Wirkung der Poesie rührt daher, daß sie eine erschaute Alternative darstellt, die Offenbarung eines Potentials, das von den Verhältnissen geleugnet oder ständig bedroht wird.“ In Heaneys Verständnis verlangt dies vom Dichter, „durch sein Leben Zeugnis abzulegen von der Bewußtseinsebene, deren Nachweis das Gedicht erbracht hat“, wie es in der Einleitung zu seinen gesammelten Vorlesungen über die „Verteidigung der Poesie“ heißt [13]. In „Die Wasserwaage“ sind es die Bewußtseinsebenen von Mitleid, wie in der Kevin-Legende, und Mitfühlen, wie in „Minze“, mit den „Mißachteten, die uns verächtlich wurden, / Weil wir, nicht achtend, sie im Stich gelassen.“ Das lyrische Ich der Gedichte begegnet den einzelnen Lebenden und Toten, die es anspricht oder von denen es redet, mit wohlwollender Empathie und Liebe und nimmt sie auch in ihren Schwächen und Fehlern ernst, wie es auch an sich selbst Kritik übt.

In besonderem Maß gilt dies auch für Heaneys Liebeslyrik oder eigentlich Ehegedichte, in denen der Dichter auf die Vertrautheiten und Spannungen einer Ehe humorvoll oder einsichtsvoll zerknirscht mit unterschwelliger Zuneigung und leiser Liebe reagiert. In „Elektrisches Licht“, widersetzen sich „Barsche“ im Flusse namens Bann der Resignation vor der Vergänglichkeit „die Strömung schlürfend, gegen sie gekehrt, ganz Muskel und straff, / Im Finnland des Barsches, dem Fenn-Land der Erle, in der Luft, / Die aus Wasser, auf Bahnen von Bann-Strom, gefaßt / Im Alles-Fließt und Fertig-los der Welt“. „Lupinen“, die „standen. Standen für etwas. Nur durch Da-sein./ Abwartend. Nicht verfügbar, aber da / ... / Und selbst als sie verwelkten, nicht verzagten“, verpassen eine verständliche Lektion. Im frühen Gedicht „Die andere Seite“ aus „Wintering out“ überwindet der Sprecher

Erstaunen und Spott über die von der Bibel geprägte Redeweise des protestantischen Nachbarn zu nachbarlicher Annäherung hin. Entschiedene Abweisung erfahren in den Gedichten Heaneys, so zum Beispiel in „Die Flugbahn" aus „Die Wasserwaage", nur Forderungen an den Dichter, er solle sich verbiegen oder einseitig Partei ergreifen, oder das Ansinnen, Mord und Terror als Mittel der Politik in den nordirischen Auseinandersetzungen zu akzeptieren.

„Der Dichter als Christ"

Das katholische Brauchtum seiner Jugend, kirchliche Riten, die Heiligen Irlands, Nennungen Christi, Zitate aus den Evangelien, Begriffe der Theologie durchziehen wie selbstverständlich Heaneys Dichtung, verbunden mit der unmißverständlichen Ablehnung einer Kirche, der es um Macht und Einflußnahme geht und die an leeren Formen und Formeln festhält. Wohl am bissigsten fällt die Kritik hinter der Maske eines „Sweeney Redivivus" in „Der Kleriker" aus, immerhin mit dem Zugeständnis, daß ihm das kirchliche Bildungswesen den Weg zu einer Dichtung, die nur sich selbst und dem eigenen Wesen des Dichters verpflichtet ist, geöffnet hat, wenn man das Gedicht biographisch und nicht kulturgeschichtlich liest. Heaney hat 1978 in „The Furrow", der Zeitschrift der irischen Jesuiten, zur Frage des Dichters als Christ Stellung bezogen und dabei unter anderem geäußert, daß das, was der irische Katholizismus seiner Generation für den Geist und das Gefühlsleben vorgab, notwendigerweise zur Zwangsjacke werden mußte. Zum Verhältnis von Religion und Dichtkunst stellte er fest:

„Die Berufung zum Dichter beinhaltet ein Streben nach psychischer Gesundheit, Selbst-Beherrschung, einen Ausgleich zwischen der äußeren und inneren Wirklichkeit, eine religiöse Bindung an die sich stetig entwickelnden Disziplinen der Kunst, welcher der Dichter als seiner Form der Heiligkeit vertrauen muß."

Als Christ sieht er sich, insofern die Bergpredigt so vielem in ihm Genüge tue, „das sich bewußt oder unbewußt nach Beruhigung sehnt". Als Dichter sei er aber auch Heide und müsse es sein. Wie der irre Sweeney müsse er sich „im Baum seiner Instinkte niederlassen", während der den Bann aussprechende St. Moling „ideologisch im Kreuzgang steht" [14].

Übersetzungen als „persona"

Schon mit „Sweeney in der Irre" (1983) griff Heaney als Übersetzer einen Text auf, der ihn nicht nur wegen der Vielfalt mittelirischer Lyrikformen, sondern mit dem von den Autoritäten gebannten Sweeney auch als Alter ego ansprach, der zum

Vogel verwandelt heimatlos in den Bäumen seine Lieder singt und mit „Sweeney Redivivus" in Station Island (1984) als Sprachrohr des Dichters wieder auflebt. Immer wieder bedient sich Heaney des Mediums der „persona", durch deren Maske er das, was ihn bewegt zum Ausdruck bringen kann. Im zentralen Gedicht in „Die Wasserwaage" identifiziert er sich mit der Nebenfigur des Palastwächters aus Aischylos' Agamemnon, deren kurzen Text er zur Gedichtsequenz „Mykenische Wache" ausweitet. Mit deren Verständnis der mykenischen Ungeheuerlichkeiten faßt er seine Sicht des nordirischen Konflikts in Erwartung einer politischen Lösung nach dem Waffenstillstand von 1994 vom Standpunkt des hilflosen Zeitzeugen noch einmal zusammen.

Seine Übersetzungen stellen das eigene lyrische Idiom in Bezug zur Weltliteratur wie seine poetischen Anliegen in deren Zusammenhang und Autorität. In den Übertragungen spiegeln sich Heaneys ureigene Themen mehr oder minder direkt wider, während er die Vorlagen sprachlich weitgehend seinem eigenen dichterischen Idiom gefügig macht, so zum Beispiel in der Übersetzung der Ugolino-Episode aus Dantes „Hölle", die er in freiem Vers mit kaum merklicher Andeutung der Terza rima-Strophe überträgt. Sie wird in „Feldarbeit" zum aussagekräftigen Symbol für die Grausamkeiten des „nachbarlichen Tötens"[15] in den nordirischen Unruhen. In „Elektrisches Licht" findet er in Vergil seinen „Zwergschul-Meister" (im Original „hedge-school", die Heckenschule der Zeit der englischen Unterdrückung des Irischen) gleich in dreifacher Gestalt. In „Ekloge vom Bann-Tal" wird im Dialog zwischen dem Dichter und seinem römischen Vorbild auf Vergils vierte Ekloge angespielt in Erwartung eines möglichen Friedens in Nordirland und der Geburt eines Mädchens, dem eine Zeit des Friedens gewünscht wird. In „Ekloge aus Glanmore" unterhält sich der Dichter mit Myles, einem Einheimischen, über die Veränderungen im ländlichen Irland, läßt sich sein besseres Los als Dichter vorhalten und erfüllt den Wunsch nach der Übersetzung eines altirischen Liedes, womit er in vielfacher Weise auf Vergils neunte Ekloge verweist, deren Übertragung in seine eigene poetische Stimme er diesem Gedicht voranstellt.

In der Einleitung zu seiner Übersetzung von „Beowulf" (1999) betrachtet er den angelsächsischen Text als „Teil seines Stimm-Rechtes", weil er eine Identität zwischen der Sprache des altenglischen Epos und dem nordirischen Englisch seiner Kindheit erkennt, das noch aus dem Allgemeingebrauch verschwundene altenglische Wörter kannte und mit einem ähnlichen Pathos tönte. Beowulf zu übersetzen, bot sich darüber an, weil das Epos sich in eine „weitere Sprache" übertragen ließ, die den Gegensatz von Irisch und Englisch und den Implikationen für einen irisch-national denkenden Dichter überwinden kann, der sich seiner ihm zustehenden Sprache beraubt sieht[16]. Auch inhaltlich findet sich in Beowulf ein Grundanliegen Heaneys wieder, insofern er in ihm ein Werk schöpferischer Phantasie wahrnimmt, in dem widerstreitende Wirklichkeiten in einer neuen Ordnung ihren Ausgleich finden. Tod und Standhaftigkeit angesichts des Todes, zwei Themen, die das Epos

durchziehen, waren auch gewichtige Themen in „Elektrisches Licht", dessen Teil II mit einer Ausnahme toten Freunden gewidmet ist, so Ted Hughes (mit Wiedergabe der Klage des greisen Vaters aus Beowulf), Zbigniew Herbert und Joseph Brodski. Seine eigene Situation gibt Heaney mit der Übertragung eines Gedichtes von Alexander Puschkin wieder, indem er sich wie jener mit dem antiken Dichter Arion identifiziert, der allein einen Schiffbruch überlebt:

> Nur ich, noch singend, wie durch Wunder
> Von langen Seen angeschwemmt, sing weiter,
> Unfaßbar meinem Dichter-Ich,
> Und, unversehrt unter einem Felsendach,
> Trockne in der Sonne meine Kleider.

Auch Heaneys zuletzt veröffentlichtes Werk ist eine Übersetzung als Auftragsarbeit anläßlich der Feiern zum hundertjährigen Bestehen des Abbey Theatre in Dublin im April 2004. Es ist seine Version der Antigone des Sophokles als „Begräbnis zu Theben".

ANMERKUNGEN

[1] S. Heaney, Death of a Naturalist (London 1966); in deutscher Übersetzung liegen die Gedichte aus S. Heaneys frühen Gedichtbänden nur in Auswahl vor: Ausgewählte Gedichte/Selected poems 1965–1975 (Stuttgart 1984); Ausgewählte Gedichte (München 1995) enthält Gedichte von 1966 bis 1991; Norden/North. Gedichte (Leipzig 1984 u. München 1996); Die Hagebuttenlaterne/The Haw Lantern. Gedichte (München 1990); Die Wasserwaage/ The Spirit Level. Gedichte. (München 1998); Elektrisches Licht/Electric Light (München 2002). Die Herrschaft der Sprache. Essays u. Vorlesungen (München 1992); Die Verteidigung der Poesie. Oxforder Vorlesungen (München 1992). Eine deutschsprachige Einführung zu S. Heaney bietet W. Bohnacker, Seamus Heaney, in: Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. v. H. L. Arnold (München, Losebl.-Ausg.).

[2] Die Herrschaft der Sprache (A. 1) 7.

[3] Abgedruckt in S. Heaney, Open Ground. Poems 1966-1996 (London 1998).

[4] Ebd. 9, 15.

[5] Ebd. 8.

[6] Ebd. 23.

[7] Zitat aus E. Spenser, A View of the Present State of Ireland (1596).

[8] S. Heaney, Earning a Rhyme, in: ders., Finders Keepers. Selected Prose 1971-2001 (London 2002) 61.

[9] Die Herrschaft der Sprache (A. 1) 28.

[10] H. Vendler, Seamus Heaney (London 1999) 92f.

[11] Die Zitate aus Squaring I, II und XLVII sind Übersetzungen des Verfassers.

[12] Vendler (A. 10) 163.

[13] Die Verteidigung der Poesie (A. 1) 23.

[14] The Furrow 29 (1978) 603–605.

[15] S. Heaney, Begräbnisriten, in: ders., Norden/North (A. 1)

[16] Ders., Beowulf. A New Verse Translation (New York 2001)XXIVf.

Umschau

Nach den Utopien

Deutsche Literatur der Gegenwart

Mit welchen Erwartungen darf man an die Literatur seit der deutschen Wiedervereinigung herantreten? Unter welcher Lichtblende möchten wir die Romane und Erzählungen der 90er Jahre lesen? Verlangsamt hat sich der Atem der Schreibenden schon vorher, danach nicht merklich beschleunigt. War das Jahr 1989/90 eine Zäsur – wie das Jahr 1945? Ein geschichtlicher Einschnitt ja, aber nicht vergleichbar mit dem Bruch am Kriegsende. *Der* große Roman der Wiedervereinigung ist bis heute nicht erschienen. Aber zahlreiche Autoren berichten als Erzähler und autobiographisch von den Unterwerfungen, der Unfreiheit, von Zwängen und Gewalt im DDR-Staat.

Für die Literatur der 50er Jahre hatte man früh einen Nenner gefunden: Er hieß *Bewältigung der Vergangenheit*. Im Lauf der 60er Jahre brachen sich gesellschaftliche *Utopien* Bahn, eine meist ideelle Gesellschaftskritik. Als Reaktion gegen dieses, das freie Erzählen hindernde Denken meldete sich im Lauf der 70er Jahre eine Sprechrichtung zu Wort, die man *Neue Subjektivität*, auch *Neue Sensibilität* nannte. Schreibende wollten ihr Bewußtsein nicht aufgehen lassen in ideologisierten Festschreibungen und Entwürfen, vielmehr sich selbst behauptend, auch befragend, „ich" sagen. Erfahrungsberichte wurden publiziert, *Authentizität* galt als Kriterium. Die Texte selbst lasen sich differenzierter als ihre Etikettierung. Aber die Richtungsangabe bot den Lesern Hilfe. Die Feuilleton-Kritiken bis hin zur Medien-Präsentation im „Literarischen Quartett" beließen es freilich bei Einzelbesprechungen. Zuordnungen, Interessenrichtungen, Übergreifendes, gar Tendenzen zu benennen, ist angreifbar.

Helmut Böttiger (geb. 1956), bis 2002 Feuilletonredakteur der „Frankfurter Rundschau", wagte als erster einen literarischen Überblick von der Wiedervereinigung bis zur Gegenwart[1]. Der Titel „Nach den Utopien" ist treffend gewählt. Er öffnet den über Jahre ideologisch eingeengten literarischen Raum. Der Leser ist neugierig, was denn nach den Utopien gedacht, empfunden, wahrgenommen, anvisiert wird. Wie schreibt sich die Ichbehauptung in den neuen Beziehungsgeschichten fort? Wie erklärt das selbstbewußte Individuum seinen Konflikt mit und sein Verhältnis zur Gesellschaft? In welchem Kontext breiten sich Beobachtung, Urteil, Ironie aus? Welche sprachlichen Mittel werden für die wahrgenommene Realität eingesetzt?

Böttiger hat sich bei dem umfangreichen Material (hier wird seine journalistische Herkunft sichtbar) im Prinzip für Autorenporträts entschieden. In sechs Kapiteln stellt er 20 Autoren und sechs Autorinnen vor. Strukturierende Gliederungsversuche sind schwierig. Böttigers Kapitelüberschriften sind in Wortwahl und Analyse sehr ungleich. Sie reichen von „Platzhirschen" über „Humor und Melancholie" (eine Sprechhaltung), die „späte Moderne des Ostens" zu dem wertungsbezogenen, nicht konsequent ausgeführten Kapitel „Das Wissen, die Leere, das Ich", von dort weiter über ein sehr unterschiedliches „Rhythmusgefühl" zum journalistischen Nachschlag. Als „Platzhirsche" besetzen Günter Grass, Martin Walser und der generationsjüngere Peter Handke das Gelände. Den dominanten Männern wird von den Autorinnen Christa Wolf zugeschlagen. Der Schweizer Adolf Muschg bleibt außer Betracht. Die markanten Autoren aus Ostdeutschland: Wolfgang Hilbig, Reinhard Jirgl, Durs Grünbein folgen erst nach „Humor und Melancholie". Günter de Bruyn, Christoph Hein, Monika Maron fehlen. Ingo Schulze taucht erst im „Wissen-und-Leere"-Kapitel, zusammen mit dem ganz anders ausgerichteten Botho Strauß, dem Regensburger Autor des Industrieromans Ernst-Wilhelm Händler und dem Wiener Kritiker Robert Menasse auf. Ihre Gemeinsamkeit wird behauptet, kaum gezeigt. Zuletzt wird Hans Magnus Enzensberger als Hyper-Journalist unter die literarischen Jour-

nalisten gereiht. Man hätte den Essayisten und Lyriker auch zu den „Platzhirschen" zählen können. Den Journalistinnen zugezählt wird, nicht eben einsichtig, die junge, vielseitig gelobte Erzählerin Judith Hermann. Gegen Ende wäre ein Blick auf die notierten, aussichtsreichen 30jährigen interessant gewesen.

Böttigers Darstellung fehlen Einleitung und Schluß. Man vermißt hinführende Überlegungen zur veränderten gesellschaftlichen Situation, klärende Sätze zum Phänomen Moderne und Postmoderne in der zeitgenössischen Literatur. Was hat sich in den Beziehungsgeschichten geändert? Sind sie privater, individualistischer geworden? Grass, Walser und Christa Wolf hätte man aus guten Gründen als die großen deutschen Chronisten von vier, ja fünf Jahrzehnten vorstellen können. Bei der deutschen Schwierigkeit mit Kontinuität ist eine so beständige Begleitung des öffentlichen Bewußtseins eine Leistung. Der Literaturstreit, der sich nach der Wende von Frankfurt aus um Christa Wolf entzündete, bleibt unerwähnt. Man warf der ostdeutschen Repräsentantin mangelnden Bekennermut, auch opportunistisches Verhalten vor. Wie sehr eine in ihre Gesellschaft integrierte Autorin mit Familie und Freunden im Konfliktfall auf sich selbst zurückgeworfen wurde, konnten westdeutsche Kritiker nicht ausreichend ermessen. Die schreibenden Frauen kommen bei Böttiger zu kurz. Elfriede Jelineks feministische Provokationen werden im Kapitel „Rhythmusgefühl" vorgestellt. Das verharmlost ihren Anspruch und vernachlässigt die aggressive Konfrontation. Mit Hinweisen auf Querverbindungen und Vergleichen zu anderen Autoren hält sich Böttiger zurück. Der mythische Blick, der sich noch bei Böll, beim frühen Grass und Walser zeigte, der uns bei amerikanischen Gegenwartsautoren so beeindruckt, ist fast ganz verloren gegangen.

Leser, die in der Wohlstandsgesellschaft leben, können keine (heroischen) Helden verlangen. Die gibt es noch im Sport, im Kino, sie werden inszeniert im Fernsehen. Die Literatur zeigt Gestalten und Figuren, auch Hauptgestalten. Der Angestellte (bei Walser, Genazino), der Intellektuelle (bei Enzensberger, Strauß, Menasse), der Dissident (bei Jirgl, Hilbig), der ästhetische Verwandler (Handke), der unbefriedigte Beziehungsmensch (Judith Hermann, Ulrike Draesner). Das Befinden und die Beziehung der Frau zur Gesellschaft hat Christa Wolf im realistischen Kontext und mythischen Muster schmerzvoll pathetisch dargestellt („Nachdenken über Christa T.", „Kassandra", „Medea"). Seit Jahren sind gestörte Zweierbeziehungen – mit Folgen für die Gesellschaft – ein großes Thema der Literatur. Sie werden von Böttiger als solche kaum bedacht, obwohl Botho Strauß mit „Paare Passanten" das Stichwort und eindringliche Beschreibungen gab.

Nach bürgerlichen, auch aufklärerischen Vorstellungen reift der Mensch durch Erfahrung. Die Personen der Postmoderne kennen eine Zielvorstellung des Reifens durch Erfahrung nicht. Der Wiener Robert Menasse läßt seine Leo Singer-Gestalt sagen: „Das Bewußtsein weiß nichts mehr, hat aber alles, was es vergaß, als ein Ensemble von Zitaten und Paraphrasen in sich aufgehoben." Im Interview sagte Menasse, die Menschen in modernen Gesellschaften würden zunehmend ihre Fähigkeiten verlieren, „bis sie verkümmerte Existenzen geworden sind". Das trifft sich mit der Generalkritik von Botho Strauß. Der, noch von Adorno geprägt, kennt das Stichwort „Verblendungszusammenhänge" und „Leben im Falschen". Bei ihm haben Menschen ihr Ich, ihre Zugehörigkeit, beseelte Gegenwart verloren. Sexualität kennt nicht mehr den Eros. Sehnsucht (Max Frisch sagte, sie sei unser Bestes) wird schon im Entstehen abgeblockt. Ein Höheres kommt kaum mehr in Sicht. Die Bewußtseinsindustrie konditioniert Bürger als Nutzer und Verbraucher. Totale Utilität und totaler Konsum – Literatur und Kunst sind erklärte Gegner.

Autoren schreiben Wahrnehmungen, Empfindungen, Vorstellungen, sie suchen Möglichkeiten des Lebens, eine gangbare Richtung. Postmodern sind alle Zusammenhänge schwierig geworden. Es ist lange her, seit der *Mythos der Ganzheit* die Romane von Goethe bis Thomas Mann, Hermann Broch („Schlafwandler-Trilogie"), Robert Musil („Der Mann ohne Eigenschaften"), Hermann Hesse („Glasperlenspiel") beflügelte. Er wurde noch angestrebt bei Grass (von der „Blechtrommel" bis zur „Rättin"), beim frühen Walser (in den „Kristlein"- und „Zorn"-Romanen), jüngst bei Handke in „Mein Jahr in der Niemandsbucht". Auch Autoren müssen sich mit einer zugleich

überflutend und fragmentarisch erfahrenen Welt auseinandersetzen. Die Erfahrungen des einzelnen verbinden sich nicht mehr zu einem Ganzen. Jene anspruchsvolle Identität, die noch Sigmund Freud anstrebte, ist kein Ziel mehr, ein ganzheitliches Weltbild aus Kosmos und Geschichte kaum vorstellbar. Gottfried Benn schrieb im späten Gedicht „Verlorenes Ich" mehr melancholisch als ironisch: „Du möchtest dir ein Stichwort borgen – / allein bei wem?" Weder Ideologien noch Utopien konnten das Stichwort geben. Kulturkritiker diagnostizieren Teilphänomene. Jeder macht Beobachtungen im „main stream". Aber die Neben-, die Gegen-, die Unterströmungen? Gershom Scholem, geborener Berliner, der in Jerusalem die jüdische Mystik erforschte, bekannte einmal, dem Judentum sei die Offenbarung als Positivum abhanden gekommen. Die Offenbarung als Positivum hat die gesamte Moderne verloren. Die Postmoderne weiß gar nicht mehr, daß sie sie verloren hat.

Können Schriftsteller heute mehr als Einzelheiten des Bewußtseins und Ausschnitte des Verhaltens zeigen? Sie erzählen Beziehungsgeschichten, den Widerstreit des Ich mit den Verhältnissen, Unfreiheiten, Vereinnahmungen, Zwängen. Weil der Freiheitsanspruch so groß ist, werden Unfreiheiten minutiös registriert. Der Wahrnehmungs- und Bildverlust im totalisierenden Nachrichtenmüll ist ein großes Thema. Die Befindlichkeit des einzelnen und die Frage nach der möglichen Befriedigung seiner Bedürfnisse steht mehr im Visier als direkte Gesellschaftskritik. Indes beschreiben Autoren nicht nur Verhaltensweisen, sie zeigen Sprache, gesprochene und unausgesprochene, bedachte und gesuchte, verengende und befreiende. Vor und hinter Sprachgittern will Leben erkannt, erzählt, mitgeteilt werden. Eindringliches Fragen will nivelliertes Bewußtsein öffnen. Die Literatur ist immer noch Spiegel, Kritik und Entwurf menschlichen Verhaltens.

Helmut Böttiger hat das literarische Feld von journalistischen Beobachtungen her beschriftet. Er nennt Werke, Absichten, Themen, charakterisiert Sprechweisen, skizziert Porträts. Namhafte Autoren könnten differenzierter charakterisiert werden. Das gilt für Christa Wolf, Günter Grass, Martin Walser, Peter Handke, Botho Strauß. Mit Markus Werner und Thomas Strittmatter hat Böttiger zwei wenig bekannte, persönliche Freunde auf die Bühne gehoben. Daß bei einigen Autoren, sogar bei Wolfgang Hilbig, gelegentlich der Gott der Offenbarung aufscheint, bei Patrick Roth die Christusgestalt thematisch wird, sei nur erwähnt. Kommentarlos ausgelassen hat Böttiger Peter Härtling, Ulla Hahn, Monika Maron, Undine Gruenter, Christoph Hein, Hartmut Lange, W. G. Sebald, Bernhard Schlink, Christoph Ransmayr.

Eine Geschichte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, wie der Untertitel verspricht, ist es nicht geworden. Dazu fehlen nicht nur die meisten österreichischen und schweizer Autoren, sondern auch eine Benennung unterschiedlicher Interessen. In Wien oder Zürich sind Autoren nicht auf die deutsche Wiedervereinigung ausgerichtet. Aber Böttiger hat Pflöcke ins literarische Gelände eingeschlagen. „Nach den Utopien" ist eine griffige Benennung. Sie notiert Veränderungen, kann sie aber nicht auf einen eigenen Nenner bringen. DDR und Wiedervereinigung sind vorrangige Themen ostdeutscher Autoren, postmoderne Sichtweisen bewegen vorab westdeutsche. Die brüchige Befindlichkeit des einzelnen im gesellschaftlichen Gefüge scheint allgemein auf. Die dargestellten Personen strampeln in den Netzen der Information, den Fängen einer zwar differenzierten, aber diffundierenden Vernunft. Glück wäre schön. Die Zweierbeziehungen, die umfassendere Beziehungen wenig bedenken, isolieren auch. Spiegelungen, Problemlagen, kein Anspruch auf Botschaft, es sei denn, der Leser finde sie selbst. *Paul Konrad Kurz*

[1] Böttiger, Helmut: Nach den Utopien. Eine Geschichte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Wien: Zsolnay 2004. 310 S. Gb. 24,50.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

GODMAN, Peter: *Der Vatikan und Hitler.* Die geheimen Archive. München: Droemer 2004. 368 S. Gb. 19,90.

Dieses Buch ist ebenso ärgerlich wie erfreulich: Es bietet neue Einsichten und läßt dabei seit langem gewonnene außer acht. Der Autor untersucht – auf der Grundlage der erweiterten Zugangsmöglichkeiten zu den Archiven – den Vatikan in der Komplexität der in ihm mit- und gegeneinander wirkenden Kräfte und ihrer Moderation durch die Päpste Pius XI. und Pius XII., wobei letzterer in der Linienführung seines Pontifikats durch seinen Vorgänger bestimmt erscheint.

Von einer leichtfüßigen Verurteilung Pius' XII. ist Peter Godman weit entfernt. Eugenio Pacelli erscheint auch keineswegs als Antisemit – im Gegenteil: In der Dienstkorrespondenz des Kardinalstaatssekretärs fand er dessen Weisung aus den Tagen nach dem Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933, der Vertreter des Heiligen Stuhls in Berlin möge prüfen, was er für die Juden tun könne. Auch fand Godman keine Spur einer Hinneigung Pacellis und der päpstlichen Kurie zum Nationalsozialismus.

Der eigentliche Wert dieses Buchs dürfte gerade in den darin erstmals veröffentlichten Texten liegen, in denen die konsequente Verurteilung der nationalsozialistischen „Weltanschauung" von allem Anfang an erkennbar wird. In dieser Auseinandersetzung des Vatikans mit der Theorie des Nationalsozialismus (wenn man solches so nennen darf) liegt anscheinend auch das eigentliche Interesse des Autors, der damit aber wohl der Realität nicht gerecht wird. Denn der Nationalsozialismus besaß weit weniger als der Kommunismus ein stringentes Gedankengebäude als Grundlage seines Handelns, sondern vor allem anderen den „Glauben" an den „Führer" und dessen Auffassungen. Godman dürfte darum Alfred Rosenberg überschätzen. Ebenso konnte die Kurie kein letztlich zutreffendes Urteil über den Nationalsozialismus gewinnen, indem sie aus den Schriften seiner Anhänger Irrtümer destillierte; zeigte doch der Nationalsozialismus erst im Besitz der Macht sein innerstes Wesen.

Diese unpolitische, auf die Theorie und nicht auf das Handeln bezogene Auseinandersetzung der Kurie mit dem Nationalsozialismus scheint auch das Leitmotiv des Autors. So verkennt er die Eigenart der Enzyklika „Mit brennender Sorge", die ganz anders als die fast zeitgleiche über den Kommunismus keine theoretische Verurteilung zur Warnung für alle Welt vor einer Irrlehre war, sondern ein Wort des Trostes und der Ermutigung an die deutschen Katholiken, das sich damit begnügen konnte, vor der Vergötzung der Rasse und anderen Gefährdungen des Glaubens durch die nationalsozialistische Indoktrination zu warnen. Gleichzeitig sprach sie den unter dem Regime um ihrer erwiesenen Treue zu Papst und Kirche Verfolgten Mut und Dank zu, und dies alles in einer Weise, welche die Enzyklika dem NS-Regime als „Kampfansage" erscheinen ließ. Dieser „unpolitische" Grundzug des Buchs zeigt sich auch im Fehlen jeglicher Abschätzung der Folgen, den ein Vorgehen der beiden Pius-Päpste auf der von den Gutachten der kurialen Behörden vorgezeichneten Spur ausgelöst haben könnte.

Obwohl der Autor die deutsche Literatur kennt, bleibt die Situation in Deutschland (ebenso wie auch der weltpolitische Horizont der kurialen Entscheidungen) weitgehend unbeachtet, wenn nicht gar falsch dargestellt. So blieben die von ihm allgemein kritisch beurteilten deutschen Bischöfe keineswegs untätig, als die Sterilisation Erbkranker Gesetz wurde. Sie fügten vielmehr in ihr traditionelles Lehrschreiben über die Ehe das Verbot ein, sich zur Sterilisierung zu stellen und andere dafür vorzustellen, was dem Reichsminister des Innern jahrelang Gelegenheit gab, ihnen öffentlich

„Aufforderung zum Ungehorsam gegen ein Reichsgesetz" vorzuwerfen. Anderes ist direkt falsch: Die Bischöfe erließen nach der Mordnacht vom 30. Juni 1930 keinen „Hirtenbrief, der die Gläubigen nicht zufrieden stellte" (113), sondern überhaupt keinen. Die „Nürnberger Gesetze" verboten den Juden keineswegs „sexuelle Beziehungen untereinander" (121), sonder mit „Ariern"; Devisen- und Sittlichkeitsprozesse gegen Priester und Ordensleute beruhten nicht auf haltlosen Anschuldigungen, sondern auf strafwürdigen Tatbeständen.

Der Rolle des Titularbischofs Alois C. Hudal mißt Godman großes Gewicht bei. Auch in dieser Facette erweist dieses Buch mit seinen Erkenntnissen und Anregungen die Notwendigkeit weiterer Untersuchungen auf breiter Basis.

Heinz Hürten

Alsheimer, Herbert: *Der Vatikan in Kronberg.* Ein Unikat in der deutschen Nachkriegsgeschichte. Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer 2003. 144 S. Gb. 14,80.

Von 1946 an bis 1951 (als sie nach Bad Godesberg übersiedelte) bestand die Vertretung des Vatikans für Deutschland in Kronberg im Taunus. Sie „bildete den sichtbaren Beweis dafür, daß die katholische Weltkirche und ihr Oberhaupt das besiegte Deutschland nicht abgeschrieben hatten" (75). Offiziell nur für die Seelsorge der „displaced persons" (der nach dem Krieg übriggebliebenen Fremdarbeiter) in der amerikanischen Besatzungszone zuständig und dem amerikanischen Hauptquartier in Frankfurt am Main zugeordnet, wurde sie praktisch zur Vertretung des Vatikans für Deutschland und nach Errichtung der Bundesrepublik 1949 auch offiziell zur Nuntiatur erhoben.

Dieses interessante und fast vergessene Kapitel der deutschen Nachkriegsgeschichte wird durch die Darstellung Herbert Alsheimers lebendig. Ihre beiden Hauptpersonen bilden der amerikanische Bischof, dann Nuntius und Kardinal Aloys Münch, ferner sein deutscher Berater, der Jesuitenpater Ivo Zeiger, die eine ausführliche Darstellung ihres Werdegangs erfahren (44–58, 58–73). Weithin schließt sich der Autor an die Münch-Biographie von Colman Berry von 1969 an. Alsheimer hat jedoch durch sorgfältige eigene Recherchen, auch in Archiven, wertvolle Ergänzungen angebracht und vor allem für den Normalleser durch zeitgenössische Photographien – von denen nur auf S. 16 der Blick auf das total zerstörte Würzburg, wie es der dort aufgewachsene Ivo Zeiger im September 1945 antraf, erwähnt sein mag – und gute Erklärungen, nicht zuletzt durch ein Glossar für die primitivsten Begriffe (wie Germanicum, Gregoriana, Hirtenbrief, Kardinäle, Konkordate, Nuntius usw.) leicht lesbar gemacht.

Man erfährt, wovon man sich heute kaum einen Begriff macht: wie schwer es für den Vatikan nach Kriegsende war, sich überhaupt ein genaueres Bild von der Situation im zerstörten Deutschland zu machen, wozu ja gerade die Mission Ivo Zeigers wesentlich beitrug. Gleichzeitig bieten die Hauptarbeitsbereiche der Kronberger Mission einen lebendigen Einblick in die Nöte der deutschen Nachkriegssituation: karitative Notlinderung, Einsatz gegen Kollektivschuld und Industriedemontage, Suche nach den Kriegsgefangenen, Verteilung von Lebensmitteln und Medikamenten, Sorge für Heimatvertriebene, schließlich nicht zuletzt das, was offiziell die Rechtfertigung der Kronberger Mission bildete – die Seelsorge und Auswanderungshilfe für die schätzungsweise 6,5 Millionen Fremdarbeiter, die zum Teil aus Furcht vor dortiger Verfolgung gar nicht in ihre osteuropäischen Herkunftsländer zurück wollten und doch im zerstörten und ausgehungerten Deutschland nicht bleiben konnten. Ein wertvolles Zeitzeugnis christlicher Versöhnungspolitik sind im Anhang die in deutscher Übersetzung abgedruckten Fastenhirtenbriefe Münchs (als Bischof von Fargo) von 1946 und 1947 (vgl. 114–124), die die amerikanische Öffentlichkeit über Flüchtlingselend und Wohnungsnot informierten und sich gegen Kollektivschuldthese und Industriedemontage wendeten.

So bietet diese Darstellung einen lebendigen und leicht lesbaren Einblick in die deutsche Nachkriegsgeschichte und dürfte vielleicht für die ältere Generation noch manches selbst Erlebte in Erinnerung rufen. Was leider fehlt, ist neben dem Literaturverzeichnis ein eigenes Quellen- und Abkürzungsverzeichnis (z. B. für Kürzel wie ABI).

Klaus Schatz SJ

Erzbischöfliches Archiv München – Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bearbeitet v. Guido TREFFLER u. Peter PFISTER. Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 1080 S. (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising. 6.) Gb. 24,90.

Mit diesem voluminösen Band lösen die beiden Bearbeiter – Direktor des Erzbischöflichen Archivs der eine (Peter Pfister), wissenschaftlicher Mitarbeiter ebendort der andere (Guido Treffler) – ein Versprechen vom November 2001 ein, als sie bei einem wissenschaftlichen Kolloquium anläßlich der Öffnung des Kardinal-Döpfner-Konzilsarchivs die Erstellung eines Findbuches ankündigten. Dieses liegt nun vor und setzt zweifellos Maßstäbe für andere Konzilsnachlässe deutschsprachiger Bischöfe, von denen die wenigsten bisher überhaupt zugänglich und noch weniger (bis auf jenes des Berliner Kardinals Alfred Bengsch) gut erschlossen sind: Denn hier sind nicht nur über 5000 Dokumente nach Ort, beteiligten Personen und Sachinhalten aufgelistet, sondern man findet darüber hinaus auch eine Kurzbeschreibung des Inhalts, was das rasche, zielgerichtete Auffinden der entsprechenden Dokumente wesentlich erleichtert.

Konkret bedeutet dies, „daß jedes einzelne Dokument eine eigene Findbuchnummer erhielt, unter der verschiedene Informationen wie Absender und Adressat, Betreff, Seitenzahl, Sprache und Datierung aufgeführt wurden" (21). Guido Treffler listet eine Reihe von hochinteressanten Themen auf, die auf Bearbeitung warten (vgl. 23f.) und für welche jetzt optimale Forschungsvoraussetzungen geschaffen sind. Man kann sich eigentlich nur wundern, daß bisher – abgesehen etwa von den Studien von Günther Wassilowsky oder Joachim Schmiedl – so wenige Doktoranden oder Habilitanden diese Unterlagen genutzt haben. Trotzdem geht es bei dem Findbuch natürlich nicht darum, gleichsam „wie aus einem Bestellkatalog unter Angabe der Nummern der einzelnen Dokumente Fotokopien in Auftrag geben zu können, ohne ein eingehendes Beratungsgespräch geführt und ohne ausführlich Einsichtnahme in die gewünschten Archivalien genommen zu haben" (24f.).

Ein kurzer Überblick über die 13 Abschnitte des Bandes, die jeweils filigran unterteilt sind, mag die Fülle des Archivinventars belegen: Vorvorbereitender Zeitraum, Korrespondenzakten, Konzilspublizistik, Vorgänge im Zusammenhang mit dem Konzil, Vorbereitender Zeitraum, Erste Konzilsperiode, Erste Zwischenperiode, Zweite Konzilsperiode, Zweite Zwischenperiode, Dritte Konzilsperiode, Dritte Zwischenperiode, Vierte Konzilsperiode, Nachkonziliarer Zeitraum. Zusätzliche Dienste bietet das in einen Orts-, Personen- und Sachindex eingeteilte umfangreiche Register (vgl. 913–1080).

Die Bedeutung des vorliegenden Bandes wird anschaulich, wenn man sich die Stellung von Julius Döpfner (1913–1976) auf dem Konzil vergegenwärtigt: Seit 1957 Bischof der Diözese Berlin, 1958 in das Kardinalskollegium aufgenommen und seit 1961 Erzbischof der Erzdiözese München und Freising, war er nicht nur „gewöhnlicher" Konzilsvater, sondern vertrat auch immer öfter den altersbedingt erschöpften Kölner Kardinal Joseph Frings als Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. 22, A. 24). Außerdem wuchs ihm ab September 1963 eine Schlüsselrolle zu, nachdem ihn Papst Paul VI. zusammen mit den Kardinälen Gregorio Pietro Agagianian (Vatikan), Giacomo Lercaro (Bologna) und Léon-Joseph Suenens (Mecheln-Brüssel) zu einem von vier Moderatoren ernannt hatte, die strittige Punkte zwischen Papst und Konzil koordinieren sollten.

Es ist keineswegs übertrieben: Mit diesem Band ist in der Tat der wiederholt beklagte „weiße Fleck auf der Forschungslandkarte des Zweiten Vatikanums mit Farbe" gefüllt (17). Die Feststellung sollte deswegen nicht unbeachtet bleiben: „Zu konstatieren bleibt, daß die Konzilsforschung in Deutschland den Impuls, der durch die Öffnung des wichtigsten deutschen Bestands zum Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben worden ist, bis jetzt nicht aufgegriffen hat, um den deutschen Anteil am Zweiten Vatikanischen Konzil aus einer neuen, umfassenderen Perspektive zu erforschen" (14). – Diesem Sigel wird man künftig häufiger begegnen: „EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten Nr. …".

Andreas R. Batlogg SJ

Religionswissenschaft

Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus.* München: Hanser 2003. 286 S. Br. 19,90.

Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann versteht dieses Buch als Antwort auf die Kritiken, die sein 1998 erschienenes Werk „Mose der Ägypter" hervorgerufen hat. Im breit angelegten Anhang werden daher fünf ausführliche und durchaus sehr kritische Rezensionen des besagten Werkes, namentlich jene von Rolf Rendtorff, Erich Zenger, Klaus Koch, Gerhard Kaiser und Karl-Josef Kuschel, abgedruckt (vgl. 193–285). Es empfiehlt sich jedenfalls, bei der Lektüre der „mosaischen Unterscheidung" mit diesen Kritiken zu beginnen; dadurch ist das vorliegende Buch auch für Leser gewinnbringend konsultier- und verstehbar, die das vorangegangene Werk nicht kennen.

Unter der „mosaischen Unterscheidung" versteht der Autor die seiner Meinung nach den monotheistischen Religionen eigene Distinktion zwischen „wahrer und falscher Religion" sowie zwischen „richtigem und falschem Kult", ja zwischen dem „wahren Gott und den falschen Götzen". Eine gewisse Unschärfe nimmt er dabei allerdings schon dadurch in Kauf, daß er auch den Buddhismus als „monotheistische Religion im weitesten Sinne" bezeichnet und so in seine Überlegungen einschließt. Weitere Unschärfen entstehen durch die Festmachung dieses Unterscheidungsprozesses an der literarischen Figur des Mose, ohne die entsprechenden Texte, deren Entwicklung sowie deren kanonische Verbindlichwerdung innerhalb der Geschichte des israelisch-judäischen Volkes irgendwie historisch verankern zu wollen. Dadurch verliert der von Assmann zurecht als revolutionär bezeichnete Übergang zum Monotheismus innerhalb der Religionsgeschichte Israels völlig seine geschichtlichen und geschichtsmächtigen Konturen.

Fraglich bleibt auch, ob die strikte Unterscheidung zwischen Kultreligionen als primärer und Buchreligionen als sekundärer Stufe mit einer Trennungslinie im Sinn dieser mosaischen Unterscheidung im Blick auf den Umgang mit „dem Heiligen" wirklich so durchgezogen werden kann, wie Assmann dies nachweisen zu können glaubt (vgl. 146f.). Wenn er nämlich Buchreligionen von Kultreligionen vor allem dadurch abhebt, daß diese keine greifbare Präsenz des „Heiligen" mehr im kultischen Bereich hätten, für dessen Kontakt der Priester sich zeremoniell zu reinigen habe, sondern nur noch „die heilige Schrift" (147), dann mag dies aus der protestantischen Perspektive Assmanns eine gewisse Berechtigung haben, katholischer- oder gar orthodoxerseits läßt sich diese Unterscheidung aber sicher nicht halten.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen: In seinen Grundlinien ist dieses Buch lesenswert, und dem Schlußplädoyer an die monotheistischen bzw. sekundären Religionen, im Sinn eines konstruktiven Dialogs ihren jeweiligen Absolutheitsanspruch wenigstens etwas zu relativieren, kann nur zugestimmt werden – allerdings können auch in einem solchen Prozeß „Wahrheiten" wohl nicht „ausgehandelt" werden (165). Mit anderen Worten: Die Lektüre dieses Buches lohnt sich, aber sie muß kritisch geschehen, wozu die erwähnten Rezensionen von „Moses der Ägypter", die im Anhang abgedruckt sind, sehr hilfreich sind, da es dem Autor letztlich auch mit dem vorliegenden Werk nicht gelingt, die wesentlichen dort erwähnten Kritikpunkte an seinem Ansatz auszuräumen.

Andreas Vonach

Renz Andreas – Leimgruber Stephan: *Christen und Muslime.* Was sie verbindet – Was sie unterscheidet. München: Kösel 2004. 318 S. Br. 17,95.

Das Buch ist für die Praxis aufbereitet. Das zeigt sich schon formal im sehr übersichtlichen Aufbau der elf Kapitel: Einführung mit Zielsetzung, Ausführung, Fazit (Zusammenfassung) und weiterführende Literatur. Dies wird auch durch die graphische Gestaltung klar unterstützt. Für eilige Leser erleichtert dieser Aufbau das Finden der gewünschten Information. Die einzelnen Abschnitte bearbeiten die vielschichtigen Sichtweisen, die in der Praxis beachtet werden müssen: Islam und Muslime in Europa,

Dringlichkeit des interkulturellen und interreligiösen Lernens, Erinnerungen aus dem „kollektiven Gedächtnis", Kopernikanische Wende in der „Islamfrage", Das Problem der Offenbarung in Christentum und Islam, Gemeinsame Grundlagen im biblischen und koranischen Menschenbild, Biblische Erzählungen und Personen im Koran, Glaube und Glaubensbekenntnis bei Christen und Muslimen, Ethische Grundwerte und religiöse Praxis von Christen und Muslimen, Ethische und rechtliche Konfliktfelder, Ästhetische Dimensionen im christlich-islamischen Lernprozeß.

Diese Breite der Themen bedingt, daß sie jeweils kompakt behandelt werden. Anliegen der Autoren ist, wie auch im Vorwort beschrieben, nicht die Erstellung einer Arbeitshilfe oder eine in sich abgeschlossene Einführung in den Islam, sondern eine didaktisch aufbereitete Darstellung, die Christentum und Islam vergleichend gegenüberstellt und miteinander ins Gespräch bringt. Dies ist gut gelungen. Besonders gut gestaltet ist der Beitrag über das „kollektive Gedächtnis", der die für das Gespräch wichtigen kulturellen und historischen Beiträge zusammenfaßt. Hier finden sich zum Beispiel die Passagen aus dem West-östlichen Divan von Johann Wolfgang von Goethe und der Ringparabel von Gotthold Ephraim Lessing, die zu einer neuen Sicht des Islam durch die Aufklärung nach dem Mittelalter und der Reformation führten.

Im Kapitel über biblische Erzählungen im Koran werden diese nicht nur erwähnt, sondern die Texte werden auch übersichtlich nebeneinandergestellt. Auch die Beschreibung der dogmatischen Unterschiede ist so gestaltet, daß die unterschiedlichen Positionen der beiden Religionen klar, aber nicht einseitig dargestellt sind. Diese respektvolle Gegenüberstellung von Glaubensaussagen zeigt sich im ganzen Buch, wird hier aber besonders deutlich.

Die Bedeutung der Umma im Islam als der besten Gemeinschaft könnte noch stärker betont sein, da gerade von ihr her die tägliche Begegnung mit dem Islam gestaltet werden muß. Denn gerade diese Bedeutung der religiösen Gemeinschaft, die weitreichende gesellschaftspolitische Konsequenzen hat, führt zum politischen Anspruch des Islam, der sehr unterschiedlich diskutiert und bewertet wird. Der politische Islam als eine seiner Realitäten wird in der Darstellung des Islam für Deutschland beachtet und auf die unterschiedliche Realität des Islam in den deutschsprachigen Ländern hingewiesen. Für den in den deutschsprachigen Ländern vertretenen türkischen Islam wäre allerdings auch ein Hinweis auf die Geschichte des Islam in der Türkei im 20. Jahrhundert (Stichwort: Atatürk) erhellend gewesen.

Wie die Autoren im Vorwort selber anführen, kann in einem solchen Werk vieles nur angerissen werden. Doch mit seiner Breite an Information ist es eine gute Hilfe für solche, die sich im Dialog mit dem Islam engagieren wollen. Dazu wirklich sehr gut geeignet sind auch die ganz praktischen „Verhaltensregeln in der Begegnung mit Musliminnen und Muslimen" am Ende des Buchs, das mit der Grundregel endet: „Man kann Fehler in der Begegnung machen, der größte Fehler aber ist, keine Begegnung zu suchen." *Elisabeth Dörler*

Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A.: *Keine Posaunen vor Jericho.* Die archäologische Wahrheit über die Bibel. München: Beck ^{5}2003. 384 S. Br. 26,90.

Neu sind sie nicht, die Ergebnisse, die dieses Buch, das viel Staub in jüdischen wie christlichen Kreisen sowie in der internationalen Presse aufgewirbelt hat, liefert – zumindest nicht für die bibelwissenschaftliche und archäologische Fachwelt. Diesen Anspruch erheben die Autoren aber auch nicht. Neu ist – und das ist das große Verdienst dieses Werkes – die einfache und für jeden interessierten Laien leicht verständliche Sprache, in der die entsprechenden wissenschaftlichen Erkenntnisse für die Allgemeinheit dargestellt werden. Das Buch besticht durch den romanartigen Charakter, der es den Lesern erlaubt, die Geschichte Israels lebendig und anschaulich vor dem geistigen Auge ablaufen zu lassen.

Erstmals „erlebt" der interessierte Laie damit, wie das Volk Israel nicht durch einen gewaltigen Marsch von Ägypten her, sondern durch wirtschaftlich bedingte Seßhaftwerdung von Noma-

den in einer Zeit des Untergangs der blühenden kanaanitischen Stadtstaaten entstanden ist, wie es sich im Norden schneller, im Süden langsamer zu einer (auch) Stadtkultur entwickelt hat, unter welchen Bedingungen die „Sagen" eines gewaltigen Königtums entstanden sind, und wie sich das gemeinsame Bekenntnis zum einen Gott Jahwe in nachexilischer Zeit durchsetzen und zum identitätsstiftenden Merkmal immer größerer Menschengruppen etablieren konnte.

Was die biblische Archäologie in den vergangenen 30 Jahren Schritt für Schritt erforscht und der theologischen Wissenschaftswelt zugänglich gemacht hat, bringen Finkelstein und Silberman, beides selbst engagierte Archäologen des palästinischen Raums, in biblisch-chronologischer Anordnung und gut aufbereitet als eine zusammenhängende Geschichte zu Papier. Dieses Buch ist – entgegen mancher anderslautender Vorurteile – bestens recherchiert und auf höchstem wissenschaftlichem Niveau verantwortet, aber durch seine einfache Sprache für jedermann verständlich. Auf diesem Hintergrund sind die wenigen etwas plump wirkenden und allzu generalisierenden Aussagen (z.B. „entstanden unvermittelt zweihundertfünfzig Gemeinden auf Bergspitzen. Hier lebten die ersten Israeliten.") innerhalb der sonst sehr sachlichen Darstellung durchaus verzeihlich.

Kritik ist nicht am durch die Autoren verantworteten Inhalt dieses Buches, sondern am Titel und der Aufmachung der deutschen Ausgabe zu üben: Das englische Original „The Bible unearthed" gibt sachlicher Auskunft über Inhalt und Ziel des Buches als der eher populistisch wirkende deutsche Slogan „Keine Posaunen vor Jericho". Dadurch läuft das gesamte Buch Gefahr, in die Ecke ähnlich klingender, wenig seriöser „Romane" über biblische und damit zusammenhängende Themen gestellt zu werden, was es absolut nicht verdient.

Allen, die gern auf leicht lesbare Art und Weise mehr über die Geschichte des Volkes Israel, über Umwelt, Entstehung und Charakter der alttestamentlichen Schriften und die Entwicklung der Jahwe-Religion wissen wollen, ist dieses Buch wärmstens zu empfehlen.

Andreas Vonach

KRAUSS, Heinrich: *Das Paradies.* Eine kleine Kulturgeschichte. München: Beck 2004. 174 S. (Beck'sche Reihe. 1570.) Br. 9,90.

Die Metapher vom Paradies lebt in der nachchristlichen Gesellschaft weiter und verbindet sich mit der Sehnsucht nach einem heilen, friedvollen Leben sowie mit dem Streben nach gesellschaftlicher und kosmischer Harmonie. Der Theologe, Philosoph und Drehbuchautor Heinrich Krauss ist der schillernden Bedeutung der Rede vom Paradies nachgegangen: sowohl durch eine sorgfältige kultur- und religionsgeschichtliche Recherche als auch durch einen aufmerksamen Blick für die Fragen unserer Zeit.

Der erste Abschnitt des Buches fragt danach, was das „ursprüngliche Paradies" (13–98) für den Menschen bedeutete. Neben den Überlieferungen vom „Goldenen Zeitalter" ist es in besonderer Weise die Paradieserzählung im Buch Genesis, die bis heute fasziniert, aber auch provoziert. Was in der Geschichte von Adam und Eva im Garten des Paradieses zur Sprache kommt – die griechische Übersetzung *parádeisos* des hebräischen Lehnwortes *pardes* geht auf den persischen Ausdruck *pairidaeza* zurück, der „einen von einer Mauer umgebenen Obstgarten" (21) meint –, befremdet nicht nur durch seine mythische Sprachform, sondern irritiert vor allem durch die Vorstellungen vom „Sündenfall" und den damit verbundenen Strafen: „Der heutige Mensch sieht nicht ein, wieso alle Übel, unter denen er leidet – das Sterbenmüssen, die Mühsal der Arbeit und die Schmerzen des Gebärens – die Folge eines einzigen Fehltritts sein sollen, dessen Bosheit in keiner Weise einsichtig ist" (28).

Die christliche Interpretation sah die Verfehlung der Stammeltern (deren Konsequenz sie mit dem Begriff „Ursprungssünde" umschrieb) als Gegentypus zum Erlösungswerk Christi: „Im Grunde sollte die Schilderung des heilen Urzustandes aufzeigen, wie der Mensch von Gott eigentlich geplant war und wie ihn die Erlösungstat Christi wiederherstellen wird" (56). Krauss, der eine Reihe von Deutungsvorschlägen untersucht, weist die – sich im Volksbewußtsein hartnäckig haltende – Vorstellung von einem „Zusammenhang zwischen Sün-

denfall und menschlicher Geschlechtlichkeit" (97) zurück, um den Reichtum der um den Topos des „Paradieses" versammelten Texte und Bilder nicht auf einen Aspekt zu reduzieren.

Das „künftige Paradies" (99–166), um das es nicht nur in alten Mythen, sondern auch in der jüdischen und christlichen Hoffnung auf Vollendung geht, wird auf eine vielfältige Weise vorgestellt. Die biblische Perspektive der „Auferstehung der Toten", die sich im Judentum eröffnete, „erwuchs nicht aus neugierigen Spekulationen über die Umstände des Daseins nach dem Tod, sondern aus der viel drängenderen Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: Ob nämlich Gott sein Versprechen einer kommenden Heilszeit auch an jenen bereits verstorbenen Frommen erfüllen werde, die an Stelle des Lohnes nur Leid und Verfolgung hatten erdulden müssen" (117). Krauss behandelt darüber hinaus nicht nur die christliche Vorstellung des „Himmels", sondern auch die islamische Erwartung des Gerichts und des Lebens im Paradies sowie apokalyptische Strömungen, die ein „Paradies auf Erden" bzw. – in Anlehnung an Offb 20,6 – ein „tausendjähriges Reich" erwarten.

In einem kurzen Epilog bringt der Autor sein Anliegen auf den Punkt: In den ungeheuer vielfältigen (und auch widersprüchlichen) Paradieseskonzeptionen kommt die drängende Frage des Menschen zum Ausdruck, „ob seine Sehnsucht nach Glück irgendwann einmal ihre Erfüllung finden könne" (167). Heinrich Krauss hat mit seinem Buch einen interessanten und kompetenten Einblick in einen zentralen religiösen Topos der Menschheit gegeben und damit eine kulturgeschichtliche Unterfütterung religionsgeschichtlicher und theologischer Fragestellungen geleistet. Allerdings ist diese Studie kein Ersatz für das Bemühen um eine systematische Hermeneutik protologischer und eschatologischer Aussagen, bietet dafür aber gewiß hilfreiche und wertvolle Inspirationen.

Franz Gmainer-Pranzl

Literatur

Handke, Peter: *Untertagblues.* Ein Stationendrama. Frankfurt: Suhrkamp 2003. 77 S. Br. 14,90.

Das Barock kennt die Bußpredigt. Die moderne Literatur äußert Zeitkritik durch Satire. Botho Strauß legte seine Kritik dem „Mitternachtsnarren" in den Mund. Schon in Peter Handkes frühen Sprechstücken taucht die „Publikumsbeschimpfung" auf. Auch das Stationendrama „Untertagblues" ist Publikumsbeschimpfung. Der „Wilde Mann" schleudert 19 Szenen lang den Fahrgästen der U-Bahn seinen Widerwillen, seine Kritik, seine Verachtung, ja Haß in die Ohren. Er allein redet zu den Fahrgästen, die in Zorneding, Zandvort, Port Royal, Camuntum, Maria Schnee, Niederschönhausen, „Pyramiden oder was immer", ein- und aussteigen: „Ihr verdammten Unvermeidlichen ... Ihr seid das Übel der Übel ... In eurer Unnatur."

Er schmäht die Grinser, die falschen Lacher, die nicht Denkenden, die Trostunfähigen, die Mobilfunk- und Klickmausbenutzer. Schuldhaft häßlich sind ihm die Zeitgenossen und ihre gewalttätig gewordenen Kinder. Er beschimpft den „Universalpreisträger", den Sachverständigen, die zu Kommissären Aufgestiegenen, die Armani-Anzug-Träger, die kosmetisierten und die anmachenden Frauen. Auch die Heiligenfiguren kritisiert er mit ihren Himmelwärtsblicken. Der Wilde Mann klagt, die alte Welt gibt es nicht mehr, die neue auch noch nicht. Der einstige Melancholiker ist ein Blues-Mann geworden, schwermütig, traurig, niedergeschlagen auch er.

Der Wilde Mann tobt sich aus, bis alle Mitfahrenden ausgestiegen sind. Er ist „endlich allein. Kein Mensch", jetzt „menschenwürdig." Bald schlägt seine Stimmung um. Er will gar nicht allein sein. „Kommt zurück ... Wo bleibt ihr, liebe Häßliche?" In der letzten, der 20. Szene, steigt eine Frau „in Richter- oder Rächerrobe" ein. Die Wilde Frau klagt ihn an als Friedensstörer, Störenfried, als trüben, lieblosen Gastgeber, der alles verhäßlicht mit sei-

nem Schönheitswahn. Strafversetzen will sie ihn auf einen unbewohnten Planeten. Jetzt fährt die U-Bahn in die Taghelle. Die während der Fahrt Zu- und Ausgestiegenen haben sich schön gemacht. Nach der dialektischen Rede der Wilden Frau spricht durch den Lautsprecher noch eine andere Dialektik: „Es war eine herrliche Zeit. Es war eine mächtige Zeit. Es war die schönste Zeit." Fanden die Geschmähten den Schimpfer auch lustig?

Der Wilde Mann hat sich seines Agressionsstaus entledigt. Der entfesselte Ästhet wird als herzloser Ichsager entlarvt. Er hat viele Sätze aus Handkes Weltsicht ausgesprochen. Durch die Wilde Fau spricht die Selbstkritik des Autors. Aber Kritik und Gegenkritik schließen sich nicht einfach aus. Nach den Schmähreden darf sich heiter gelöste Stimmung ausbreiten. Das Stück spricht provozierende Ansichten aus, eine Blues-Stimmung. Dem Nachdenkenden öffnet es Widerspruch und Zustimmung.

Paul Konrad Kurz

ZU DIESEM HEFT

Angesichts der Entwicklung moderner Biotechnologie und Medizin verliert der Begriff der Menschenwürde seine Selbstverständlichkeit. Josef Römelt, Professor für Moraltheologie an der Universität Erfurt, unterstreicht seine Bedeutung für die humane Gestaltung einer pluralistischen Gesellschaft.

Traditionelle christliche Glaubensvorstellungen und Werte verlieren zusehends an gesellschaftlichem Einfluß. Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie an der Universität Salzburg, benennt theologische Chancen und Gefahren der wachsenden Marginalisierung des Christentums.

Michael Hofer, Assistent an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, setzt sich mit den Thesen des österreichischen Philosophen Rudolf Burger zum Umgang mit dem Holocaust auseinander. Er plädiert für eine Erinnerungskultur, die sich aus historischer Trauer speist.

Neuere Ergebnisse der Hirnforschung führen zu einer Debatte über die menschliche Willensfreiheit. Ulrich Lüke, Professor für systematische Theologie an der Technischen Hochschule Aachen, gibt einen Überblick und unterzieht die Argumente einer kritischen Prüfung.

Seamus Heaney, der 1995 den Nobelpreis für Literatur erhielt, gilt als einer der bedeutendsten nordirischen Dichter. Manfred Musiol, Studiendirektor am Dom-Gymnasium in Freising, stellt das Werk anhand ausgewählter Beispiele seiner Lyrik vor.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Bearbeitet u. hg. v. Jochen Martin. Freiburg: Herder 2004. 83*, 152, XXXVIII S. Gb. 24,90.

Boehme, Katja: Madeleine Delbrêl. Die andere Heilige. Freiburg: Herder 2004. 125 S. Br. 14,90.

Cordes, Ariane: Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis. Freiburg: Herder 2004. 261 S. (Herders biblische Studien. 41.) Gb. 50,–.

Demel, Sabine: Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche. Freiburg: Herder 2004. 152 S. Br. 12,90.

Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus. Hg. v. Matthias Sellmann. Freiburg: Herder 2004. 284 S. (Quaestiones Disputatae. 206.) Br. 26,–.

Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. v. Albert Gerhards u. Hans Hermann Henrix. Freiburg: Herder 2004. 323 S. (Quaestiones Disputatae. 208.) Br. 26,–.

Eckstein, Peter: Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phönomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur. Freiburg: Herder 2004. 413 S. (Herders biblische Studien. 42.) Gb. 60,–.

Ende der Solidarität? Die Zukunft des Sozialstaats. Hg. v. Konrad Deufel u. Manfred Wolf. Freiburg: Herder 2003. 336 S. Gb. 14,90.

Feichtlbauer, Hubert: Franz König. Der Jahrhundert-Kardinal. 3. Aufl. Wien: Holzhausen 2003. 283 S. Gb. 29,–.

Feldmann, Christian: Edith Stein. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch 2004. 158 S. (rowohlts monographien. 50611.) Br. 8,50.

Frère Roger, Taizé: Die Quellen von Taizé. Gott will, daß wir glücklich sind. Freiburg: Herder 2004. 96 S. Br. 9,90.

Gesellschaftsbilder im Diskurs der Wissenschaften. Aktuelle Herausforderungen für die Christliche Sozialethik. Hg. v. Karl Gabriel. Münster: Regensberg 2004. 237 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. 45.) Br. 33,–.

González, Antonio: Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social. Maliaño: Sal Terrae 2003. 414 S. (Colección „Panorama". 2.) Gb. 36,–.

Hoping, Helmut: Einführung in die Christologie. Darmstadt: WBG 2004. 181 S. Br. 16,90.

Hüttermann, Aloys P. – Hüttermann, Aloys H.: Am Anfang war die Ökologie. Naturverständnis im Alten Testament. Freiburg: Herder 2004. 189 S. (Herder spektrum. 5462.) Br. 9.90.

Jaschinski, Eckhard: Kleine Geschichte der Kirchenmusik. Freiburg: Herder 2004. 143 S. Br. 9,90.

Keller, Markus – Maloney, Patrick: Glaube und Business – Konturen einer christlichen Ökonomik. Münster: LIT 2004. 88 S. (Marktwirtschaft und Ethik. 9.) Br. 9,90.

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Bd. I: Grundlagen und Grundfragen. Hg. v. Theodor Schneider u. Gunther Wenz. Freiburg: Herder 2004. 486 S. (Dialog der Kirchen. 12.) Br. 35,–.

Kurz, Paul Konrad: Unsere Rede von Gott. Sprache und Religion. Münster: LIT 2004. 148 S. (Literatur – Medien – Religion. 10.) Br. 17,90.

Lang, Bernhard: Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt. München: Beck 2002. 320 S. Gb. 22,90.

Maier, Hans: Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik. Freiburg: Herder 2004. 158 S. (Herder spektrum. 5468.) Br. 9,90.

Martens, Ralf: Mit dem Taxi in New York. Gleichnisse. Freiburg: Herder 2004. 95 S. Br. 6,90.

Marx, Reinhard – Nacke, Bernhard: Gerechtigkeit ist möglich. Zwischenrufe zur Lage des Sozialstaats. Freiburg: Herder 2004. 142 S. Br. 12,90.

Meier, Frank: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie. Regensburg: Pustet 2004. 302 S. (ratio fidei. 21.) Br. 39,90.

Merkelbach, Heiko: Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars. Münster: LIT 2004. 493 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik. 33.) Gb. 39,90.

Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung. Freiburg: Herder 2004. 128 S. (Herder spektrum. 5458.) Br. 8,90.

Religionspädagogik im 21. Jahrhundert. Hg. v. Friedrich Schweitzer u. Thomas Schlag. Freiburg: Herder 2004. 324 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft. 4.) Br. 39,95.

Schmitt, Hanspeter: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Freiburg: Herder 2004. 604 S. (Studien zur theologischen Ethik. 93.) Br. 65,–.

Schröder, Achim – Balzter, Nadine – Schroedter, Thomas: Politische Jugendbildung auf dem Prüfstand. Ergebnisse einer bundesweiten Evaluation. Weinheim: Juventa 2004. 232 S. Br. 18,–.

Sepp, Peter: Geheime Weihen. Die Frauen in der verborgenen tschechoslowakischen Kirche Koinótes. Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 176 S. (Gott nach dem Kommunismus) Br. 25,–.

Spieß, Christian: Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung. Münster: LIT 2004. 256 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften. 51.) Br. 24,90.

Um Gottes willen miteinander verbunden. Der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Hg. v. Hanspeter Heinz. Münster: LIT 2004. 181 S. (Forum Christen und Juden. 1.) Br. 17,90.

Wacker, Marie-Theres: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht. Münster: LIT 2004. 199 S. (Theologische Frauenforschung in Europa. 14.) Br. 14,90.

Walter, Silja: Das Herz betet von selbst. Glaubenserfahrung. Fribourg: Paulusverlag 2004. 74 S. Br. 12,–.

Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit. Festschrift f. Hermann Pius Siller. Hg. v. Thomas Schreijäck. Freiburg: Herder 2004. 448 S. Gb. 39,–.

Die Wüste als Symbol in der Psychotherapie heute. Eine Festschrift. Hg. v. Herta Betzendahl. Norderstedt: Books on Demand 2003. 125 S. Br.

Zakovitch, Yair: Das Hohelied. Übers. a. d. Hebräischen v. Dafna Mach. Freiburg: Herder 2004. 295 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.) Gb. 58,–.

Die Zeichen der Zeit erkennen. Theologische Zeitsignaturen am Beginn des 21. Jahrhunderts. Hg. v. Aladár Gajáry. Fribourg: Academic Press 2004. 106 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur. 4.) Br. 16,–.

Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. v. Andreas Redtenbacher. Innsbruck: Tyrolia 2004. 205 S. Gb. 21,90.

Sonntagspflicht

Papst Johannes Paul II. hat zu Fronleichnam ein „Eucharistisches Jahr" angekündigt, das im Oktober 2004 mit dem Eucharistischen Weltkongreß in Mexiko beginnt und ein Jahr später mit der Weltbischofssynode zum Thema Eucharistie enden wird. Der Papst will damit zu Beginn des dritten Jahrtausends ein zentrales Thema der Kirche neu betonen. Kardinal Francis Arinze, Präfekt der Gottesdienst-Kongregation, sagte dazu: „Jede Pfarrei, Diözese, Bischofskonferenz könnte jetzt schon beginnen zu überlegen: Was werden wir machen, um dieses eucharistische Jahr zu feiern? ... Und jeder Katholik sollte sich fragen: Gehe ich wenigstens am Sonntag in die Kirche, um die heilige Messe mitzufeiern? Es wäre gut! ... Keiner sollte angesichts dieses eucharistischen Jahres ruhig bleiben und einfach nichts tun."

Zumindest in Deutschland besteht jedoch eine Situation, angesichts derer kein für die Kirche Verantwortlicher ruhig bleiben dürfte. Wenn Kardinal Arinze nämlich milde bemerkt: „Es wäre gut", wenn jeder Katholik am Sonntag die Messe mitfeierte, so verschleiert das ein wenig die offizielle kirchliche Position, wie sie im „Katechismus der katholischen Kirche" dargestellt wird. Dort wird vom „Gesetz des Herrn" gesprochen, von dem sich das Sonntagsgebot herleite, und zwar mit folgenden Worten: „Eines der Kirchengebote bestimmt das Gesetz des Herrn genauer: ‚Am Sonntag und an den anderen gebotenen Feiertagen sind die Gläubigen zur Teilnahme an der Meßfeier verpflichtet' (CIC can. 1247)." Dann wird hinzugefügt: „Wer diese Pflicht absichtlich versäumt, begeht eine schwere Sünde" (2181 f.). Vergleicht man diese Forderung mit der kirchlich erhobenen Zahl der Besucher der Sonntagsgottesdienste, die von 46 Prozent im Jahr 1960 jetzt auf rund 15 Prozent gesunken ist, hieße das, daß weit mehr als die Hälfte der Katholiken allsonntäglich eine schwere Sünde begehen. Es spricht einiges dafür, daß hier mit dem Ausdruck „schwere Sünde" leichtfertig umgegangen wird. Immerhin wird der Fall eingeräumt, daß „wegen Fehlens eines geistlichen Amtsträgers ... die Teilnahme an einer Eucharistiefeier unmöglich ist" und den Gläubigen dann ein Wortgottesdienst empfohlen (2183).

Wenn jedoch die regelmäßige Feier der Eucharistie ein Wesensvollzug der Kirche ist, so ergibt sich daraus doch die Verpflichtung, dafür zu sorgen, daß ein solcher Fall nicht eintritt; bei der gegenwärtigen Entwicklung der Zahl der Priesteramtskandidaten und der gegebenen Überalterung der vorhandenen Pfarrer werden diese Fälle beängstigend zunehmen. Wer da nicht bereit ist, neue Zulassungsbedingungen zum Priesteramt ernsthaft zu erwägen, der sollte sehr vorsichtig sein, von schweren Sünden der Gläubigen zu reden, wo diese der Sonntagspflicht nicht genügen.

Die Kirche muß sich ständig der Mahnungen Jesu gegenüber den Schriftgelehrten

und Pharisäern bewußt sein, die auch auf sie zugeschnitten sind: „Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, wollen selber aber keinen Finger rühren, um die Lasten zu tragen" (Mt 23,4). Damit sind die vielen Gebote und Verbote gemeint, die die Schriftgelehrten aus dem Alten Testament, vor allem aus dem Gesetz des Mose, ableiteten. Zur Zeit Jesu zählte man 613 solcher heiligen Vorschriften.

Die Eucharistie-Instruktion „Redemptionis sacramentum" vom 25. März 2004 enthält zwar nur 186 Nummern, aber die Nr. 173 etwa lautet: „Auch wenn das Urteil über die Schwere einer Sache gemäß der allgemeinen Lehre der Kirche und der von ihr festgesetzten Normen zu treffen ist, sind zu den schwerwiegenden Angelegenheiten objektiv immer jene zu rechnen, die die Gültigkeit und die Würde der heiligsten Eucharistie in Gefahr bringen, die also gegen die Regelungen verstoßen, die oben in den Nummern 48–52, 56, 76–77, 79, 91–92, 94, 96, 101–102, 104, 106, 109, 111, 115, 117, 126, 131–133, 138, 153 und 168 erläutert worden sind. Außerdem sind die anderen Vorschriften des Kodex des kanonischen Rechtes zu beachten, besonders die Vorschriften der Canones 1364, 1369, 1373, 1376, 1380, 1384, 1385, 1386 und 1398." Nimmt man die übrigen kirchlichen Rechtsvorschriften dazu, so scheint man in diesem Punkt wohl kaum hinter den Schriftgelehrten und Pharisäern zurückzustehen. Und wenn es unter der Nr. 12 heißt: „Alle Christgläubigen haben das Recht auf eine wahre Liturgie und besonders auf eine Feier der heiligen Messe, wie sie die Kirche gewollt und festgesetzt hat, wie es also in den liturgischen Büchern und durch andere Gesetze und Normen vorgeschrieben ist", wird da wohl die Pflicht angedeutet, für eine rechte Feier der heiligen Messe zu sorgen; aber im Zusammenhang liest sich dies wie die Feststellung: „Alle Bürger haben das Recht, polizeilichen Anordnungen Folge zu leisten."

Nimmt man dagegen die kurzen Berichte über die Praxis der Urkirche, so ergibt sich ein anderes Bild. In der Apostelgeschichte heißt es etwa: „Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens" (Apg 2,46). Die Wendung „Brechen des Brotes" bezeichnet die urchristliche Eucharistiefeier, der ein „Liebesmahl" (eine Agape) vorausging. Zwar gab es, wie man dem ersten Korintherbrief entnehmen kann, auch damals schon „mißbräuchliche Praktiken", um in der Terminologie der Eucharistieinstruktion zu reden. Dennoch war das gemeinsame „Brechen des Brotes" gewiß noch nicht in eine derartige Fülle von Rubriken einzementiert wie heute. So ist es jedenfalls kaum vorstellbar, daß in der Urkirche eine Eucharistiefeier „wegen Priestermangels" nicht stattgefunden hätte. Von daher läßt sich fragen, ob nicht auch den heutigen Christen eine größere Freiheit der Kinder Gottes zustünde, „das Brot zu brechen und miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens zu halten", wenn man nur das Wort Jesu beherzigte: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat" (Mk 2,27f.). *Albert Keller SJ*

Wolfgang Beinert

Was ist ein Wunder?

In allen Religionen werden Wunder erzählt, bedacht, ins Glaubensgefüge integriert – und wo nicht schlicht für wahr gehalten, so höchst kritisch betrachtet. Ein Ausweg aus allen Schwierigkeiten der Skeptiker wäre die These: Eigentlich die ganze Welt, ja jede Blume ist ein Wunder und zwar – so bereits Augustinus im „Gottesstaat" (21,7) – ein größeres als die Speisung der Fünftausend durch Jesus. Irgendwie ist das richtig, wenn jemand an Gott glaubt. Sicher ist die Schöpfung staunenswert. Aber ist das schon die Antwort auf die Frage nach Sinn und Wesen des Wunders?

Auch der fundamentalistischste Kreationist behauptet im allgemeinen nicht, daß Gott der unmittelbare Urheber eines jeden Gräsleins auf der Wiese ist, sondern daß dieses aus einem Samen hervorgegangen ist. Er hält damit wie alle Menschen unerschüttert an der Allgemeingeltung des Kausalgesetzes fest. Nur am Anfang habe statt eines evolutionären Prinzips ein personaler Schöpfungsakt gestanden. Doch davon werden die Kausalerfahrung und die Kausalkette nicht direkt betroffen. Jede Wirkung hat eine Ursache, das wissen wir ganz sicher; eine *bestimmte* Wirkung hat dann auch eine *bestimmte* Ursache: *Aus Y folgt Z*, oder anders formuliert: *Wenn Y, dann Z*. Nichts anderes erwarten wir. Insofern ist es zwar wunderbar und wundersam, daß es *etwas* und nicht *Nichts* gibt, und daß das Gegebene faszinierend schön ist, aber ein Wunder im eigentlichen Sinn ist es nicht. Die Schöpfung ist für uns nichts Unerwartetes. Wir leben in ihr und gehören ihr an. Normaleres kann es nicht geben. Aber zum Wunder gehört in allen Interpretationen irgendwie das *Unerwartete und Unerwartbare.*

Der Wunderbegriff

Was ist also ein Wunder? Folgender Witz fügt sich paßgenau in die Problematik:

> Johannes hat geheiratet, Klara nämlich. Das ist an sich nichts Wundersames. Nur: Johannes ist 80 Jahre, Klara 20 Jahre alt. Da sagt man in dem abgelegenen, noch sittenstrengen Dorf nichts, man denkt sich aber etwas. Nach einiger Zeit bekommt Klara Hansi, einen wunderhübschen Buben. Man sagt im sittenstrengen Dorf immer noch nichts, man redet bloß. Auch mit dem alten Dorfpfarrer. Der alte Dorfpfarrer denkt lange nach. Dann meint er: „Ist er von Johannes – nun, dann *ist es ein Wunder*. Ist er nicht von Johannes – nun, *ist es dann ein Wunder*?

Wenn also ein Ehepaar ein Kind bekommt, ist das kein Wunder. Das kommt immer vor. Aber es bestehen erhebliche Zweifel, daß im Fall von Hansi dieser

Kausalnexus zutrifft. Man hält Johannes (Y) für impotent, also muß Hansi einer anderen Ursache sein Leben verdanken. Aber welcher? Hier bieten sich mehrere Möglichkeiten an:

1. Die Annahme der sittenstrengen Dorfbewohner ist unbegründet: Johannes ist potent. Der Normalfall ist eingetreten: auf Y folgt Z.
2. Klara hat Ehebruch mit Franz begangen: Nicht Johannes (Y) ist der Vater, sondern ein anderer Mann (Y'). Die Geburt des Knaben ist kein Wunder, sondern ein kausaler Normalfall. Nur ist Hansi nicht Z (des Johannes Sohn), sondern Z' (der Sohn Franzens), also: Aus Y' folgt Z'.
3. Ist aber Johannes wirklich impotent und trotzdem der Vater des Hansi, dann muß eine andere Kausalkette existieren, meint der alten Dorfpfarrer – und wir meinen das auch. Aber welche? Wir kennen sie nicht und sind daher geneigt, von einem *Wunder* zu sprechen[1].

Damit sind wir nicht mehr weit vom antiken Wunderverständnis entfernt, das uns noch im Neuen Testament begegnet. Die griechischen Termini heißen „*thauma*" – Kunststück, Sehenswürdigkeit, „*thaumasion*" – Erstaunliches, „*paradoxon*" – unglaubliches Geschehen wider Erwarten, öfters auch in der Bibel „*teras*" – außerordentliche Erscheinung. Doch mit dieser Feststellung lassen wir es nicht bewenden. Wir sind so tief von der Universalität der Kausalität überzeugt, daß wir nach der Ursache des wundersamen Geschehens suchen. Damit aber mehrt sich die Zahl der Möglichkeiten:

4. Die organischen Funktionen (X) von Johannes können durch eine psychische Ursache gestört sein[2]. Wenn also nicht X, dann nicht Y, dann nicht Z. Sind sie behoben, treten die normalen Kausalverhältnisse ein: Aus X folgt Y folgt Z. Das ist kein Wunder, selbstredend.
5. Die organischen Funktionen werden aktuiert durch einen psychologischen Impuls (W). Das ist der sogenannte Placeboeffekt[3]. Die Kette verläuft so: Aus W folgt X folgt Y folgt Z. Wiederum geht alles mit rechten Dingen und vollkommen erklärbar zu. Nur sehen wir bei der vierten und fünften Möglichkeit die Erklärung erst dann gegeben, wenn wir die Kausalkette nach „hinten" (über die Glieder Y und Z hinaus) verlängern.
6. Eine mehrgliedrige Ursachenkette existiert zwar, doch steht an ihrem Anfang keine natürliche, sondern eine übernatürliche Ursache – letztlich Gott als Letztursache außerhalb des natürlichen Kausalnexus. Die frommen Bewohner des sittenstrengen Dorfes rechnen damit; und die frommen Christen auch anderswo müssen dazu ebenfalls bereit sein. Denn ihre Glaubensquelle ist die Bibel, die zahlreiche dieser Fälle kennt. Erst jetzt können wir im theologischen Sinn von Wundern reden. Ein Wunder ist unter diesem Blickwinkel ein unerwarteter Eingriff des transzendenten Gottes in die natürlichen Kausalabläufe – sei es unmittelbar oder durch einen Wundertäter, der den Effekt meist mittels eines Instrumentes (Formel, Ritus, Waschung, Berührung usw.) hervorbringt, das an sich dazu keine Eignung hat[4].

Aber müssen wir bei dieser Hypothese wirklich von Wundern reden? In der Antike gab es den sprichwörtlichen *„Deus ex machina"*. Wenn in der Tragödie die Fäden rettungslos verwirrt waren, erschien mittels einer technischen Apparatur (*machina*) einer der olympischen Götter und dröselte sie wieder auf. Der Verdacht, es handle sich beim Wunder um eine unbekannte, aber durchaus natürliche Ursache, liegt uns allemal näher als den alten Griechen und Römern. Wir bleiben skeptisch.

Ein echtes Wunder ist erst dann anzunehmen, wenn wir vor einem unerklärlichen Geschehen oder Ereignis sagen können oder vor allem *müssen*: Y ist Gott. Dabei spielt es keine große Rolle, ob zwischen Y und Z weitere Glieder in der natürlichen Kausalkette erscheinen oder nicht. Gott bewirkt, wie auch immer, daß die, wodurch auch immer, verursachte Störung der normalen Abläufe (z.B. Zeugung beim Vater, neuronale Funktionen beim Gelähmten) behoben wird. Letztlich gilt also: *Weil Gott, darum Z.* Im Fall von Hansi ist er es indirekt über einen wunderbar von Impotenz geheilten Johannes. Im Fall der Jungfrauenzeugung bei Jesus ist er es direkt durch das Wirken des Gottesgeistes.

Diese These stößt aus zwei Gründen auf heftigen Widerspruch. Der erste ist *erfahrungsgestützt.* Als aufgeklärte Leute sind wir gebrannte Kinder. Als wir ganz jung waren, hatten wir wohl an echte Magie des Zirkuszauberers geglaubt, bis wir merkten: Das sind Taschenspielertricks. Ist es in der Religion vielleicht ebenso? Sind die Wunder *Hokuspokus*[5]? Den Verdacht scheinen unverdächtige Eideshelfer zu bestätigen: Die Exegeten sagen übereinstimmend, daß nicht alle neutestamentlichen und erst recht nicht alle alttestamentlichen Wundergeschichten historisch zu nehmen sind. Auch gegenüber den Wundern, die die Kirchengeschichte erzählt, sind wir vorsichtig geworden. Die meisten vermögen wir *natürlich* zu erklären, weil wir einfach besser *in der Natur* Bescheid wissen.

Viel entscheidender ist ein zweiter Einwand gegen das Eingreifen Gottes in die Kausalkette, der aus der *Theologie*, näher aus der Gotteslehre vorzubringen ist. Wenn Gott letztlich an die Stelle einer natürlichen Ursache tritt und deren Wirken – sicher heilsam und erfreulich – korrigiert, ersetzt oder substituiert, dann passiert ein Doppeltes: Gott begibt sich in die innerweltliche Kausalität, er wird ein Teil der Welt und – Gott ist ein Willkürgott.

Das erste ist leicht einsichtig. Man müßte nämlich sagen: Der Vater von Klaras Kind ist nicht Johannes, der Ehemann, auch nicht Hausfreund Franz, sondern Gott, der damit gewissermaßen zum „Hausfreund Nummer zwei" herunterkommt. So formuliert, dürfte jedem die latente Blasphemie der Hypothese einleuchten. Übrigens dachten sich die alten Griechen genau so die Entstehung der Halbgötter: Zeus agiert (oft unter anderer Gestalt, z.B. als Schwan) mit einer Menschenfrau (z.B. mit der ätolischen Königstochter Leda) nach Männerart (und zeugt Helena). Bekanntlich ist der einzige einigermaßen vergleichbare Vorgang im Neuen Testament genau so *nicht* aufgebaut: Josef und Gott treten im Fall Jesus gerade nicht in Konkurrenz.

Die andere Behauptung bedarf der Erläuterung. Am Ausgang des Mittelalters

lehrte der Nominalismus, daß Gott absolut und ohne jedwede Einschränkung allmächtig sei. Wenn er wolle, könne er den Sünder *„de potentia absoluta"* – auf Grund absoluter Macht – in den Himmel, den Heiligen in die Hölle schicken. Das tue er gewöhnlich nicht, so daß man gewiß mehr Chancen auf den Himmel habe, wenn man die Gebote halte als im Gegenteil: *„De potentia ordinata"* – auf Grund geordneter Macht – zügele Gott seinen Willen. Der angeführte Wunderbegriff setzt ein nominalistisches Gottesbild voraus: Gott hat die Welt so geschaffen, daß sie dank der Naturgesetze berechenbar funktioniere. Doch er könne jederzeit und aus Gutdünken eingreifen, um sie außer Kraft zu setzen. Er nimmt aber dann entweder seine eigene Setzung (Welt ist Kosmos, also geordnete Welt) nicht ernst und ist ein Willkürgott, oder er muß sein Werk immer dann korrigieren, wenn er bestimmte Effekte erreichen will. Das ist dann nicht mehr unbedingt Willkür, aber sehr wohl eine beklagenswerte Schwäche Gottes. Auch diese Konsequenz verträgt sich mit dem christlichen Gottesbegriff nicht. Scheidet also Gott beim Wunder aus?

Wunder im Christentum

So leicht kommen wir als Christinnen und Christen nicht aus der Bredouille, auch wenn es konfessionelle Unterschiede gibt.

1. In der römisch-katholischen Kirche haben die Wunder immer eine große Rolle gespielt. Die neuscholastische Apologetik wollte bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hinein die Wahrheit des katholischen Glaubens gegenüber allen anderen Verstehensversuchen durch den *Wunderbeweis* verteidigen. Wunder sind demnach „facta contra respective praeter naturam" – Tatsachen gegen oder außerhalb der Naturvorgänge, die deswegen auf Gott als Ursache hinweisen. Sie sind Durchbrechung der Naturgesetze durch den Schöpfer. Wenn mithin nachgewiesen wird, daß im katholischen Bereich solche „facta" geschehen, dann muß die katholische Kirche die wahre sein[6]. Das Unternehmen ist gescheitert: Die Schwierigkeiten, die sich für den Gottesbegriff ergeben, haben wir angeführt. Außerdem setzt der Beweisgang voraus, daß wir genau und umfassend wissen, was die Natur ist und was sie vermag – wie sollte man sonst schlüssig etwas als „contra" oder „praeter naturam" klassifizieren können? Dieses Wissen aber besitzen wir mitnichten, wie später noch auszuführen sein wird. Im katholischen Bereich stellte sich ferner die Wunderfrage angelegentlich der gerade in der Zeit der Neuscholastik häufigen Berichte von Marienerscheinungen, die schon in sich als wundersam gelten müssen, aber sehr oft mit aufsehenerregenden Heilungen (besonders in Lourdes) und anderen außergewöhnlichen Phänomenen (Sonnenwunder in Fatima) verknüpft waren[7].
2. Zusammen mit der orthodoxen mißt die katholische Kirche Wundern eine große Bedeutung bei im Zug der *Heiligsprechungsverfahren*. Während im Osten als Kriterium die Unverwestheit des Leibes eine erhebliche Rolle spielt, sind es im We-

sten die den Kandidatinnen und Kandidaten zugeschriebenen Wunder. Dem liegt folgende Überlegung zugrunde: Die Proklamation der Heiligkeit eines Menschen durch die kirchliche Autorität schließt die Feststellung ein, diese Person sei ein Vorbild für die Christenheit. Würde sie sich hierin irren, wäre das ein wesentlicher Fall von Glaubensversagen, der die Substanz der Kirche beschädigte. Wenn aber Gott als letzte Ursache eines Wunders auf die Fürsprache jener Person ein solches wirke, habe man den nicht irrenden und nicht täuschungsfähigen Gott auf seiner Seite.

So wurden seit der Regelung der Kanonisationsverfahren gewöhnlich zwei, manchmal, bei zweifelhaften Fällen, sogar bis zu vier Wunder gefordert, die nach dem Tod des ehrwürdigen Dieners oder der ehrwürdigen Dienerin Gottes geschehen sein mußten. Ab 1983 gilt, daß je *ein* Wunder für den erfolgreichen Abschluß des Selig- bzw. Heiligsprechungsprozesses gefordert ist[8]. Doch das alles braucht uns nicht sonderlich zu belasten, schon deswegen nicht, weil kein Katholik und keine Katholikin gehalten sind, Marienerscheinungsberichte zu akzeptieren und zu rezipieren und Heilige zu verehren. So tritt die Frage nach der Tatsächlichkeit von Wundern als Begründungselement dieser Daten jedenfalls nicht in einem glaubens- und erst recht nicht in einem heilsrelevanten Maß auf. Jedenfalls wäre über den Einzelfall zu entscheiden, wobei auch parapsychologische Phänomene in Rechnung zu stellen sind.

3. Kein Christ jeglicher Konfession kommt um die Wunderproblematik angelegentlich der Heiligen Schrift und ihrer Geltung für den Glauben herum. Katholiken, Orthodoxe und erst recht Protestanten sehen in ihr die Grundlage des Christenglaubens. Sie gilt als irrtumsfrei und inspiriert. In ihr begegnen wir der Gestalt Jesu Christi, in dessen Nachfolge wir gerufen sind. Basis dieses Fundamentes aber ist ein Wunder: die Auferstehung des Gekreuzigten; und wenn man aus den Evangelien die Wundertaten des irdischen Herrn streicht, bleibt wenig übrig. Nahezu „wunderfrei" sind nur die Passionsberichte[9] – aber sie enden im Wunder von Ostern. Jesus war offenkundig ein Wundertäter: Die Urgemeinde war sichtlich überzeugt, diese Qualität gehöre unverzichtbar zu seiner Gestalt und Sendung. Ganz knapp gesagt: Ohne Wunderberichte kein Neues Testament, ohne Neues Testament kein Christentum. Wunder gehören zum Christenglauben. Man muß sich mit ihnen befassen.

Die Wunder Jesu

Zwei Einschränkungen sind zu machen. Wir klammern Ostern aus. Denn dabei handelt es sich um ein Ereignis, das in keine der sonstigen Wundergeschichten paßt. Bei diesen geht es stets um eine Wiedereinsetzung in einen früheren (guten) Zustand – Gesundheit, Leben (bei den Erweckungen von Toten, die später gleichwohl sterben), Windstille, Sättigung. Ostern hingegen ist Beginn einer neuen Existenz auf ei-

ner anderen Ebene. Die christliche Sprache behilft sich mit dem Terminus „Erhöhung". Sie ist ein Sonderfall, der eigens reflektiert werden müßte. Und wir beschränken uns der Kürze halber auf die Wunder Jesu in den Evangelien und berücksichtigen jene nicht, die seinen Jüngern in der Apostelgeschichte zugeschrieben werden.

Nach den Evangelien wirkt Jesus Außerordentliches in vielen Wirklichkeitsbereichen. Die Exegeten unterscheiden gewöhnlich folgende Arten von Wundern[10]:

1. *Exorzismen*: Ein Mensch ist Dämonen ausgeliefert; zwischen Jesus und ihnen findet angelegentlich der Dämonenaustreibung ein Machtkampf statt (Mk 1,23–28 u.ö.).
2. *Therapeutische oder Heilungswunder*: Vom Wundertäter geht eine unerklärliche Energie aus, die den Kranken heilt; dieser kommt daraufhin oft zum Glauben an Jesus (z.B. Mk 1,29–31).
3. *Totenerweckungen*: Vom Tod erweckt werden die Tochter des Jairus (Mk 5,21–43 parr.), der junge Mann aus Nain (Lk 7,11–17) und, besonders spektakulär, Lazarus, der schon vier Tage im Grab gelegen war (Joh 11,1–16).
4. *Normenwunder*: Durch das wundersame Ereignis werden bestimmte Weisungen Jesu bestätigt und bekräftigt, zum Beispiel der Sendungsbereich Jesu (Mk 7,24–30) oder seine Gesetzestreue im Fall der Aussätzigenheilung (Lk 17,11–17).
5. *Geschenkwunder*: Jesus stellt materielle Gaben wunderbarerweise zur Verfügung – bekannte Beispiele sind die Brotvermehrung (Mk 6,30–44) und das Weinwunder in Kana (Joh 2,1–11).
6. *Rettungswunder*: Durch die unerklärliche Tat befreit Jesus aus einer lebensbedrohlichen Lage – Muster ist die Stillung des Sturmes auf dem See (Mk 4,35–41).
7. *Erscheinungswunder*: Jesus zeigt und entzieht sich unerwartet. Ein Beispiel dafür ist der Gang auf dem Wasser (Mk 6,45–52). Die Nähe zu den nachösterlichen Epiphanien ist unverkennbar.
8. *Strafwunder*: Man führt die Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11,12 gern als Beleg an.

Die Bibelwissenschaft ist sich heute einig darüber, daß die Erzählungen „cum grano salis" zu lesen sind. Ganz sicher kann man sagen: Sie sind nicht allesamt historisch. Eine Analyse ergibt:

„Die Überlieferung der Wunder Jesu folgt gewissen Gesetzmäßigkeiten. Dabei ist vielfach eine Steigerung des wunderhaften Elements, die Bildung von Dubletten, die Ausgestaltung von Jesusworten zu Wundergeschichten und die Übertragung von Motiven oder ganzen Erzählungen aus der Umwelt des Neuen Testaments auf Jesus zu beobachten."[11]

Beispiel einer Steigerung ist die Blindenheilung: Mk 10,46–52 heilt Jesus *einen* Menschen, bei Mt 20,29–34 werden daraus *zwei.* Eine Dublette ist die Brotvermehrung: Bei Mk 8,1–10 werden 4000, nach Mk 6,30–44 aber 5000 Leute satt. Wundergeschichten werden auch im heidnischen Umfeld erzählt[12]. Man nimmt an, daß

die Totenerweckung des jungen Mannes von Nain von dort übernommen wurde. Jede Geschichte ist also genau zu überprüfen.

Die Bedeutung des Wunders im Wirken Jesu

So groß der Konsens ist, daß man die Geschichten nicht unkritisch lesen darf, so sehr stimmen die Exegeten freilich überein, daß der historische Jesus Wundertaten gewirkt hat. Er war nach eigenem und seiner Umwelt Verständnis ein Thaumaturg, ein Wundertäter. Damit aber steht nun nochmals, und jetzt mit ganzem Ernst die Frage an, was von Jesu echten und unbezweifelten Wundern heute zu halten ist. Sind es wirklich übernatürliche Taten Gottes?

Über lange Jahrhunderte bejahte man die Frage problemlos. Man nahm die Bibel „eins zu eins". Wenn da stand, daß Jesus den Gelähmten geheilt hatte, dann war gewiß: Vorher konnte der arme Kerl nicht laufen, nachher sprang er davon, mit der Bahre auf dem Buckel. Wunder kannten, wie gesagt, alle Kulturen, alle Religionen; warum sollten die Christen sie abstreiten? Die uns umtreibenden naturwissenschaftlichen Fragen standen kaum zur Debatte. Man interessierte sich nicht sonderlich für sie. Wo immer etwas Unerwartetes oder gar Unerwartbares passierte, schrieb man es unbefangen Gott zu.

Mit wachsender Naturkenntnis nahm diese Naivität ab. Man konnte ein wundersames Phänomen nicht mehr fromm be-*wunder*-n, es erschien nur noch wunderlich. So häufen sich vor allem seit der Aufklärung die angestrengten Versuche, es irgendwie rational und erfahrungskohärent zu erklären. Sie waren teilweise peinlich, nicht selten lächerlich.

Um die Historizität zu retten, griffen Theologen der Aufklärungszeit zu abenteuerlichen Interpretationen[13]. Jesus wandelt auf dem Wasser? Warum nicht, ging er doch auf umhertreibenden Bauhölzern. Er speist Tausende? Gewiß, hatte er doch Brot in unterirdische Depots bringen lassen. Weinwunder auf der Hochzeit? Kein Problem, Jesus hatte Wein oder Weinpulver mitgebracht. In der Gegenwart machte sich *Eugen Drewermann* einen Namen durch die tiefenpsychologische Deutung. Die Krankheit der Schwiegermutter des Petrus beispielsweise ist ein psychischer, ins Somatische transferierter Protest gegen den Bettelmönch Jesus. Durch sein sanftes Wesen läßt Jesus ihn in sich zusammenfallen. Die verbitterte Frau spürt, daß ihr kleines Leben kostbar ist, angenommen vom großen Meister[14]. Man wird die Frage nicht los, ob solche Interpretationen nicht einen größeren Glauben abverlangen als die Bibel[15].

Alle diese Unternehmungen starten bei der Frage: Ist es auch so gewesen, wie es dasteht? Wenn ja, fragen sie weiter: Kann man das innerweltlich vernünftig (also kausal) begründen? Das ist ohne Zweifel methodisch richtig. Nur: Ist es die einzige richtige Methode, das Problem zu bewältigen? Und vor allem: Ist es die Perspektive

der Evangelien? Denn *sie* sind zu interpretieren. Am besten, wir nehmen eine der dort aufgezeichneten wundersamen Geschichten unter die Lupe. Besonders aufschlußreich ist die Erzählung von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12; vgl. Mt 9,1–8; Lk 5,17–26):

„Da brachte man einen Gelähmten zu ihm; er wurde von vier Männern getragen. Weil sie ihn aber wegen der vielen Leute nicht bis zu Jesus bringen konnten, deckten sie dort, wo Jesus war, das Dach ab, schlugen (die Decke) durch und ließen den Gelähmten auf seiner Tragbahre durch die Öffnung hinab. Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben! Einige Schriftgelehrte aber, die dort saßen, dachten im stillen: Wie kann dieser Mensch so reden? Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott? Jesus erkannte sofort, was sie dachten, und sagte zu ihnen: Was für Gedanken habt ihr im Herzen? Ist es leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben!, oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Tragbahre, und geh umher? Ihr sollt aber erkennen, daß der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben. Und er sagte zu dem Gelähmten: Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Tragbahre, und geh nach Hause! Der Mann stand sofort auf, nahm seine Tragbahre und ging vor aller Augen weg. Da gerieten alle außer sich; sie priesen Gott und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen."

Die Frage, die uns heute auf der Zunge liegt, heißt: Ist die Heilung (einzig) durch Gottes Wirken (mittels des Wundertäters) oder (auch) durch naturgesetzliche Kausalität zu erklären? Wir plädieren wahrscheinlich für die zweite Alternative: Jesus therapiert eine psychosomatische Krankheit durch Aufhebung der psychischen Sperre, hier als „Unglaube" und „Sünde" diagnostiziert. Kein *Wunder*, nur Wunder*sames* ist passiert. Man müßte freilich damit rechnen, daß Markus, auf den heutigen Wissensstand gebracht, sagen würde: „Gewiß, so mag es sein, aber was wirklich geschah, habt ihr nicht begriffen!"

Ihm wie den anderen Evangelisten geht es überhaupt nicht um die Naturkausalität. Es geht ihnen auch nicht um ein Protokoll der Begebenheiten. Sie sind weder Naturwissenschaftler noch Biographen in unserem Sinn. Der ursprüngliche Epilog zum vierten Evangelium hat die Zielrichtung der Literaturgattung *Evangelium* deutlich festgehalten:

„Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen" (Joh 20,30f.).

Damit ist nun zum zweiten Mal der neutestamentliche Schlüsselbegriff benannt: Alles dreht sich um den *Glauben*, um die Haltung, die man *glauben* nennt. Sie ist zum einen die Voraussetzung beim Kranken und dessen Helfern. Deren Glaube wird in unserer Erzählung bei allen Synoptikern ausdrücklich namhaft gemacht, und noch bei vielen anderen Wunderberichten. Der Diener des römischen Hauptmanns wird geheilt wegen des großen *Glaubens* des Dienstherrn (Mt 8,13). Vor der Heilung vergewissert sich Jesus erst, ob die Blinden *glauben* (Mt 9,28). Der Glaube der Menschen ist aber zum zweiten auch die Voraussetzung des Handelns für den Wundertäter selber. Jesus verfügt zu unserer Überraschung nicht beliebig über Hei-

lungskräfte, sondern ist angewiesen auf den Glauben nicht nur des Patienten, sondern auch der Zeugen. Markus erzählt von der Ablehnung des Herrn in seiner Heimatstadt Nazaret. Die Folge: „Er konnte dort kein Wunder tun, nur einigen Kranken legte er die Hände auf und heilte sie. Und er wunderte sich über ihren Unglauben" (Mk 6,5f.). Drittens endlich: Nach dem Johannesschluß ist Glaubenserweckung auch das Ziel der Niederschrift der Wunder in den Evangelien.

Wir haben also bislang ganz offenbar einen schweren Fehler in unseren Überlegungen begangen, besser vielleicht: eine Unterlassungssünde. Erinnern wir uns noch einmal der formallogischen Schemata im ersten Abschnitt. Sie waren auf einer linearen Ebene angeordnet. Als Betrachter haben wir einen mehr oder weniger neutralen Standpunkt eingenommen – fast wie ein Experimentator in den Naturwissenschaften. Jetzt merken wir: Wir sind nach der Absicht der Evangelien immer schon ins Spiel einbezogen. Wir sind es auch in der Tat: Warum wurden diese Zeilen geschrieben, warum werden sie jetzt gelesen? Wir wollen wissen: Was hat es mit Wundern auf sich? Hinter dieser Frage mögen verschiedene Prämissen stehen: Der eine möchte vielleicht hören, daß Christen nicht mehr an (alle) Wunder glauben müssen, der andere möglicherweise das genaue Gegenteil. So ist es bereits den Menschen zu Jesu Zeit gegangen. Sie verstehen sich als Akteure des Dramas, nicht als Zuschauer. Bei der Wundererzählung, auch bei unserem Beispiel, gibt es immer drei Parteien: Den Wundertäter (*Jesus*), das „Objekt" der Wunderhandlung (*der Gelähmte*), das Publikum (*die Augenzeugen, die Leser der markinischen Niederschrift, also: momentan wir*). Am wichtigsten aber ist nach Mk 6,5 die letztgenannte Partei – *wir*. Wenn das Publikum nicht mitspielt, wie in Nazaret, scheitert das Stück.

Wir haben also im Fall des Wunders keinen linearen Vorgang vor uns, wie die Schemata im klassischen Wunderverständnis nahelegen, sondern einen kommunikationstheoretischen Zirkel. Gott ist der „Sender", der eine Botschaft/Nachricht (die unerwartete Heilung, also das „Wunder") ausstrahlt mit dem Zweck, durch dieses „Zeichen" (griech. *semeion*) den Menschen („Empfänger") zum Heil zu führen. Er kommt aber erst dann zum Ziel, wenn dieser sich aus freien Stücken liebend und vertrauend, in Glauben mithin, Gott zuwendet (also „Sender" wird und so die Heilsbedingung erfüllt). Entscheidend für den Erfolg ist also beim wunderbaren Geschehen der zweite, nicht schon der erste Teil des Kommunikationszirkels.

Man kann das am Beispiel einer Vortragsveranstaltung illustrieren. Ein Hörer kommt nach Hause. Seine Frau fragt: „Wie war das Referat?" Der Mann antwortet:

„Ausgezeichnet! Ich habe alles gut verstanden. Der Referent hat Hochdeutsch gesprochen, die Lautsprecheranlage war super und auch mein Hörgerät hat funktioniert; ich habe also jedes Wort mitbekommen".

So wird er hoffentlich nicht antworten. In Wirklichkeit wird er vielleicht sagen:

„Ausgezeichnet! Ich habe alles gut verstanden. Der Referent hat klar gegliedert, einleuchtende Beispiele gewählt und treffend argumentiert. Seine These war überzeugend. Jetzt weiß ich wirklich, worum

es geht. Dem Redner muß man dankbar sein. Jetzt werde ich gleich seine Bücher lesen; und wenn er wieder in unsere Stadt kommt, gehe ich selbstverständlich hin!"

Genau das wollte natürlich der Referent erreichen. So will auch Gott das Heil der Menschen im rühmenden Glauben. Aber so wie der Referent sich der Lautsprecheranlage bedient, damit er „ankommt", bedient sich Gott des Wunders als Zeichen und Hilfe seiner Ankunft und Gegenwart. Und so wie die Übertragungstechnik des Hörsaals in Ordnung sein muß, muß auch auf der Zeichenebene alles stimmen. Was das genau bedeutet, ist nicht mehr auf der transzendenten Ebene zu verhandeln, sondern auf der natürlich-rationalen: Wie kann man sich die Heilung verständlich machen? Ob aber das Ziel des Referenten bzw. Gottes erreicht wird, hängt letztentscheidend von der Aufnahmebereitschaft des Hörers bzw. des Wunderzeugen ab. Jesuanisch formuliert: Nicht schon das Säen des Samens garantiert die Ernte, sondern erst dessen Aufnahme im fruchtbaren Boden (Mk 4,1–9 parr.).

Wir begreifen nun, warum Jesus in Nazaret keine Wunderzeichen wirken konnte. Hören wir nochmals den Text (Mk 6,5): „Er konnte dort kein Wunder tun; nur einigen Kranken legte er die Hände auf und heilte sie." Das ist auf den ersten Blick inkohärent: Er kann keine Wunder tun und tut sie doch; die Krankenheilungen fallen sonst unter die Kategorie Wunder. In Wirklichkeit ist der Text stimmig: Der Kommunikationsvorgang wird in Gang gebracht, aber es gibt keinen echten Empfänger. Selbst die Geheilten vermögen offenbar in Jesus nicht mehr als einen Arzt zu sehen. Das Wunder passiert nur mehr „technisch", nicht aber als Zeichen, als Botschaft mit Antwortbitte (Glauben, Lobpreis). In der Gelähmtenperikope hingegen geschieht dieses: Die Zeugen des Wunders preisen Gott – was man nur im Glauben kann. Und sie preisen ihn nicht abstrakt, sondern in Einbeziehung des Wundertäters, in dem sie und auf jeden Fall später die Gemeinde Gott selbst erkennen. Die Lösung der Lähmung weist auf das Gotteswerk der Lösung der Sünde.

Die Wundergeschichten stehen damit in einem völlig neuen Rahmen. Seine Koordinaten: Wunder haben keinen Selbstand; sie ergehen nicht und werden nicht aufgeschrieben um ihrer selbst willen; Jesus ist kein Mediziner und die Evangelisten sind keine Biographen. Deswegen müssen derlei Geschichten auf der historisch-protokollarischen Ebene auch gar nicht „stimmen". Man wird ihnen nicht gerecht, wenn man fragt, ob es *so war*, sondern nur, wenn man wissen will, was sie *bedeuten.* Die kritische Untersuchung wird also nicht analysieren, ob der Bericht *richtig*, sondern ob er *wahr* ist. Die Kategorie *Richtigkeit* gehört der empirischen Ebene zu. Das Protokoll ist richtig, wenn es den Geschehensablauf treulich wiedergibt. Vom Biographen darf man das verlangen. Die Kategorie *Wahrheit* hingegen ist eine personale Kategorie, die angibt, ob Haltung und/oder Aussagen einer Person sich in der Wirklichkeit bewähren. Von einer Schrift, die den Glauben wecken will an den Wundertäter, ist *das* zu fordern, nicht aber unbedingt die Richtigkeit der Darstel-

lung. Wunder sind also in erster Linie Momente in einem personalen Dialog. Sie haben darin die Funktion des Zeichens. Sie illustrieren die Botschaft, die von Person (*Gott*) zu Person (*Mensch*) vermittelt werden soll.

Darauf weist im Neuen Testament schon der Wortbefund hin. Wir erinnern uns: Die profangriechischen Bezeichnungen wie *„thauma"*, *„thaumasion"* oder *„paradoxon"* kommen zwar vor, aber sie kommen, müssen wir ergänzen, nur vereinzelt vor. Die zahlreichsten, zwar auch in der weltlichen Literatur verwendeten, aber jetzt mit neuer Bedeutung gefüllten Begriffe heißen *„dynamis"* (Machttat), *„teras"* (göttliches Vorzeichen) und an erster Stelle *„semeion"* – Zeichen. Wunder sind Hinweise, Pfeile, die auf das Göttliche zielen. Ein Zeichen besteht immer aus einem materiellen Element und aus einem immateriellen Moment, welches das eigentlich Gemeinte enthält, aber eben für uns Menschen nur mittels, durch und in Materie als dessen Trägerin aufleuchtet.

Die Geschichte vom Gelähmten zeigt das ganz deutlich und von Anfang an: Schon die Figur des „Patienten" erschließt sich voll erst auf der Zeichenebene: Lähmung ist Selbstverkrampfung, Immobilität, gebunden sein mit tausend Stricken, Hilflosigkeit, in allem angewiesen sein auf andere, Unfreiheit schlechthin – wie die Triebhaftigkeit, die Sucht, die Sünde schlechthin. Diese Zusammenhänge sind den Menschen damals geläufig. Das moralisch Böse zeugt das physisch Böse. Jesus wehrt sich gegen einen solchen Tun-Ergehen-Zusammenhang (Joh 9,3: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt"), gerade weil er den Zeitgenossen selbstverständlich ist. Die moderne psychsomatische Medizin meint, daß sie gar nicht so unrecht hatten.

Vor allem aber liegt das Handeln Jesu auf der Ebene des Zeichens. Es ist im eigentlichen und wesentlichen nicht Wunderheilertätigkeit, nicht ärztliche Maßnahme, nicht psychotherapeutische Aktion, sondern Erweis seiner Messianität, seiner rätselhaften und einzigartigen Gottverbundenheit – in der späteren Reflexion der Jesus-Gemeinde Anlaß, ihm die Gottgleichheit zuzusprechen.

Auf der Zeichenebene sehen das Geschehen auch die Augenzeugen: daß sie außer sich gerieten, verstehen wir gut. Was sie gesehen hatten, war wirklich sensationell. Das verstehen wir leicht. Aber kämen wir auf den Gedanken wie sie: Gott zu preisen? Wenn das, was passierte, als Zeichen verstanden wird, ganz gewiß.

Die Wunderberichte in den Evangelien stehen also ganz und gar im Dienst der Glaubensvermittlung, der Glaubensbezeugung und der Glaubensweckung. Wer mithin die Evangelien annimmt als Grundlage seiner Religion, der Dogmatik und der Ethik und der Spiritualität, muß sich einlassen auch auf diese Geschichten. Nochmals ist zu fragen: Können wir das als Menschen des 21. Jahrhunderts, aufgeklärt, rational, naturwissenschaftlich orientiert, und wie können wir es gegebenenfalls?

Nach dem Gesagten sollte sich ein Weg zu verantworteter Antwort auftun. Wie er verläuft, können zwei Beispiele aus unserer Erfahrung erläutern: der Kunstgenuß und die Liebe.

Musikwissenschaftlich ist es zweifellos bedeutungsvoll, Charakteristika und Konstruktion einer Fuge zu kennen. Ihr Wesen liegt in ihrer Einthemigkeit, die ihr die strenge ästhetische Einheit verleiht. Das Thema trägt in sich die Tendenz zur Weiterbildung der melodischen Linie. Es wird im Quintabstand in der zweiten Stimme beantwortet. Mit ihr zusammen erklingt die kontrapunktische Fortspinnung des Themas – auf diese Weise kann man noch vieles sagen oder in einem Musiklexikon nachlesen. Aber jeder wird beistimmen, wenn man sagt: Etwas ganz anderes ist es, eine Fuge von Mozart oder Bach, von Brahms oder Reger zu *hören*. Der Genuß ist von der Theorie nicht völlig abtrennbar; er kommt durch die Beachtung der Regeln und Gesetze zustande. Doch das alles muß der Hörer weder wissen noch nachvollziehen können, um sich ästhetischer Freude hinzugeben.

Ähnlich steht es mit der Liebe. Auch hier kann man theoretisieren und sexualwissenschaftlich, andro- und gynäkologisch, neurologisch und chemisch-physikalisch eruieren, was passiert, wenn zutrifft: *boy loves girl*. Das ist sinnvoll, nützlich, hilfreich. Man bekommt heraus, weshalb normalerweise nicht *boy loves boy* gilt, aber gelegentlich doch. Man vermag ethische Normen für die Beziehung aufzustellen, die *boy* wie *girl* schützen. Nur ist es nicht im mindesten Ersatz für das, was *boy* erfährt *by loving girl* – und umgekehrt. Das ist unendlich interessanter, beglückender, zauberhafter, erfüllender, bunter als die graue Theorie. Voraussetzung ist immerhin, daß die chemisch-physikalischen, die hormonalen und neuronalen Vorgänge regelrecht und störungsfrei verlaufen und daß ein Theoretiker im Störungsfall weiß, wie er zu beheben ist.

Wenden wir uns wieder dem Wunder im Neuen Testament zu. Man kann, darf und muß (wenigstens heute) fragen, was auf der Naturebene kausal abläuft, wenn ein Gelähmter plötzlich laufen, ein Blinder sehen kann. Diese Frage ist nicht aus Neugier oder unfrommem Rationalismus zu stellen, sondern um Gottes willen. Wenn er der weise Schöpfer eines Kosmos, einer geordneten, nach strengen Gesetzen ablaufenden Welt ist – und so erfahren wir die Wirklichkeit –, dann darf man zu wissen begehren, wie die Naturgesetze wirken, wenn ein Kranker unversehens geheilt ist. Man darf auch fragen, wie die unvermittelte Stillung des Seesturms oder eine Totenerweckung naturwissenschaftlich auf den Reim gebracht werden kann. Diese Untersuchung darf nicht vorschnell abgeblockt werden durch das Verdikt: „Man muß das Wunder gläubig annehmen", aber auch nicht durch die Resignation: „So etwas geht nicht." Ersteres ist fundamentalistisch, das andere rationalistisch. Man darf unbefangen und angstfrei die gesicherten Resultate solcher Forschung annehmen. Man kann auch aushalten, daß es im konkreten Fall tatsächlich keine zu geben scheint.

Die Geschichte der Technik wie der Naturwissenschaften ist eine Geschichte beständiger Korrekturen. Wenn feierlich deklariert wird, dieses oder jenes sei nicht machbar, findet sich ein paar Jahre später jemand, der es macht. Man ist heute vorsichtig mit Prognosen geworden. Die dahinterstehende Einsicht hatte bereits die mittelalterliche Philosophie. Sie sprach von der „potentia oboedientialis" der Schöpfung, vom Gehorsam der Dinge gegenüber ihrem Urheber. Kein Wissenschaftler vermag daher mit Sicherheit zu sagen (und keiner tut es auch), welche Möglichkeiten in der Natur enthalten sind. Was nicht gegen das Widerspruchsprinzip verstößt, ist prinzipiell nicht auszuschließen. Der scherzhafte Satz, das Unmögliche werde sofort erledigt, Wunder dauerten etwas länger, ist nicht so bizarr, wie er sich anhört. Bereits Augustinus ahnte: „Das Wunder geschieht nicht wider die Natur schlechthin, sondern nur gegen die bekannte Natur" (De civ. Dei 21,8).

Wer über Wunder spricht, braucht sich mithin vor der Naturwissenschaft nicht zu fürchten. Er kann sich dem Thema intensiv zuwenden. Denn im christlichen Bereich ist das Thema kein Sachverhältnis, sondern eine personale Relation. Es geht um Personen – um Gott in seinem Heilshandeln, um Jesus als Gottes Sohn, um die Menschen, die mit beiden konfrontiert werden mittels der Aufmerksamkeit für das „Wunderbare", *„damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen"* (Joh 20,31). Das Wunder ist also funktional – es erregt Verwunderung, um sofort von sich wegzulenken auf das Wunder aller Wunder – daß Gott uns liebt. Das ist in der Tat logisch-rational unerklärlich; denken wir nur an das Böse in der Welt und die Schuld der Menschen, aller Menschen. Die Heilige Schrift weiß: Wir können vor sein heiliges Angesicht nicht treten. „Furchtbar bist du. Wer kann bestehen vor dir, vor der Gewalt deines Zornes?" (Ps 76,8. Vgl. Pss 1,5; 101,7; 130,3; 140,12). Die Krankheiten werden in der Bibel, wie heute wieder, nicht als Störungen eines mechanischen Apparats betrachtet, wie Descartes nahelegte, sondern als Befindlichkeiten einer ganzheitlichen, leib-seelisch strukturierten Person. *Diese* ist gestört – sie ist in der Terminologie der Bibel *sündig*. *Sie* wird in die rechte Ordnung gebracht – sie wird, paulinisch formuliert, *gerechtfertigt* ohne eigenes Zutun und in allen Dimensionen der Menschlichkeit, die leibliche nicht ausgeschlossen. Nur Glauben verlangt Gott. Das ist wahrhaftig staunenswert, unbegreiflich, weit über alle materialen Kausalketten hinausreichend – ohne eine einzige zu zerstören[16].

Gibt es also Wunder? Unendlich viele gibt es: Wo immer etwas uns auf Gott verweist, wo immer wir seine Gegenwart spüren, wo im Dunkel Licht wird und wir es sehen, Weg sich auftut und wir ihn gehen, Hunger nach dem Sinn gestillt wird, wir in den Fluten des Bösen versinken und doch gerettet werden, wo wir mitten im Lärm des Daseins aufhorchen – da geschehen Wunder, die allesamt nochmals Hinweis sind auf das Wunder aller Wunder: Gott in Jesus Christus, der durch seinen Geist die Menschen lieb hat. In ihm gründen alle wundersamen Geschehnisse und Geschichten. Darin sind sie enthalten, daraus ergibt sich ihre Richtung. Wenn man das bedenkt und wenn man das erfährt, wird es einem ergehen wie damals den Leu-

ten in Kafarnaum: Sie gerieten außer sich und priesen Gott. Aber ist das nun nach allem, was wir bedacht haben, noch ein Wunder?

ANMERKUNGEN

[1] In diesem Sinn spricht man vom „Wunder von Bern" (Deutschland Weltmeister im Fußball 1954) oder vom „Wunder von Lengede" (späte Rettung Überlebender eines Bergwerkunglücks 1963).

[2] Impotenz z.B. durch Streß, Versagensangst u.a., eine Lähmung kann bedingt sein durch Adynamie, Neurose u.a.: vgl. R. Klußmann, Psychosomatische Medizin (Berlin [4]1998) 334f., 443f.

[3] Bei Versuchen mit einem neuen Medikament bekommt eine Patientengruppe eben dieses, eine andere nur ein Scheinpräparat, das den Wirkstoff nicht enthält. Trotzdem zeigen sich auch an manchen Patienten der zweiten Gruppe die gleichen Heilwirkungen wie bei denen der ersten. In diesem Sinn ist das Wunder „des Glaubens liebstes Kind".

[4] Vgl. 2 Kön 5,11f.: Als Elischa dem Syrer Naaman zur Heilung vom Aussatz ein siebenfaches Bad im Jordan befiehlt, wird dieser (verständlicherweise) sehr zornig: Die Wasser der Flüsse von Damaskus sind ebensogut wie der Jordan. „Ich dachte, er würde herauskommen, vor mich hintreten, den Namen Jahwes, seines Gottes anrufen, seine Hand über die kranke Stelle bewegen", also eine für damalige Verhältnisse „ordentliche" Therapie anwenden.

[5] Bekanntlich ist das eine Verballhornung des magisierten Wandlungswortes „Hoc est corpus meum".

[6] H. J. Pottmeyer, Zeichen u. Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4 (Freiburg 1988) bes. 377–382.

[7] Als Prüfinstanz diente ein unabhängiges Ärztebüro, das allerdings nur feststellen konnte, daß eine konkrete Heilung nach dem Stand der Wissenschaften *nicht erklärbar* sei. In den letzten Jahren sind kaum mehr solche Fälle bekannt geworden.

[8] Wie man jedenfalls früher mit der Sache umgegangen ist, weist St. Samerski, „Wie im Himmel so auf Erden?" – Selig- u. Heiligsprechung in der katholischen Kirche 1740–1870 (Stuttgart 2002) akribisch nach. Ließen sich Wunder nicht feststellen, konnte der Papst ohne weiteres von diesem Prozeßmoment dispensieren, sofern er Interesse an der Kanonisierung hatte. Das darf er jetzt auch.

[9] Nur Lk 22,50f. berichtet ein Wunder: Jesus fügt das abgeschlagene Ohr eines Schergen wieder an seine Stelle.

[10] Vgl. B. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten (Stuttgart 2002); K. Berger, Darf man Wunder glauben? (Stuttgart 1996). Umfassend über alle Aspekte jetzt auch: TRE, Bd. 36, 378 – 415.

[11] Kollmann (A. 10) 60.

[12] Vgl. H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1 (Stuttgart 1995) 130–146. Über jüdische Wundertäter vgl. J. D. Crossan, Der historische Jesus (München 1995) 198–237.

[13] E. u. M.-L. Keller, Der Streit um die Wunder (Gütersloh 1968).

[14] E. Drewermann, Das Markusevangelium, Bd. 1 (Olten [4]1990) 203–206.

[15] Neben der rationalistischen und der tiefenpsychologischen Interpretation existieren noch eine Menge anderer hermeneutischer Versuche, beispielsweise seitens der Feministinnen, der Sozialgeschichtler, der Existenzialisten und anderer: vgl. Kollmann (A. 10) 137–177.

[16] Das Problem der Er- und Anerkennung von Wundern befindet sich also nicht primär auf der naturwissenschaftlichen, sondern der theologischen Ebene: Woher wird der Glaube des Wunderzeugen geweckt? Woher weiß er, daß das Geschehen Erweis Gottes ist? Das Problem ist mit anderen Worten das der Analysis fidei: Wie geschieht Glaube?

Michael Rosenberger

Ein Du vom ersten Moment

Der Personstatus des Embryos als notwendige Zuschreibung

Die deutschsprachige Bioethikdebatte der letzten Jahre kristallisiert sich insbesondere in der Frage über den moralischen und rechtlichen Status von Embryonen. Als ihr aufmerksamer Beobachter könnte man leicht den Eindruck gewinnen, die Position der katholischen Moraltheologie sei ein monolithischer Block, und zwischen ihren einzelnen Vertretern bestünden bestenfalls hauchdünne Unterschiede. Noch dazu vollziehe diese Position den Schulterschluß mit der kirchlichen Hierarchie: zwischen wissenschaftlicher Theologie und Episkopat sei keinerlei Differenz zu konstatieren. Dieser Eindruck verstärkt sich womöglich weiter, wenn im Kontrast dazu die unübersichtliche Pluralität der Positionen protestantischer Fachvertreter und deren Distanz zu amtlichen Stellungnahmen ihrer eigenen Bischöfinnen und Bischöfe wahrgenommen wird[1].

Dem Insider allerdings zeigen sich schnell die feinen Risse im angeblichen Monolithen. Nicht wenige katholische Theologen verschiedenster Disziplinen – auch, aber keineswegs allein aus der Moraltheologie – zweifeln hinter vorgehaltener Hand sehr wohl am Festhalten des traditionellen Theorems, menschliches Leben stehe „von Anfang an", das heißt von der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle an, unter dem vollen ethischen und rechtlichen Schutz, den wir gemeinhin „Personen" zuweisen. Auch Philosophen an theologischen Fakultäten sympathisieren mit einem „abgestuften" Lebensschutzkonzept, das die ersten 14 Tage menschlichen Lebens zumindest für Embryonen *in vitro* mehr oder weniger explizit für die Forschung freigibt. Im vertraulichen Gespräch werden also sehr schnell Risse im scheinbar so einmütigen Bild der katholischen Position sichtbar.

Man könnte nun einfach auf die lange Tradition verweisen, die das Argument „Lebensschutz von Anfang an" genießt. Man könnte auf die notwendige innerkatholische Disziplin pochen, die im Bioethikdiskurs gefordert ist, damit die kirchliche Position weiterhin als klar und unverrückbar wahrgenommen werden und so überhaupt Wirksamkeit entfalten kann. Man könnte auch versuchen, die Zweifelnden als Minderheit zu markieren und damit ihre Zweifel vorab zu deren Prüfung entwerten. Doch erstens wäre fraglich, ob eine dieser Strategien wirklich nachhaltigen Erfolg hätte; und zweitens würde sie das möglicherweise berechtigte Potential der Argumente der Zweifelnden vor jeder Prüfung beiseitelegen und damit verspielen. Die durchaus nicht unbegründeten Argumente des Zweifels könnten ja

theoretisch auch zur Herausarbeitung einer differenzierteren und damit stärkeren Position herausfordern, ohne damit zwangsläufig vom bisherigen Standpunkt abzuweichen. Insofern möchte ich den umgekehrten Weg gehen und fragen, warum die bewährte katholische Position bei manchen Fachkollegen Zweifel hervorruft. Wenn die Gründe dafür erhoben sind, möchte ich Wege suchen, die klassische Argumentation zu ergänzen und ihre Schwachstellen zu beheben, ohne sie selber aufzugeben. Womöglich könnte dieser Weg über eine gesteigerte Zustimmung im „eigenen Lager" hinaus auch Vertreter anderer Konfession und Weltanschauung leichter überzeugen.

„Personwürde von Anfang an": Die klassische Position

Der klassische Ansatz katholischer Moraltheologie ist das Naturrecht. Es kann auf eine lange, noch weit vor den Ursprung des Christentums in die griechische Antike zurückreichende denkerische Tradition verweisen und ist schon von daher nicht mit einem Federstrich zu erledigen. In der gesamten Tradition modernen Menschenrechtsdenkens seit der Aufklärung erfolgte die Begründung der Personwürde im Horizont des Naturrechts[2]. Der Personbegriff ist dabei nicht als *be*schreibender (deskriptiver) Begriff zu verstehen, der zum Beispiel die Vernunftfähigkeit eines Menschen oder seine Mündigkeit aussagen möchte, sondern als *vor*schreibender (präskriptiver), das heißt ethischer Begriff, der jeden Menschen als bedingungslos zu achtendes Wesen benennt. Damit ist der Personbegriff „ein Gleichheitsbegriff"[3], und „Menschenrechtsdenken die heutige Gestalt naturrechtlichen Denkens"[4]. Alle Menschen sind Personen. Insofern liegt es voll und ganz in der Logik menschenrechtlicher Argumentation, den Schutz der Person am Anfang wie am Ende des Lebens bis an die äußersten nur denkbaren Grenzen auszudehnen.

In bezug auf den Schutz des ungeborenen Lebens – ob *in utero* oder *in vitro* – argumentiert der naturrechtliche Ansatz folgendermaßen[5]: Den vollständig miteinander verschmolzenen Keimzellen kommt erstens aktive *Potentialität* zu, aus eigenen Möglichkeiten zu einem lebensfähigen Menschen heranzureifen. Mit der Verschmelzung hat ein Prozeß begonnen, der als solcher (!) nur durch gezieltes Vorenthalten förderlicher Bedingungen vorzeitig beendet werden kann. Denn die befruchtete Eizelle trägt das Prinzip ihrer Selbstorganisation bereits in sich und bedarf nur noch der entsprechenden Rahmenbedingungen, um sich zu einem voll entwickelten Menschen zu entfalten. Zweitens ist mit der Kernverschmelzung unwiderruflich eine neue genetische Identität und *Individualität* definiert und damit ein einzigartiger Mensch konstituiert. Und drittens weist die damit einsetzende Embryonalentwicklung eine fundamentale *Kontinuität* auf. Sie stellt einen Prozeß dar, in dem keine aus sich heraus signifikante Zäsur benannt werden kann. Jeder Einschnitt, der für den vor ihm liegenden Zeitraum geringere Schutzwürdigkeit

postulieren würde als für den nach ihm liegenden, wäre willkürlich und ohne hinreichenden sachlichen Grund. Deshalb müssen wir die volle Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos von Anfang an anerkennen. Ihm steht im präskriptiven Sinn *Personstatus* zu, d. h. er ist Träger der grundlegenden moralischen Rechte und der unveräußerlichen Menschenwürde.

Wir haben es hier mit den drei Argumenten Potentialität, Individualität/Identität und Kontinuität zu tun. Da sie in der Regel als einander wechselseitig unterstützend betrachtet und nicht isoliert, sondern als Bündelargument angeführt werden, werden sie auch nach den Anfangsbuchstaben der Schlüsselbegriffe „PIK-Argumente" genannt. Von Bedeutung ist dabei, daß sie üblicherweise naturrechtlich gelesen werden. Die Argumentation folgt der natürlichen Entwicklungsrichtung vom Einzeller zum geborenen Menschen. Prospektiv wird dem Einzeller eine bereits in ihm angelegte Zukunft attestiert, die in ihm schon angestoßen ist und sich von da aus natürlicherweise entfaltet. Das entspricht der üblichen Betrachtungsweise einer biologischen Entwicklung. Wir „lesen" sie in der Richtung, in der sie sich tatsächlich ereignet: Von der Gegenwart in die Zukunft oder von der Vergangenheit in die Gegenwart. Das Problem der naturrechtlichen Leserichtung des PIK-Arguments ist allerdings, daß es so betrachtet vergleichsweise leicht angegriffen werden kann[6].

Eine Unmenge an Fragen sind in den letzten Jahren gestellt worden, die sich nicht so ohne weiteres beiseite legen lassen, zum Beispiel:

1. Hat ein Embryo in vitro wirklich dieselbe *Potentialität*, sich aus eigener Kraft zum Menschen zu entwickeln, wie der Embryo in utero? Ist sein Potential nicht vor der Einbringung in den Uterus unterbestimmt, um nicht zu sagen unbestimmt (immerhin kann er offenkundig auch zu einem Organoid oder Gewebe herangezüchtet werden)[7]? Ist es nicht weiterhin der Vorgang der Implantation, der ihm erst das Potential eröffnet, zu einem Menschen heranzuwachsen? Und ist der auf Aristoteles (Metaphysik 7, 1048b-1049a) zurückgehende Unterschied zwischen aktiver Potentialität der bereits verschmolzenen Keimzellen und passiver Potentialität der noch nicht verschmolzenen Ei- und Samenzellen nicht spitzfindig?
2. Ist beim Embryo schon vor dem 14. Tag seiner Entwicklung die *Individualität* gegeben, wo er sich doch noch zum Mehrling teilen kann? Angenommen, man würde dem Achtzeller eine Zelle entnehmen, wäre dann auf Grund der Totipotenz ein Zwilling entstanden? Und würde man nun die entnommene Zelle wieder dem Siebenzeller einfügen und den Ausgangszustand herstellen, hätte man dann einen Menschen vernichtet[8]?
3. Kann man wirklich von *Kontinuität* reden, wo ein Mediziner den in vitro gezeugten Embryo erst noch in die Gebärmutter einpflanzen muß? Ist nicht gerade die Implantation bzw. die Nidation des Embryos tatsächlich Hinweis auf eine Diskontinuität, die keinerlei Willkür ihrer Festlegung aufweist, sondern aus sich selbst heraus evident ist?

Zurecht stellt Stephan Ernst fest, die Diskussion dieser Fragen sei momentan der-

art festgefahren, daß ein Vorankommen auf diesem Weg nicht zu erwarten sei. Das liege nicht zuletzt daran, daß die Gegner des PIK-Arguments einen analytischen Zugang wählten, während für eine ethische Urteilsbegründung allein ein synthetischer, mithin hermeneutischer Zugang geeignet sei[9]. – Wohlgemerkt: Die öffentlich bekannten Gegner des PIK-Bündels sind nicht bzw. kaum in den Reihen katholischer (Moral-) Theologen zu suchen. Doch die Thesen, die sie vertreten, bleiben auch in theologischen Kreisen nicht ohne Widerhall. Das sollte klar machen, daß die Ablehnung oder Infragestellung der traditionellen naturrechtlichen Argumentation keineswegs pure Böswilligkeit oder Antikirchlichkeit bedeutet.

Die klassischen Argumente umgekehrt gelesen

Angesichts des dargestellten Dilemmas schlägt Ernst vor, zum Problem der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in seinen frühen Phasen einen hermeneutischen Zugang zu wählen. Für diesen zeigt er überzeugend, daß das Einnehmen der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters (die klassische Perspektive der Naturwissenschaften) nicht geeignet ist und deshalb die Teilnehmerperspektive eines selbst Betroffenen gewählt werden muß[10]. Wollen wir klären, wie weit menschliches Leben zu schützen ist, müssen wir uns vorstellen, wir selbst könnten das betroffene Individuum sein. Bei dieser Feststellung bleibt Ernst zunächst stehen, führt aber in einer nachfolgenden Veröffentlichung näher aus, wie er sich das denkt:

„Wenn es überhaupt ein reziprok-egalitäres Verhältnis der Freiheit zwischen Menschen geben soll, kann nicht einer der Partner aufgrund von Kriterien, die er in der Beobachterperspektive gewinnt, darüber entscheiden, ab wann er dem anderen in der Teilnehmerperspektive begegnen und ihn als unbedingt zu achtendes Gegenüber anerkennen will. Das wechselseitige Verhältnis der Freiheit kann nicht an einem beobachtenden Verhältnis sein Maß haben."[11]

Damit verläßt Ernst die naturrechtliche Argumentation *vollständig*. Er gibt sie zugunsten einer rein transzendentalpragmatischen Denkfigur auf, die in keiner Weise von (Natur-) Beobachtung abhängig ist. Zugegebenermaßen hat die Idee ein hohes Maß an Eleganz und übertrifft ohne Zweifel die von Ernst zurecht kritisierte bioethische Argumentation von Jürgen Habermas. Dennoch zweifle ich an ihrer Stimmigkeit. Denn woraus begründet sich für einen erwachsenen menschlichen Teilnehmer, daß die verschmolzenen Gameten in vitro ebenfalls als Teilnehmer betrachtet werden müssen? Läßt sich das jenseits einer Intuition ohne Rückgriff auf naturale Fakten überhaupt begründen? Woran erkennt, anders formuliert, ein Teilnehmer seine Mitteilnehmer? Hierzu braucht er doch ein empirisch überprüfbares Kriterium. Ernst jedenfalls klärt diese Fragen nicht.

Hinzu kommt, daß die Hermeneutik, die Ernst anmahnt, in der Regel zwei Pole besitzt, die einander wechselseitig erschließen und erklären. Am einen Pol liegt eine

Einsicht der Teilnehmerperspektive, am anderen jedoch ein Faktum der Beobachterperspektive. Indem Ernst den zweiten Pol namens „Natur" aber aufgibt, erklärt er das Freiheitssubjekt Mensch aus sich selbst und landet, so fürchte ich, ungewollt in einem selbstreferenziellen Zirkel: Die Freiheit definiert und erkennt sich selbst freiwillig als Freiheit. Insofern scheint mir der mehr erfolgversprechende Weg darin zu liegen, die Naturrechtstheorie nicht durch eine Vertragstheorie zu ersetzen, sondern zu ergänzen. Auf zwei Beinen steht es sich einfach besser.

Vertragstheoretische Normbegründungen haben eine ähnlich lange Tradition wie naturrechtliche. Sehr vereinfacht gehen sie davon aus, daß Ethik das Ergebnis der Übereinkunft vernünftiger Menschen untereinander ist, die ihre Interessenkonflikte regeln wollen, weil sie grundsätzlich erkannt haben, daß sie nur miteinander die Herausforderungen des Lebens meistern können. Vertragstheorien konkretisieren also ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis. Der Gerechtigkeitsvertrag, so ihre Annahme, wird von vernünftigen, mündigen Menschen derart geschlossen, daß sie die aus ihm resultierenden Rechte und Pflichten selbst dann tragen können, wenn sie sich in der denkbar schlechtesten Position befinden. So gesehen verstehen Vertragstheorien die Hauptaufgabe der Ethik als Absicherung gegen eventuelle Risiken. Solange jemand stark ist, braucht er im Grund genommen keine Ethik, denn er kann auch ohne diese sein Leben meistern. Nun weiß er aber nicht, wie lange er sich noch in der Position der Stärke befindet. Deshalb schließt er einen Vertrag, der ihn auch dann absichert, wenn er selber einmal zu den Schwächeren gehört. Den fiktionalen Vertrag schließen also letztlich die Starken, die voll Vertragsfähigen. Aber Sinn des Vertragsschlusses ist der Schutz der Schwachen, jener, die im Konflikt leicht mundtot gemacht werden können oder auf Grund ihrer eingeschränkten Fähigkeiten unmündig sind, das heißt eine Stimme brauchen, die ihre Anliegen zur Geltung bringt. Deswegen die Forderung des gewaltfreien Diskurses bei Habermas und das Postulat der Maximin-Regel[12] bei John Rawls.

Wie weit, so würde also die hier relevante vertragstheoretische Frage lauten, *müssen wir* (Teilnehmererperspektive) die Anfänge menschlichen Lebens notwendiger- und vernünftigerweise absichern, damit wir auch im ungünstigsten Fall noch ein erträgliches und akzeptables Auskommen hätten? Man sieht: Die Leserichtung des PIK-Arguments hat sich um 180 Grad gedreht. Während zuvor der Prozeß vom Embryo zum geborenen Menschen betrachtet wurde, fragen wir jetzt als erwachsene Menschen im Vollbesitz unserer geistigen Kräfte, wie weit der normative Schutz unseres Lebens auf die Anfänge desselben hin ausgedehnt werden muß. Zeitlich fragen wir also (fiktional) rückwärts, von der Gegenwart in die Vergangenheit bzw. von der (angenommenen) Zukunft in die Gegenwart. Während die naturrechtliche Leserichtung zumindest in der Gefahr steht, als analytisch und damit der Beobachterperspektive zugehörig mißverstanden zu werden, kann die vertragstheoretische Leserichtung gegen die physikalische Zeitachse gar nicht anders als der Teilnehmerperspektive zugehörig verstanden werden.

Wie weit müssen wir die Anfänge menschlichen Lebens notwendig absichern, damit wir auch im ungünstigsten Fall noch ein erträgliches und akzeptables Auskommen haben? Das wäre die vertragstheoretische Ausgangsfrage der umgedrehten PIK-Argumentation. Die fiktionalen Vertragspartner werden rasch erkennen, daß sie, um ihre Gegenwart abzusichern, auch die vorangehenden Stadien ihres Lebens sichern müssen, Stadien, in denen sie des Vernunftgebrauchs noch nicht oder nur sehr begrenzt mächtig waren. Und diese Vorstadien reichen nicht nur bis zur Geburt zurück, sondern bis zu dem Punkt, von dem jemand vernünftigerweise sagen würde: Da hat mein Leben begonnen – das war mein Lebensanfang! Wer aber könnte, wenn so gefragt wird, leugnen, daß er sich bereits in den verschmolzenen Keimzellen erkennt[13]? Wer würde sagen, er sei erst mit der Einnistung „entstanden", mit der Ausbildung des Gehirns oder gar erst mit der Geburt? Das wäre absurd, und vermutlich würde auch ein konsequenter Utilitarist wie Peter Singer, der die Vertragstheorien wie jeden vorgeburtlichen Schutz des Lebens ablehnt, eine solche Behauptung nicht aufstellen. Denn rückwärts gelesen erkennen wir sehr wohl, daß dem Einzeller, der wir einmal waren, schon die volle *Potentialität* zur Entwicklung unserer Persönlichkeit innewohnte. Rückwärts gelesen werden auch eineiige Zwillinge ihre *Identität* nicht erst in den getrennten Embryonen nach dem 14. Tag wahrnehmen, sondern diese schon in dem noch nicht geteilten Zellverband vor diesem Zeitpunkt festmachen. Und rückwärts gelesen werden Menschen, die in vitro gezeugt wurden, sehr wohl in den Zellen im Reagenzglas die Anfänge ihrer Existenz entdecken und eine *Kontinuität* von der Petrischale zum Uterus annehmen.

John Rawls betont bei seiner Beschreibung des Urzustands hinter dem Schleier des Nichtwissens, in welchem die Teilnehmenden ihre Gerechtigkeitsstrukturen vereinbaren müssen, daß die Kenntnis „allgemeiner Tatsachen" gegeben sein muß[14]. Zu solchen allgemeinen Tatsachen rechnet er alles, was keine „Namen" enthält, was also nicht auf ein Individuum oder eine Gruppe hin spezifiziert ist. Insbesondere rechnet er alle analytisch (d.h. aus der Beobachterperspektive) gewinnbaren Erkenntnisse zu den allgemeinen Tatsachen. So gelesen fungieren die PIK-Argumente in meinem Vorschlag wie die allgemeinen Tatsachen im Rawlsschen Urzustand. Wie diese sind sie der bleibende naturrechtliche Kern einer vertragstheoretischen Begründung. Die Beobachterperspektive wird damit, anders als im Vorschlag von Ernst, durch die Teilnehmerperspektive nicht vollständig abgelöst, sondern von dieser als unverzichtbares Element umfangen und eingebettet.

Mit der Umkehrung der Leserichtung lösen sich die meisten, wenn nicht alle Schwierigkeiten der PIK-Argumente auf. Insofern kann für die Frage nach dem Beginn der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens eine vertragstheoretische Betrachtung mehr leisten als eine ausschließlich naturrechtliche. Das wird noch klarer, wenn man den Vernunftbegriff mit Habermas als kommunikativen Begriff auffaßt: Wenn Vernunft ohnehin intersubjektiv angesetzt werden muß und nie dem einzel-

nen Individuum in sich zugesprochen werden kann, wenn sie als Attribut letztlich nur der Diskursgemeinschaft vernünftiger Wesen zukommt, dann kann man ein vernünftiges Wesen nur daran erkennen und darüber definieren, daß es an dieser Kommunikationsgemeinschaft teilzuhaben berechtigt ist. Tatsächliche Fähigkeiten eines Behinderten, Komatösen oder eben eines ungeborenen Kindes spielen dann nicht mehr die entscheidende Rolle. Denn Vernunft ist nicht dort, wo ein einzelnes vernünftiges Wesen denkt und überlegt, wie man dies individualistisch verengt in der Zeit der Aufklärung dachte (sowohl im Utilitarismus als auch bei Immanuel Kant[15]!), sondern nur dort, wo mehrere Individuen miteinander kommunizieren.

„Person" als Beziehungsbegriff

In der Öffnung des Naturrechts für vertragstheoretische Elemente ist allerdings eine Bedingung vorausgesetzt, der die katholische Tradition gewisse emotionale Hemmnisse entgegensetzt: Die klassische Argumentation geht faktisch davon aus, daß es sich beim ethischen (präskriptiven) Personbegriff, der sich aus den PIK-Argumenten ableitet, um eine metaphysisch begründete Realität handelt. Wir können dann das Personsein des Embryo nur *an*erkennen, es eignet diesem aber unabhängig von unserer Anerkennung. Eine vertragstheoretische Argumentation hingegen ist metaphysisch sparsamer. Sie geht von einer wechselseitigen *Zu*erkennung des Personstatus durch die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft aus[16]. Personstatus ergibt erst innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft Sinn, er ist außerhalb derselben nicht vorhanden. So schreibt Ludger Honnefelder: „Schon von seinem Ursprung im lateinischen Wort persona ... verweist der Terminus Person auf eine primäre Verwendung im Bereich von Zuschreibungen in Handlungskontexten." [17] Er versteht den Personstatus als Zuerkenntnis seitens der Menschengemeinschaft, nicht als Anerkenntnis eines vorgegebenen Faktums. Auch betont er, daß dies eine Frage des ethischen, nicht des metaphysischen Standpunkts sei: Sittlichkeit sei ohne eine Verknüpfung von Personsein und Menschsein nicht mehr als Solidarität begründbar, sondern nur noch als Fairneß, und diese Feststellung genüge zur Begründung der Notwendigkeit der Zuschreibung[18]. Denn auch wenn der Nexus Person – Mensch keine unbedingte Gültigkeit habe, sei er damit doch unabdingbar[19]. Hier argumentiert Honnefelder eindeutig vertragstheoretisch. Der Personbegriff kennzeichnet für ihn (anders als im Utilitarismus) keine vorfindbare Eigenschaft, aber auch (anders als im klassischen Naturrecht) keinen substanzontologischen Status, sondern (vertragstheoretisch) eine Beziehung.

Die Auffassung, daß der Personbegriff eine notwendige Zuschreibung und keine Anerkenntnis eines Faktums darstellt, findet in der katholischen Moraltheologie zunehmend Akzeptanz. Dennoch wittern manche Naturrechtler in dieser Option die Öffnung der Türen für Subjektivismus und Willkür: Wird der Personstatus auf

diese Weise nicht zur Verhandlungsmasse? Ist er nicht der Beliebigkeit der Vertragspartner unterworfen? Hier gilt es, das vertragstheoretische Argument wirklich äußerst genau zu lesen. Vertragstheorien zielen ja gerade darauf ab, durch die überlegte Definition eines fiktiven Urzustands normative *Un*beliebigkeiten zu bestimmen. Sie suchen nach dem nicht verhandelbaren, deontologischen Kern der Ethik, indem sie eine fiktionale Verhandlung in der „Urzeit" ansetzen, die unter genau festgelegten Rahmenbedingungen steht.

Der Verzicht auf ein breites metaphysisches Fundament, der zunächst als Nachteil und als schwächender Faktor angesehen werden mag, erweist sich gerade als die Stärke vertragstheoretischer Ethiken im pluralen Diskurs moderner Gesellschaften: Er macht die ethische Theorie anschlußfähig und sorgt für eine höhere Akzeptanz, ohne daß die Substanz des Arguments geschmälert würde. Diese Anschlußfähigkeit gilt ganz allgemein für die gesellschaftliche Diskussion, aber insbesondere auch für das Recht[20] und, nicht zu unterschätzen, für die evangelische Ethik, die stärker von biblischen Kategorien inspiriert ist und daher zu einem relationalen Personbegriff neigt[21].

Für die wechselseitige Stützung von Naturrecht und Vertragstheorie

Das Naturrecht hat von seinem Anbeginn bis heute zwei große, unüberholte Anliegen: Einerseits ruft es in Erinnerung, daß der Rückgriff auf das, was ist, für die Begründung unbeliebiger materialer Normen unverzichtbar ist. Ethische Normen lassen sich nicht ohne Rückbezug auf das Sosein der Wirklichkeit begründen: *„agere sequitur esse"*. Anderseits bietet das Naturrecht die Chance einer methodisch differenzierten Rückbindung des Sollens an das Sein – unter reflektierter Vermeidung eines platten Naturalismus.

Zugleich aber wohnen dem naturrechtlichen Denken zwei unabweisbare Gefahren inne: Einerseits besteht die Gefahr, die geschichtliche Bedingtheit naturrechtlicher Normen gewollt oder ungewollt zu verdecken. Auch durch den Rekurs auf die Natur lassen sich keine ewigen, unabänderlichen Normen finden. Denn die Natur läßt Spielräume offen, das Sein legt nicht zwingend fest, was gesollt ist. Da aber weder die Genese von Normen noch die ständige Veränderung der Natur im Naturbegriff selbst thematisiert wird, besteht die Gefahr, sie zu vergessen. Anderseits ist das klassische Naturrecht blind für die Freiheitsproblematik, die den Schlüssel zu allen Diskursen der modernen Gesellschaft darstellt. Das heißt nicht, daß es nicht möglich wäre, Natur als Freiheit eröffnende Dynamik aufzuzeigen. Ganz im Gegenteil liegt es auf der Hand, der Natur eine innere Tendenz auf wachsende Freiheit hin zuzuschreiben – für die Evolution insgesamt, deren bisher freiestes Geschöpf zweifellos der Mensch ist, aber auch für jedes einzelne Lebewesen, das in seinem Leben – analog verstanden – nach je größerer Freiheit strebt. Obgleich also das Na-

turrecht Freiheit nicht *per se* thematisiert, läßt es sich dennoch in eine vom Freiheitsgedanken geleitete moderne Ethik einbinden.

Dennoch schweben die beiden genannten Gefahren beständig über dem Naturrecht. Hier kann seine konsequente Anbindung an eine Vertragstheorie Abhilfe schaffen. Denn einerseits thematisieren Vertragstheorien ausdrücklich die Genese der Normen, ja sie wählen diese als kritische Instanz zur Prüfung von deren Geltung. Nur jene ethischen Normen können Geltung beanspruchen, die sich in einem fairen Diskurs aller Teilnehmenden als vernünftig herausgestellt haben. Andererseits ist der Ausgangspunkt der Vertragstheorien die Überzeugung vom autonomen, mündigen Menschen. Sie zielen auf die Emanzipation freier Subjekte, federn also die strukturellen Schwächen des Naturrechts ab, ohne dessen Substanz zu schmälern. Umgekehrt gilt dasselbe: Vertragstheorien laufen Gefahr, in konkreten normativen Konflikten zu wenig faßbar zu sein, keine materialen sittlichen Urteile zu ermöglichen. Ihr starker Akzent auf rein formalen Kriterien für die Richtigkeit von Normen kann leicht in die Höhen abstrakter Theorien ohne Bezug zur Wirklichkeit abheben. Hier kann ihnen das Naturrecht auf die Sprünge helfen und ihnen durch die Bereitstellung „allgemeiner Tatsachen" die nötige Erdung verleihen.

In der Geistesgeschichte wird man kaum einen Denker finden, der nicht naturrechtliche und vertragstheoretische Ansätze miteinander verbunden hätte. Oft eher intuitiv als methodisch reflektiert, greifen die beiden Argumentationsstränge ineinander wie zwei Teile eines Puzzles. Unbewußt dürfte das auch der Grund dafür sein, daß in der aktuellen Bioethik-Debatte gerade in katholischen Kreisen vermehrt auf die gattungsethischen Überlegungen von Habermas zurückgegriffen wird. Es wäre an der Zeit, aus einem weitgehend unreflexen Rückgriff auf verwandte Ansätze eine methodenbewußte Option für die wechselseitige Durchdringung von Naturrecht und Vertragstheorien zu schmieden. Im gesamtgesellschaftlichen Diskurs könnte das der katholischen Position „Lebensschutz von Anfang an" mehr Plausibilität verleihen. Und intern könnte der in Wahrheit gar nicht so monolithische Block ein wenig mehr zusammenwachsen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu M. Honecker, Divergenzen in der evangelischen Ethik beim Umgang mit Embryonen, in: ZME 48 (2002) 123–136.

[2] L. Honnefelder, Der Streit um die Person in der Ethik, in: PhJb 100 (1993) 246–265, 252.

[3] H. Hoffmann, Art. Person II. Rechtsphilosophisch, in: StL^7, Bd. 4, 336–339, 337.

[4] A. Hollerbach, Art. Naturrecht, in: LBE, Bd. 2, 738–742, 740.

[5] Vgl. dazu v.a.: E. Schockenhoff, Ethik des Lebens (Mainz 1993) 304–317; C. Breuer, Person von Anfang an? (Paderborn 1995); H. M. Baumgartner u.a., Menschenwürde u. Lebensschutz. Philosophische Aspekte, in: Beginn, Personalität u. Würde des Menschen, hg. v. G. Rager (Freiburg ^{2}1998) 161–242. Jüngst hat sich dazu sehr gründlich geäußert: A. Holderegger, Embryologische Fakten u. ihre Bedeutung für die Würde des Embryos. Bemerkungen zum Beginn menschlichen Lebens, in: FZPhTh 50 (2003) 424–437.

[6] Vgl. St. Ernst, Mensch oder Material?, in: Machbarkeit des Menschen?, hg. v. dems. (Münster 2002) 25–39, bes. 32–36.

[7] U. Körtner, Embryonenschutz u. medizinischer Fortschritt. Ethische Probleme der Reproduktionsmedizin, in: ZEE 46 (2002) 6–19, 10.

[8] So R. Merkel, in: Die Zeit, 25.1.2001, 38.

[9] Ernst (A. 6) 36.

[10] Ebd. 36–39.

[11] St. Ernst, Habermas u. die Biomedizin. Perspektiven für die theologische Ethik, in dieser Zs. 220 (2002) 611–623, 621; unter anderem Titel wortgleich abgedruckt: Wider die Verdinglichung des Menschen, in: Brückenschläge. Akademische Theologie u. Theologie der Akademien, hg. v. E. Garhammer u. W. Weiß (Würzburg 2001) 269–286.

[12] Die Maximin-Regel ist eine Regel der Wirtschaftsmathematik, um das relativ günstigste Ergebnis aller schlechtesten denkbaren Szenarien zu bestimmen, das sogenannte *maximum minimorum*.

[13] Das scheint mir auch der Ansatz von Hille Haker: „Insofern unser Selbstverständnis leiblich und in der Leiblichkeit geschichtlich ist, ist der Beginn menschlichen Lebens, der unserem Bewußtsein und unserer Erinnerung entzogen ist, ... eine Grenze, ... die für die Selbstkonstitution notwendig ist, die nicht außerhalb des Selbst liegt, sondern im Selbstkonzept, als Anfang ... verankert ist": H. Haker, Der perfekte Körper. Utopien der Biomedizin, in: Conc (D) 38 (2002) 115–123, 121.

[14] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1979) 160.

[15] Zwar gründet für Kant die Personwürde in der „Menschheit als vernünftiger Natur" (GMS AA IV 439) und kommt dem Menschen a priori zu, vorab zu irgendwelchen Bedingungen. Person und Natur, sittliches Subjektsein und Gattungszugehörigkeit bilden eine unauflösliche Einheit. Aber weder beweist Kant dieses Postulat, noch hellt er es hermeneutisch auf. Person und Natur sind zwei Elemente, die er im Rahmen des individualistischen Denkens der Aufklärung „nicht in einen zwingenden Zusammenhang bringen kann" und daher „in einer vom eigenen Ansatz nicht gedeckten Weise miteinander verbindet": Honnefelder (A. 2) 251.

[16] In diese Richtung geht auch der Versuch von Holderegger (A. 5).

[17] Honnefelder (A. 2) 247. Vgl. Körtner (A. 7) 10. Damit löst sich auch der Einwand Klaus Tanners, der den Rückgriff auf den Status des Embryos durch einen Rückgriff auf den *ordo amoris* ablösen möchte: K. Tanner, „... etwas an sich Unerforschbares". Die „Status des Embryos"-Argumentationen haben in der ethischen Urteilsbildung nur eine begrenzte Kraft, in: ZEE 46 (2002) 58–60, 60.

[18] Honnefelder (A. 2) 264 im Anschluß an Günter Patzig.

[19] Ebd. 253.

[20] Vgl. E.-W. Böckenförde, „Dasein um seiner selbst willen", in: Deutsches Ärzteblatt 100 (2003) A 1246–1249.

[21] Vgl. Körtner (A. 7). Wichtig ist hier allerdings, daß die Relationalität nicht auf die biologischen Eltern beschränkt wird. Es geht um die Beziehung des Embryos zur Menschheit als solcher!

Harald Schöndorf SJ

John Locke

Klassiker des empiristischen und liberalen Denkens

Wenn man fragt, welche philosophischen Grundströmungen unser heutiges gesellschaftliches und politisches Bewußtsein bestimmen, so stellt man fest, daß dies nicht etwa Philosophien des 20. Jahrhunderts sind, sondern Denkrichtungen, die schon auf das 17. und das 19. Jahrhundert zurückgehen, nämlich Liberalismus und Sozialismus. Auch die in der heutigen Philosophie und im heutigen Weltverständnis verbreitete Orientierung an der sinnlich wahrnehmbaren „Erfahrung" geht schon auf die frühe Neuzeit zurück. Zu den Philosophen, die dieses Denken maßgeblich geprägt haben, gehört der Engländer John Locke, der vor 300 Jahren, am 28. Oktober 1704, in Oates bei Harlow in der englischen Grafschaft Essex nordöstlich von London gestorben ist. Wie alle bedeutenden Philosophen des 17. Jahrhunderts war Locke nicht Universitätsprofessor für Philosophie, sondern ein Privatgelehrter und befaßte sich neben der Philosophie mit Naturwissenschaft, Medizin und Politik.

Leben und Werke

Locke wurde am 29. August des Jahres 1632 als Sohn eines Friedensrichters in Wrington (Somerset) bei Bristol geboren, im selben Jahr, in dem auch Benedictus de Spinoza und Samuel von Pufendorf das Licht der Welt erblickten. Seine Mutter entstammte wie der Vater der puritanischen Mittelschicht. Locke kam an die Westminster School in Belluton, wo er Latein, Griechisch, Hebräisch und Arabisch lernte. 1650 wurde er King's Scholar und konnte auf diese Weise 1652 an das Christ Church College in Oxford zum Studium gehen, wo er sich besonders der neu entstehenden Chemie und der Medizin widmete. Dies führte zum Kontakt mit dem bedeutenden Chemiker Robert Boyle. 1654 starb Lockes Mutter. Als das Königshaus der Stuarts 1660 zurückkehrte, begrüßte dies Locke und vertrat eine staatsautoritäre Position, die der von Thomas Hobbes ähnlich war. Nach dem Tod seines Vaters 1661 erbte er einiges Land und kleinere Häuser und hatte dadurch ein gewisses Einkommen. Er wurde Dozent für Griechisch und für Rhetorik. Zwischen November 1665 und Februar 1666 wirkte er als Sekretär einer diplomatischen Mission beim Kurfürsten von Brandenburg in Kleve.

Nach seiner Rückkehr nach Oxford lernte er Lord Ashley Cooper, den späteren

Earl of Shaftesbury kennen, der sein großer Förderer wurde und ihn mit Fragen der Politik, der Finanzen, der Ökonomie und der Kolonisierung vertraut machte. Ungefähr seit 1667 hatte er seine politische Auffassung verändert und vertrat nun die liberale Position von Shaftesbury. Dieser fiel in politische Ungnade und mußte eine zwölfmonatige Haft im Tower verbringen, wurde rehabilitiert, 1681 aber wieder gefangengenommen. 1675 bis 1679 ging Locke vor allem wegen seines Asthmas nach Frankreich. 1680 kehrte er über Oxford nach London zurück, war aber im Herbst 1680 wieder in Oxford, wo sich der Hof aufhielt und das Parlament tagte. Locke wurde dort der Konspiration verdächtigt und bespitzelt.

Da Shaftesbury in einen Umsturzplan verwickelt war, mußte er Ende 1682 ins niederländische Exil fliehen, wo er bald darauf starb. Auch Locke fühlte sich in England nicht mehr sicher und ging ein wenig später, nämlich Anfang 1683, gleichfalls in die Niederlande. Nach der Machtübernahme durch Wilhelm III. von Oranien im Jahr 1688 kehrte er aber 1689 wieder nach England zurück. In den 90er Jahren wurde er zu einem berühmten Autor, gründete einen Club in London und bezog Stellung zu aktuellen politischen Fragen. 1698 wurde ihm die Stellung eines Botschaftssekretärs in Paris angeboten, die er aber aus Gesundheitsgründen ablehnte. Wegen des Klimas mußte er oft London verlassen und hielt sich mehr und mehr im Haus von Francis Masham und dessen Frau, der Tochter des Cambridger Platonikers Ralph Cudworth, auf, wo er dann auch starb.

Lockes bekanntesten Werke sind der „Versuch über den menschlichen Verstand" (Essay Concerning Human Understanding), der im Dezember 1689 erschien, und der zweite seiner „Zwei Traktate über die Regierung" (Two Treatises of Government), die 1690 erschienen, obwohl sie schon einige Jahre früher verfaßt worden waren. Außerdem verfaßte Locke noch eine Reihe von weiteren Schriften, darunter solche über Finanz- und Wirtschaftsfragen, die „Gedanken über Erziehung" (Some Thoughts Concerning Education, 1693), eine religionsphilosophische Schrift über „Die Vernünftigkeit des Christentums" (The Reasonableness of Christianity, 1695) und mehrere Schriften über die Toleranz, von denen der „Brief über Toleranz" (Epistola de Tolerantia) von 1689 am bekanntesten ist, was nicht zuletzt insofern interessant ist, als Locke sich in früheren Schriften noch gegen die Toleranz ausgesprochen hatte.

Die Untersuchung des menschlichen Verstandes

In der Einleitung zum Ersten Buch seines aus vier Büchern bestehenden Essays über den menschlichen Verstand schreibt Locke, es sei sein Ziel, „Ursprung, Gewißheit und Umfang der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen"[1], eine Formulierung, die ganz offensichtlich Immanuel Kant beeinflußt hat, wenn er als Ziel seiner „Kritik der reinen Vernunft" angibt, die „Quellen und Grenzen"[2] oder „den

Umfang und die Grenzen“[3] unserer Vernunft zu bestimmen. In seiner „Logik“ faßte Kant dies folgendermaßen zusammen:

„Der Philosoph muß also bestimmen können 1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs allen Wissens und endlich 3) die Grenzen der Vernunft.“[4]

Kant interpretierte die Leistung des „berühmten *Locke*“ als eine „gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes“[5]. Man habe es „dem berühmten Locke zu verdanken, daß er“ den Weg eröffnete, „um von den einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen“, sagt Kant an anderer Stelle[6]. Allerdings hat Locke nur Begriffe aus der Erfahrung hergeleitet, statt die Geltung erfahrungsunabhängiger Grundbegriffe nachzuweisen. Und schon gar nicht einverstanden ist Kant damit, daß Locke „behauptet, man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ... ebenso evident beweisen, als irgendeinen mathematischen Lehrsatz“[7].

Als Entstehungsgeschichte seines Buchs nennt Locke ein Gespräch mit Freunden, bei dem man an einen toten Punkt gelangte. Da sei ihm die Idee gekommen, „daß wir einen falschen Weg eingeschlagen hätten und vor Beginn solcher Untersuchungen notwendig unsere eigenen geistigen Anlagen prüfen und zusehen müßten, mit welchen *Objekten* sich zu befassen unser Verstand tauglich sei“[8]. Darum möchte Locke „den Ursprung jener *Ideen*, Begriffe – oder wie Du sie sonst zu nennen beliebst – untersuchen, die der Mensch in seinem Geist wahrnimmt“[9], um so zu zeigen, „was für eine Erkenntnis der Geist durch diese Ideen gewinnt, sowie Gewißheit, Augenscheinlichkeit und Umfang dieser Erkenntnis darzulegen“[10]. Und schließlich will Locke nach eigenem Bekunden „Natur und Grundlagen von *Glauben* und *Meinung* ein wenig untersuchen“, was die Gelegenheit bietet, „die Gründe und Abstufungen der *Zustimmung* zu prüfen“[11]. Ausgangspunkt seiner Untersuchungen ist für Locke die „Idee“, worunter er „das *Objekt* des Verstandes“ versteht, d.h. alles, „was immer man unter *Phantasma, Begriff, Vorstellung*, oder *was immer es sei, das den denkenden Geist beschäftigen kann*, versteht“[12]. Locke schließt sich der allgemeinen Tendenz der frühneuzeitlichen Philosophie an, die Erkenntnis von ihren atomaren Bestandteilen her zu rekonstruieren. Analog dazu wird er auch in seiner politischen Philosophie – wiederum im Einklang mit der Grundlinie der gesamten frühneuzeitlichen Staatsphilosophie – den Staat im Ausgang von den reinen Individuen her aufbauen.

Das die Analyse leitende Baukastenprinzip, alles aus seinen kleinsten Elementen aufzubauen, führt Locke dazu, mit den „einfachen Ideen“ zu beginnen, worunter er die Ideen einfachster Qualitäten und Quantitäten versteht. Dabei gerät freilich leicht aus dem Blick, daß wir von Anfang an konkrete Objekte erkennen, an denen wir bestimmte Eigenschaften feststellen. Da sich die Erkenntnis der Objekte als solche aber keinem bestimmten Wahrnehmungssinn zuschreiben läßt, wird sie von den „Empiristen“ (und zu diesen ist in diesem Sinn dann später auch Immanuel Kant zu

rechnen) zunächst einmal einfach ausgeblendet zugunsten derjenigen Sinneseindrücke oder Sinnesdaten, wie man später oft sagte, deren Erfassung man dem Gesicht, dem Gehör usw. zuschreiben kann.

Erfahrung statt angeborener Prinzipien

Lockes Erstes Buch des Versuchs über den menschlichen Verstand ist eine einzige Polemik gegen angeborene Prinzipien. Was ist damit gemeint? In der großen philosophischen Tradition gibt es zwei Linien zur Erklärung der erstaunlichen Tatsache, daß wir Menschen, wie unsere Sprache zeigt, Begriffe formen, die nicht nur ein einziges Objekt betreffen, sondern auf eine ganze Klasse von Objekten anwendbar sind, und aus denen sich zudem Behauptungen mit allgemeiner und überzeitlicher Geltung formen lassen. Platon entwickelte zur Erklärung dieses Phänomens seine Ideenlehre: Den verschiedenen individuellen Gegenständen unserer Welt liegen Ideen zugrunde, und deren Erfassung erlaubt es uns, Aussagen zu machen, die über die ständige Wandelbarkeit unserer sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit hinausgehen und Erkenntnisse mit bleibender Gültigkeit haben. Aristoteles kritisierte diese platonische Ideenlehre und sprach davon, daß sich das Allgemeine in den Dingen selbst befindet. Es ist die Form der Objekte, die der Geist als solche zu erfassen vermag, was es ihm ermöglicht, Erkenntnis von allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu haben und Wissenschaft zu treiben. Die „Herauslösung" der Form aus den konkreten Gegenständen wurde Abstraktion genannt.

Da die Neuzeit alle Gegenstände der Welt als rein materielle Objekte versteht, die aufgrund bestimmter physikalischer Gesetze auf unsere Sinnesorgane einwirken, kann sie mit der aristotelischen Abstraktionslehre nichts mehr anfangen. Darum wird auf die platonische Tradition zurückgegriffen. Augustinus hatte die platonischen Ideen als Gedanken im Geist Gottes interpretiert. Gott gibt uns an diesen seinen Gedanken Anteil und ermöglicht uns auf diese Weise die geistige Erkenntnis. Diesen Gedanken griff René Descartes wieder auf und sprach davon, daß die fundamentalsten Gedanken und Prinzipien unserer Erkenntnis unserem Geist an- oder eingeboren seien.

Locke widersetzt sich dieser Lehre mit aller Vehemenz. Seine Argumente sind freilich nicht sehr überzeugend. Locke stellt diese Lehre nämlich so dar, als ob ihre Vertreter der Meinung gewesen seien, man müsse sich immer und schon als kleines Kind ausdrücklich der fundamentalen Prinzipien der Logik und der Erkenntnis bewußt sein. Dies ist natürlich absurd und wurde von keinem bedeutenden Philosophen der damaligen Zeit vertreten. Gemeint war vielmehr, daß unser Denken und Erkennen sich nach bestimmten angeborenen Prinzipien richtet, deren wir uns durch Reflexion auch bewußt werden können. Aber auch gegen diese These wendet sich Locke. Sein Hauptargument ist die Tatsache, daß es selbst über grundle-

gende Prinzipien der Erkenntnis und der Moral unterschiedliche Meinungen unter den Menschen gibt. Dies ist zwar richtig, aber die Tatsache, daß wir miteinander diskutieren, hätte überhaupt keinen Sinn, wenn wir nicht davon ausgingen, daß es Grundregeln der Logik und der Erkenntnis gibt, die überhaupt erst eine sinnvolle Argumentation ermöglichen. Es läßt sich wohl auch kaum bezweifeln, daß unser Erkenntnisvermögen von vornherein nach bestimmten Prinzipien vorgehen muß, sofern wir überhaupt richtig denken und somit zu zutreffenden Erkenntnissen gelangen wollen.

So stellt sich dem kritischen Leser des Ersten Buches die Frage, worin denn das treibende Motiv hinter Lockes massiver Kritik an angeborenen Prinzipien zu suchen ist. Dieses Motiv erfahren wir gegen Ende der betreffenden Abhandlung. Locke ist nämlich der Meinung, daß die Vertreter der Lehre von den angeborenen Prinzipien erreichen wollten, daß „Prinzipien nicht in Zweifel gezogen werden dürften“ [13]. Damit konnten sie ihre Anhänger an sich binden und zur unkritischen Gefolgschaft verleiten. Dem möchte Locke mit seiner Lehre ein für allemal einen Riegel vorschieben. Wenn es keine angeborenen Prinzipien gibt, so meint Locke, dann gibt es keine Prinzipien, die der kritischen Untersuchung enthoben werden können, dann unterliegt alles und jedes dem kritischen Urteil des aufgeklärten Verstandes. In bezug auf das Christentum will Locke damit keineswegs einer Reduzierung des Glaubens auf eine bloße Vernunftreligion das Wort reden, die jegliche Offenbarung ablehnt, sondern es geht ihm auf diesem Gebiet darum, jeder schwärmerischen Berufung auf Privatoffenbarungen Einhalt zu gebieten und darauf zu verweisen, daß der Glauben an die Offenbarung seinerseits vernünftig begründet sein muß. Man könnte Locke in diesem Sinn als einen gemäßigten Aufklärer bezeichnen.

Der Geist ist für Locke ein unbeschriebenes Blatt (white paper). Dies ist Lockes Version der berühmten „tabula rasa“, als die der menschliche Geist seit Aristoteles gerne bezeichnet wird. Alles Material empfängt der Geist aus der Erfahrung (experience). Es fragt sich nun freilich, was Locke genauerhin unter Erfahrung versteht. Sie ist keineswegs auf das beschränkt, was in der philosophischen Tradition gemeinhin unter Erfahrung verstanden wird, nämlich die sinnliche Wahrnehmung. In dieser sinnlichen Wahrnehmung besteht die äußere Erfahrung, aber Locke kennt daneben auch noch eine innere Erfahrung, unsere Selbstwahrnehmung, die er bezeichnenderweise Reflexion (reflection) nennt. Damit meint er die inneren Operationen unseres Geistes, die wir wahrnehmen, aber auch die durch solche Operationen entstehenden inneren Zustände. Indem Locke so keine Unterscheidung zwischen den von uns nur rezeptiv erlebten inneren Zuständen und unserer inneren Aktivität vornimmt, kann er gleichsam durch die Hintertür auch unser eigenes geistiges Tun unter dem Oberbegriff „Erfahrung“ unterbringen. Der philosophischen Klarheit wäre es freilich förderlicher gewesen, wenn Locke zwischen innerem Tun und innerer Wahrnehmung unterschieden hätte.

Primäre und sekundäre Qualitäten, nominale Wesenheiten

Durch Locke wird die terminologische Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten, die vermutlich von dem Chemiker Robert Boyle stammt, in der Philosophie heimisch. Schon Descartes war der Meinung, daß die eigentlichen Sinnesqualitäten, also dasjenige, was man sehen, hören, riechen, schmecken oder tasten kann, subjektiv in uns vorhandene Bewußtseinszustände sind. Zu den Eigenschaften, die den Dingen wirklich zukommen, rechnete er nur alle quantitativen Eigenschaften, also Länge, Breite, Höhe, Gestalt, Ruhe und Bewegung. Locke übernimmt diese Theorie, erweitert sie aber um einen wichtigen Punkt. Nach seiner Auffassung stellt nämlich auch die Erfüllung des Raumes, die er Solidität oder Widerständigkeit nennt, eine Eigenschaft dar, die den Dingen selbst zukommt. Diese Ansicht ermöglicht es ihm, zwischen einem leeren und einem von Materie erfüllten Raum zu unterscheiden, während Descartes die These vertreten hatte, einen leeren Raum gebe es nicht. Diejenige Eigenschaften, die den Objekten selbst zukommen, nennt Locke nun primäre Qualitäten, während jene, die lediglich Eindrücke in unserem Bewußtsein sind, die durch bestimmte Kräfte in den Dingen selbst in unseren Sinnesorganen hervorgerufen werden, als sekundäre Qualitäten bezeichnet werden.

Diese Lehre von den primären und sekundären Eigenschaften wird bei Locke freilich nicht aus der Analyse unseres Erkenntnisvermögens hergeleitet, sondern stammt in Wahrheit aus der Naturwissenschaft. Locke hat also an diesem Punkt seine Perspektive geändert und sich nicht auf eine Analyse unseres Erkenntnisvermögens beschränkt. Dies gilt auch für einen anderen Punkt von Lockes Theorie. Er ist nämlich der Meinung, daß wir nicht imstande sind, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Lediglich in bezug auf ganz einfache sinnliche Daten, also auf die primären Qualitäten, ist unser Erkenntnisvermögen zuverlässig und vermittelt uns eine Kenntnis der Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist. Die wahre Natur eines Objektes kann aber nach Locke die menschliche Wissenschaft grundsätzlich nicht herausbekommen. Wir haben keine Kenntnis von der wahren Natur einer Substanz, wir kennen nur „nominale Wesenheiten", d.h. wir teilen die Dinge lediglich aufgrund bestimmter äußerlicher Merkmale in bestimmte Klassen ein. Für Locke haben die Erkenntnisse der Naturwissenschaft nur hypothetischen Charakter. Er akzeptiert sie, aber einen absolut zwingenden Beweis für die Richtigkeit einer bestimmten Erkenntnis gibt es auf dem Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren für Locke nicht.

Die Person als Subjekt der moralischen Verantwortung

Seit einiger Zeit wird Lockes Theorie von der Person eifrig diskutiert. Locke macht nämlich einen Unterschied zwischen dem Menschen und der Person. Während für ihn die Identität des Menschen mit seinem Leib zusammenhängt, kann dies von der

Person nicht gesagt werden. Unter einer Person versteht Locke ein vernünftiges und verantwortliches Wesen. Die von Locke gestellte Frage nach der Identität der Person über die Zeit hinweg ist also die Frage, wofür ich verantwortlich bin. Dabei denkt Locke nicht nur an die juristische Verantwortung vor Gericht, sondern als gläubiger Christ stellt sich für ihn die Frage, worin die Identität des Menschen über den Tod hinaus begründet ist. Zur Beantwortung dieser Frage könnte Locke auf die klassische Antwort zurückgreifen, daß die Identität der Person in der Seele begründet liegt. Er tut dies nicht, weil er sich nicht imstande sieht, die Möglichkeit einer Seelenwanderung auszuschließen. Darum sucht er eine andere Lösung.

Die Identität einer Person hängt seiner Meinung nach am Bewußtsein. Denn das „*Ich* ist das bewußt denkende Wesen, gleichviel aus welcher Substanz es besteht“ [14]. Locke will und kann nicht auf die Substanz rekurrieren, da dieser Begriff für ihn nicht klar genug ist. Aus Lockes These folgt, daß die Identität der Person so weit reicht, als sich jemand zu erinnern vermag. Diese Antwort befriedigt deshalb nicht, weil sie zu widersinnigen Konsequenzen führt. Meine Verantwortung für meine Taten hinge nach dieser Theorie davon ab, ob ich mich an etwas heute noch erinnere oder nicht mehr. Denn an manche unserer Handlungen erinnern wir uns eine bestimmte Zeit lang, aber dann geraten sie nach und nach in Vergessenheit. Locke bezeichnet die Person als einen juristischen Begriff, ist sich aber dennoch darüber im klaren, daß wir Menschen auch für Taten bestrafen, die sie nicht bei vollem Bewußtsein begehen, wie etwa bei Trunkenheit. Dies liege aber einfach an der Unvollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit. Lockes These besitzt eigentlich nur für das göttliche Gericht Geltung. Denn Gottes „Urteil wird dadurch gerechtfertigt werden, daß sich alle Personen dessen bewußt sein werden, daß *sie selbst* – gleichviel in welchen Körpern sie erscheinen oder mit welchen Substanzen dieses Bewußtsein verknüpft ist – eben diejenigen sind, die bestimmte Handlungen begangen haben und dafür bestimmte Strafen verdienen“ [15].

Sprache, Wahrheit, Gewißheit

Locke macht sich auch Gedanken über Sinn und Zweck der menschlichen Sprache: Die Sprache ist das hauptsächliche Werkzeug und gemeinsame Band für die menschliche Gesellschaft. Darum besitzt der Mensch nicht nur Organe, die zur sprachlichen Artikulation fähig sind, sondern auch die Fähigkeit, die durch diese Organe gebildeten Laute als Zeichen für innere Ideen zu verwenden. Zunächst einmal brauchen wir die Sprache, um uns unsere eigenen Gedanken einprägen zu können und unser Gedächtnis zu unterstützen; sodann benötigen wir sie natürlich für die Mitteilung unserer Gedanken an andere. Aufgrund sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten benennen wir die verschiedenen Dinge; ihr wahres inneres Wesen bleibt uns hingegen unbekannt. Die Zusammenfügung verschiedener einzelner Ideen zu

einem gemischten Komplex geschieht je nach den Sitten der verschiedenen Länder auf unterschiedliche Weise, was sich daran zeigt, daß es nicht in jeder Sprache ein Wort für denselben komplexen Sachverhalt gibt. Ohne solche verbale Bezeichnungen könnten wir uns gar keine festen derartigen Gedankenverbindungen bilden: Wir brauchen einen Namen dafür, der gewissermaßen der Knoten ist, der den komplexen Begriff zusammenhält. Locke verweist mit Recht auf die Wichtigkeit der Sprache für die Begriffsbildung, besonders ihre Funktion, gleichsam als zusammenfassende Abkürzung ganzer Gedankenkomplexe zu dienen.

Ausführliche Erörterungen widmet Locke der Frage der Abstufungen der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit unserer Meinungen und Erkenntnisse. Damit hat Locke ein Thema angesprochen, das die angelsächsische Philosophie bis heute durchzieht. Eines der bekanntesten Werke, dessen Titel vermutlich auch von Locke beeinflußt ist, ist John Henry Newmans „Essay in Aid of a Grammar of Assent" (Entwurf einer Zustimmungslehre, 1870). Locke folgt Descartes' Spuren. Denn er spricht von einem dreifachen Wissen um Existenz. Zunächst einmal ist uns unsere eigene Existenz evident. Dies erinnert an die fundamentale Gewißheit der eigenen Existenz, die für Descartes in seiner zweiten Meditation die Antwort auf den universalen Zweifel darstellt. Als zweites folgt die Existenz Gottes, die nach Lockes Auffassung von unserer Endlichkeit her bewiesen werden kann. Auch dies ist ein Nachhall der Auffassung Descartes', der nach dem Nachweis der Existenz des Ich zum Beweis der Existenz Gottes übergeht. Die Existenz aller anderen Dinge ist uns nur durch unsere sinnliche Wahrnehmung erfaßbar. Diese ist weniger gewiß als die intuitive Erkenntnis des eigenen Ich und der Beweis der Existenz Gottes, aber es handelt sich dennoch um echtes Wissen.

Liberale Staatstheorie

In seiner politischen Philosophie gilt Locke als einer der Väter der liberalen Staatsauffassung. Er verfaßte „Zwei Traktate über die Regierung", von denen der erste für uns heute uninteressant ist, da er nichts anderes als eine Gegenschrift gegen die Auffassungen des heute vergessenen Autors Robert Filmer ist, der die Erbmonarchie verfocht, die er aus der Bibel von Adam herleiten wollte. Im Zweiten Traktat entwickelt Locke seine eigene Staatsauffassung. Dabei finden sich auch noch Seitenhiebe auf Filmers Theorie, vor allem da, wo Locke mit allem Nachdruck die elterliche Gewalt von der politischen Gewalt unterscheidet. Aber im Hintergrund des Zweiten Traktats steht noch ein weiterer Autor, auch wenn er kein einziges Mal genannt wird, nämlich Thomas Hobbes. Für die politische Theorie von Hobbes hat die Sicherheit des Überlebens den Vorrang vor allem anderen. Hobbes sucht nach einer Staatskonzeption, die den Bürgerkrieg überwindet, und seiner Meinung nach ist dies nur dann gewährleistet, wenn alle Staatsmacht in einer einzigen Hand verei-

nigt ist. Der Naturzustand ist für Hobbes mit dem Kriegszustand gleichzusetzen, und der Mensch erlangt seine Rechte erst in einem geordneten Staatswesen.

Für Locke hat sich die Sichtweise gewandelt. Zwar geht auch er von einem Naturzustand aus, in dem die Individuen ohne staatliche Regelung nebeneinander herleben. Er meint sogar, bei den Ureinwohnern in Amerika oder an manchen anderen Orten seien solche Verhältnisse tatsächlich noch anzutreffen. Aber der Naturzustand ist nicht wie bei Hobbes der Kampf aller gegen alle, bei dem nur das Recht des Stärkeren zählt. Sondern schon im Naturzustand kommen dem Menschen unveräußerliche Rechte zu: das Recht auf sein Leben, seine Freiheit und seinen Besitz. Diese Dreiheit, die für Locke immer zusammengehört, ist dem Menschen durch das Naturrecht gegeben und nicht erst durch den Staat. Nun muß freilich auch Locke eine Begründung dafür finden, warum die Menschen den Naturzustand aufgeben und sich zu einem Staatswesen zusammenschließen. Dies nähert ihn wieder dem Denken von Thomas Hobbes an. Denn wenn auch der Naturzustand an sich nicht lebensbedrohend sein muß, so ist doch die Gefahr groß, daß er in den Kriegszustand umkippt, da es in Streitigkeiten keine neutrale Autorität gibt. Darum bedarf der Schutz von Leben, Freiheit und Besitz auf lange Sicht der Macht und Ordnung des Staates, zu dem sich die Individuen durch einen gegenseitigen Vertrag zusammenschließen.

Begründung des Eigentums

Daß der Mensch von Natur aus ein Recht auf Besitz hat, muß natürlich begründet werden, denn es gibt verschiedene andere Positionen. Zum einen gibt es eine alte Tradition, nach der alles ursprünglich Gemeineigentum ist; zum anderen hat beispielsweise Hobbes die Auffassung vertreten, daß Eigentum erst durch die Regelung des Staates zustandekommt. Locke geht in Übereinstimmung mit der klassischen biblischen und christlichen Tradition davon aus, daß der Schöpfer die Früchte und Tiere der Erde zunächst allen Menschen gemeinsam gegeben hat. Aber der Gebrauch dessen, was Gott den Menschen gegeben hat, ist dem einzelnen nur möglich, wenn er es in seinen Besitz bringt. Zunächst einmal hat „jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person. Über seine Person hat niemand ein Recht als nur er allein." Damit ist mit anderen Worten schon die Zusammengehörigkeit von Leben und Freiheit ausgesagt. Nun geht Locke einen Schritt weiter und folgert:

„Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände, so können wir sagen, sind im eigentlichen Sinne sein. Was immer er also jenem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen und in dem sie es belassen hat, hat er mit seiner Arbeit gemischt und hat ihm etwas hinzugefügt, was sein eigen ist – es folglich zu seinem Eigentum gemacht." Er hat „ihm durch seine Arbeit etwas hinzugefügt, was das gemeinsame Recht der anderen Menschen ausschließt". Diese Arbeit ist nämlich „das unbestreitbare Eigentum des Arbeitenden, und niemand außer ihm selbst kann ein Recht haben auf irgend etwas, was einmal mit seiner Arbeit verbunden ist" [16].

Dem fügt Locke allerdings eine soziale Klausel hinzu: Dies gilt zumindest da, „wo für die anderen bei gleicher Qualität noch genug davon in gleicher Güte vorhanden ist“ [17].

Auch wenn für Locke Leben, Freiheit und Besitz zusammengehören, gründet für ihn das Eigentumsrecht nicht einfach in der bloßen Besitzergreifung einer Sache. Vielmehr vertritt Locke die These, daß Eigentum legitimerweise nur durch Arbeit erworben werden kann. Allerdings wird diese Arbeit sehr weit gefaßt: Sie kann allein im Pflücken, Auflesen und Ernten bestehen. Locke begründet seine Arbeitswertlehre damit, daß der Boden für sich allein so gut wie keinen Wert habe. Erst durch seine Bearbeitung und Bebauung erhalte er einen Wert. Zunächst einmal geht Locke von einer Subsistenzwirtschaft aus. In einer solchen Wirtschaftsordnung ist jeder nur dazu berechtigt, sich das anzueignen, was er auch verbrauchen kann, bevor es verdirbt. Auf diese Weise wird jede größere Ungleichheit durch Anhäufung von Werten vermieden.

Dies ändert sich erst in dem Augenblick, in dem die Menschen damit beginnen, wertbeständige Edelmetalle anzuhäufen, also mit dem Aufkommen der auf Geld basierenden Tauschwirtschaft. Da solche Metalle nicht verderben, wird nun die Akkumulation von Besitz möglich. Locke stellt dies einfach fest, ohne sich dazu zu äußern, wie diese Entwicklung zu beurteilen ist. Was die Landnahme angeht, so gilt die Theorie von der freien Besitznahme dessen, was ich auch bearbeiten kann und tatsächlich bearbeite, nur so lange, als es noch kein Staatswesen gibt. Denn ganz generell gilt: Wo einmal ein Staat gegründet ist, ist die Verteilung des Besitzes an die staatlichen Regeln gebunden. Wer darum die Erbschaft von seinen Eltern übernimmt, unterwirft sich damit automatisch auch der Gesetzgebung des betreffenden Staates. Wer aus dem Staatsverband ausscheiden und auswandern will, kann dies tun, muß dann aber seinen Besitz aufgeben. Da der Mensch von Natur aus ein Eigentumsrecht hat, darf ihm der Staat sein Eigentum nicht wegnehmen. Aus diesem Grund ist die Besteuerung nur dann und insoweit erlaubt, als ihr ein von der Legislative beschlossenes Gesetz zugrunde liegt. Das klassische Recht des Parlaments, über das Budget und die Steuern zu beschließen, ist bei Locke also im letzten naturrechtlich grundgelegt. Nur der Souverän selbst in Gestalt der von ihm delegierten gesetzgebenden Gewalt kann in das Eigentumsrecht der Bürger eingreifen.

Gewaltenteilung und Widerstandsrecht

Eine größere Gefahr als in der Anarchie sieht Locke aber in der Tyrannei. Darum ist er ein entschiedener Gegner der Hobbesschen Theorie, die alle Macht einem einzigen quasi allmächtigen Souverän überträgt. Locke verficht die Gewaltenteilung. Allerdings vertritt er noch nicht das Modell der drei voneinander getrennten Gewalten, das uns seit Charles de Montesquieu vertraut ist, sondern worauf es ihm an-

kommt, ist, daß es eine eigenständige Instanz der Gesetzgebung gibt, die nicht mit der Regierung identisch ist. Zwar gesteht Locke dem Fürsten zu, daß er auch eines der Mitglieder der Legislative sein kann, aber die Legislative hat ihren Ursprung im wahren Souverän, dem Volk, und dieses delegiert sie an das Parlament. Damit hält Locke die Unparteilichkeit und Allgemeinheit der Gesetze für gewährleistet und der Willkür der Regierenden entzogen, deren Aufgabe nun darin besteht, diese Gesetze in die Praxis umzusetzen. Die Unabhängigkeit der Rechtsprechung wird von Locke noch nicht thematisiert. Er hält es für ausreichend, daß die Richter von der Legislative eingesetzt werden.

Locke hat die damaligen Verhältnisse in England vor Augen. Die Gesetzgebung erstreckt sich noch nicht auf alle möglichen Details, sondern ist wirklich auf die Gesetze im klassischen Sinn des Wortes beschränkt, d.h. auf Regelungen, die universalen Charakter besitzen und für alle gleichermaßen gelten. Darum genügt es, wenn das Parlament nur von Zeit zu Zeit zusammentritt, so wie dies heute noch bei der Vollversammlung der Vereinten Nationen der Fall ist. Mit solchen Gesetzen können aber nicht alle Fälle geregelt werden, mit denen es die Regierung konkret das Jahr über zu tun hat. Aus diesem Grund kennt Locke einen Ermessensspielraum für die Exekutive, den er die Prärogative nennt, und der es der Regierung erlaubt, im Einzelfall auch einmal gegen den Wortlaut des Gesetzes zu handeln, wenn dies im Sinn des Staatszwecks geschieht.

Ein wichtiger Punkt in der Staatslehre Lockes ist das Widerstandsrecht. Anders als bei Hobbes oder später bei Kant hat das Volk das Recht, der Legislative und der Exekutive ihre Befugnisse zu entziehen, wenn diese mißbräuchlich verwendet werden und auf keinem anderen Weg Abhilfe möglich ist. Denn es gilt:

„Wer immer Gewalt ohne Recht gebraucht – wie es jeder in der Gesellschaft tut, wenn er sie ohne das Gesetz gebraucht –, versetzt sich denjenigen gegenüber, gegen die er sie gebraucht, in den Kriegszustand. In diesem Zustand aber sind alle früheren Verpflichtungen gelöst, alle anderen Rechte haben ein Ende, und jeder hat das Recht, sich selbst zu verteidigen und dem Angreifenden Widerstand zu leisten.“ [18]

Wenn der Fürst oder die Regierung in einem solchen Fall die Entscheidung des Volkes ablehnt, „dann bleibt nur übrig, den Himmel anzurufen“ [19]. Denen, die befürchten, man könne ein Widerstandsrecht bei jeder Kleinigkeit in Anspruch nehmen, hält Locke entgegen, daß das Recht auf Widerstand nicht für rein individuelle Fälle gelte, und daß aufgrund der relativen Trägheit des Volkes nicht mit einem voreiligen und überstürzten Widerstand zu rechnen sei.

Würdigung

Lockes Denken ist weniger konsequent als das mancher seiner Vorgänger und Nachfolger. Thomas Hobbes, der vor Locke lebte, war sowohl in seiner theoreti-

schen als auch in seiner politischen Philosophie radikaler; dasselbe gilt für die theoretische Philosophie von George Berkeley und David Hume, die nach Locke lebten. Aber die Konsequenz des Denkens der genannten Philosophen wird damit erkauft, daß sie zu extremen und daher wenig plausiblen Resultaten gelangten. Locke hingegen kann man als einen gemäßigten Denker bezeichnen. Auch wenn er nicht zu den Philosophen gehört, die sich ausdrücklich auf den „common sense" berufen haben, wie zum Beispiel Thomas Reid, so darf man doch auch sein Denken als dem common sense verpflichtet bezeichnen. Darum hat Locke als Anreger für andere gewirkt: George Berkeley und David Hume, die den Empirismus radikalisiert haben, wurden bereits genannt. Wichtiger noch ist aber sicherlich Immanuel Kant, den mit Locke das Bemühen verbindet, das menschliche Erkenntnisvermögen einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. Und in der Staatsphilosophie dürfte Lockes bedeutendste Wirkung darin bestehen, daß man ihn als einen der führenden Begründer des politischen Liberalismus bezeichnen kann. Als solcher hat er nicht zuletzt einen wichtigen Einfluß auf die Väter der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika ausgeübt.

ANMERKUNGEN

[1] J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand (An Essay Concerning Human Understanding), 2 Bde. (Hamburg [4]1981) Bd. 1, Einleitung 2., 22.
[2] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. (= B) 25.
[3] Ebd. B 790.
[4] I. Kant, Logik, Einleitung III, Akademie-Ausgabe Bd. IX, 25.
[5] Ders., Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. (=A) Vorrede IX.
[6] Ebd. A 86, B 119.
[7] Ebd. A 854f., B 882f.
[8] Locke (A. 1) Bd. 1, An den Leser, 7.
[9] Ebd. Einleitung 3. I., 23f.
[10] Ebd. 3. II., 24.
[11] Ebd. 3. III., 24.
[12] Ebd. 8., 28.
[13] Ebd. Erstes Buch, Kap. III, 25, 103, im Original hervorgehoben.
[14] Ebd., Zweites Buch, Kap. XXVII, Nr. 17, 428.
[15] Ebd., Kap. XXVII, Nr. 26, 436.
[16] J. Locke, Über die Regierung. The Second Treatise of Government (Stuttgart 1983) V, 27, 22.
[17] Ebd. V, 27, 23.
[18] Ebd. XIX, 232, 175.
[19] Ebd. XIX, 242, 186.

Franz Kohlschein

Von „Juden in Deutschland" zu „deutschen Juden"

Die jüdisch-deutsche Epoche 1743–1933 und ihr Erbe

Das Werk „‚Zu einer anderen Zeit ...'. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche (1743–1933)" des Jerusalemer Autors und Journalisten Amos Elon, der 1926 in Wien geboren wurde, ist bemerkenswert, weil es in eine fast 200 Jahre währende Phase des fruchtbaren deutsch-jüdischen Zusammenlebens einführt, die bisher vom Gewicht der Schoa verdeckt schien[1]. Elon ist Zeuge des in Israel neuerwachten Interesses am deutsch-jüdischen Erbe, das lang tabuisiert war. Als wissenschaftliche Ergänzung ist das vierbändige Werk „Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit", das im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts ab 1996 herausgegeben wurde, unverzichtbar[2]. Die unter Beteiligung von Martin Buber zustandegekommene Intention dieses Instituts seit seiner Gründung 1955, das geistige Erbe des deutschen Judentums zu bewahren, gehört in diesen Zusammenhang.

Der faszinierende Prozeß der jüdisch-deutschen Akkulturation, der etwa ab dem Jahr 1743 beginnt und dann 1933 durch die Judenverfolgung Hitlers abgebrochen wird, läßt sich dreifach unterteilen: Die erste Phase von 1743 bis 1871 ist dadurch gekennzeichnet, daß das seit dem Mittelalter bestehende gleichgültige bis feindselige Nebeneinander von Juden und Christen durch eine zunehmende Akkulturation durchbrochen wird[3]. Mit „Akkulturation" ist die Aufrechterhaltung der Identität einer Minderheit in einer kulturellen Mehrheit – so etwa unter dem Motto: „Deutsch werden, jüdisch bleiben" – gemeint, während „Assimilation" das Aufgehen in der Mehrheit bezeichnet[4]. Die zweite Phase der Entwicklung läßt sich als „umstrittene Integration" definieren, die von der rechtlichen Emanzipation 1871 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs 1918 reicht[5]. Die dritte Phase kann unter der Überschrift „Weimar und die Renaissance jüdischen Lebens" zusammengefaßt werden und reicht bis zum Beginn der Judenvernichtung 1933[6].

Moses Mendelssohn als Schrittmacher

In der europäischen Aufklärung entstand die Idee, auch das Judentum müsse sich der Instanz der Vernunft stellen und seine überlieferte Existenz reformieren. Daraus entstand die jüdische Aufklärung, die Haskala[7]. Ihre Leitfigur ist Moses Mendelssohn (1729–1786), der ab 1743 bis zu seinem Tod 1786 in Berlin lebte[8].

Geboren 1729 in Dessau und streng in talmudischer Tradition erzogen, stand er im Herbst 1743 als Vierzehnjähriger vor dem Rosenthaler Tor, dem einzigen in der Berliner Stadtmauer, das für Juden und Vieh zugelassen war. Für einen befristeten Aufenthalt mußten Juden den Zollsatz entrichten, der auf polnische Ochsen erhoben wurde. Nach einer Anekdote soll der Torsteher den Jugendlichen, der einen Buckel hatte, stotterte und seine wenigen Habseligkeiten in einem Beutel trug, für einen Trödler gehalten und ihn gefragt haben: „Jude, was hast du zu verkaufen?" Mendelssohn erwiderte: „Womit ich handle, das kauft Ihr ja doch nicht". „Heraus damit! Womit handelst du?" Stotternd erwiderte der Junge: „Mit Vernunft"[9].

Mendelssohn kam auf Einladung seines Lehrers, des Rabbiners Fränkel, nach Berlin. Dank dessen Intervention nahm der Seidenfabrikant und Schutzjude Isaak Bernhard den Jungen bei sich auf. Später wurde Mendelssohn in dessen Firma Buchhalter und dann Teilhaber und verdiente so seinen Lebensunterhalt[10]. Als Mendelssohn in Berlin eintraf, konnte er nur Hebräisch und das dem Jiddischen ähnliche „Judendeutsch". In den folgenden 20 Jahren entfaltete er sich zum berühmten Philosophen, Philologen, Literaturkritiker und glänzenden Prosaisten. Zur schriftstellerischen Tätigkeit inspirierte ihn Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), mit dem Mendelssohn seit 1754 befreundet war. Lessings 1779 verfaßtes dramatisches Gedicht „Nathan der Weise" mit der Toleranzbotschaft der Ringparabel entsprach der gemeinsamen Überzeugung der beiden, wobei Moses das Vorbild für Nathan abgegeben haben soll.

Als der Schweizer evangelische Theologe und Schriftsteller Johann Kaspar Lavater (1741–1801) versuchte, Mendelssohn zum Christentum zu bekehren, begann dieser, sich neu auf das Judentum zu besinnen und es als Religion der Vernunft zu verteidigen. So wurde er der Vater des modernen Reformjudentums. Er ist auch der erste deutsche Jude, der in ganz Europa als Philosoph und Gelehrter geschätzt wurde. Wie groß jedoch die Hindernisse noch waren, zeigt folgende Tatsache: Als Mendelssohn 1771 in die Berliner Akademie gewählt wurde, verweigerte der „Aufklärer" Friedrich II. wegen der jüdischen Abstammung seine Einwilligung. Der Philosoph Johann Gottlieb Fichte formuliert das herrschende Mißtrauen in der Gesellschaft, wenn er 1793 festhält, das einzige Mittel, um aus Juden deutsche Bürger zu machen, bestehe darin, ihnen allen „in einer Nacht die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei"[11].

Der Berliner Salon der Rahel Levin

Eine Realisierung der Idee Mendelssohns, sich als Jude die deutsche Kultur anzueignen, sind die Berliner Salons jüdischer Frauen. Der berühmteste und einflußreichste war der von Rahel Levin (1771–1833), die ab 1791 im Alter von 20 Jah-

ren ihre ersten Gäste empfing[12]. Nach ihrer Hochzeit mit Karl August Varnhagen von Ense führte sie den Namen Rahel Varnhagen von Ense.

Rahels Persönlichkeit war so attraktiv, daß ihr Salon Treffpunkt der Romantiker wie des „Jungen Deutschland" wurde. David Friedrich Schleiermacher, die Gebrüder Humboldt, Heinrich von Kleist, August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck sowie Prinz Louis Ferdinand, der Neffe Friedrichs II., gingen bei ihr ein und aus. Rahel – man sprach meist nur mit Vornamen von ihr – war eine frühe Feministin, eine unabhängige Frau, die sich vornahm, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Sie hat die Symbiose zwischen Deutschen und Juden eingeleitet, doch verbunden mit der Abwendung von ihrer Herkunft. Mit ihren orthodoxen Verwandten wollte sie nichts zu tun haben. Mendelssohns Version des Judentums war ihr zu trocken und steril. Für sie kam das Gefühl an erster Stelle, das sie, wie andere Romantiker, in der mystischen Bilderwelt des Christentums fand, dem sie sich durch die Taufe anschloß.

Es kennzeichnet die zwiespältige Lage, wenn Rahel als erste deutsche Jüdin beschrieb, was es bedeutete, trotz des Übertritts zum Christentum jenes Stigma zu behalten, das Heinrich Heine, ihr Freund und Bewunderer, den uralten „Judenschmerz" nannte. Außerhalb der Welt ihres Salons blieb die Trennwand bestehen. In die Stadthäuser und Schlösser ihrer Gäste wurde sie nach allem, was wir wissen, niemals eingeladen. Ihr Salon ging nach 1806, als mit der verlorenen Schlacht von Jena und Auerstedt und dem Einzug Napoleons in Berlin ein nationalistischer Taumel Deutschland erfaßte, unter. Doch sein langes Bestehen zeugt von einer Toleranz, die es in Deutschland oder anderswo in Europa bis dahin noch nie gegeben hatte.

Die neue jüdische Elite

Eine neue jüdische Elite trat in Erscheinung, die ihren Führungsanspruch gegen die Rabbiner auf ihr wissenschaftlich erworbenes Verständnis des Judentums stützte. Sie unternahm es, den Nachweis zu erbringen, daß das Judentum weder durch das Christentum noch durch die moderne Philosophie überholt war. Reformgemeinden wurden gegründet, die eine modernisierte Liturgie feierten und eine attraktive Musik mithilfe der von den Christen übernommenen Orgel einführten. Zur Modernisierung gehört der „Bauboom" an neuen Synagogen bis ins 20. Jahrhundert hinein. Die prachtvollen Neubauten von Synagogen waren Ausdruck des Selbstbewußtseins der jüdischen Bevölkerung und Repräsentation ihrer religiösen Überzeugung[13]. Als Beispiel sei hier die Bamberger Synagoge von 1910 genannt, eine der eindrucksvollsten Leistungen des Synagogenbaus vor dem Ersten Weltkrieg, an einem prominenten Platz der Stadt. Mit ihrem 37 Meter hohen Turm und der Kuppel wirkte das Gotteshaus monumental und repräsentativ, bis es 1938 von den Nazis

abgebrannt wurde. Justizrat Josef Werner schloß 1910 einen Überblick über die Baugeschichte: „Nun ist das Gotteshaus vollendet, mit dessen Erbauung die israelitische Kultusgemeinde Bamberg sich für ewige Zeiten ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat.“ [14]

Doch es gab auch Widerstand gegen die Reformer. Vielerorts setzten sich neoorthodoxe Gemeinden von den Reformgemeinden ab. Eine Spaltung des deutschen Judentums drohte. Dem entgegenzuwirken war das Ziel der Einheitsgemeinden, in denen Reformer und Konservative sich zusammenfanden [15].

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß in dieser Epoche zum ersten Mal in der Geschichte aus den kulturell isolierten „Juden in Deutschland“ immer mehr „deutsche Juden“ werden, denen ihr Deutschsein ebenso wesentlich für die Identität ist wie ihr Judesein, das für sie eine Religion und nicht eine Nation kennzeichnet [16].

Umstrittene Integration 1871–1918

Mit der rechtlichen Emanzipation 1871 beginnt für die deutschen Juden eine erfolgreiche Phase mit einem eindrucksvollen sozialen Aufstieg, der von großen wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen begleitet wird [17]. Symptom ist die begeisterte Teilnahme der deutschen Juden am deutsch-französischen Krieg 1870/71, als rund 7000 Soldaten sich als „deutsche Bürger jüdischen Glaubens“ auswiesen, wie der „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ definierte [18].

Doch blieben die deutschen Juden trotz ihrer juristischen Gleichberechtigung von Beamtenstellungen ausgeschlossen. So wurden ihre Domäne die Berufe des Geschäftsmannes, des Anwalts, des Arztes sowie des Journalisten, dies allerdings nur in der liberalen Presse. In dieser Situation zeigte sich ein Konflikt zwischen der notwendigen Anpassung an die nichtjüdische Gesellschaft und der Beibehaltung der Identität: Als Deutscher und zugleich Jude zu leben, erwies sich als Balanceakt. Die große Mehrheit der deutschen Juden versuchte jedoch, den Weg der Akkulturation zu gehen.

Die wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen ziehen im Bürgertum bald den Vorwurf der sogenannten „Verjudung“ nach sich, der angeblichen Zersetzung der nationalistisch verstandenen deutschen Kultur [19]. In den 80er und 90er Jahren des 19. Jahrhunderts kommt so mit dem wachsenden Nationalismus ein neuer, moderner Antisemitismus auf. Es zeigte sich, daß die Gleichstellung durch die Reichsverfassung von 1871 keinen Schutz vor sozialer und beruflicher Diskriminierung bot. Bildung und Besitz garantierten nicht die Anerkennung als Glied der deutschen Gesellschaft.

Der deutsche Nationalismus hatte die Entstehung eines jüdischen Nationalismus zur Folge: So entsteht ab 1880 der Zionismus, der durch Theodor Herzl (1860–

1904) zur einer starken Bewegung und zur Antwort auf den Antisemitismus wird[20]. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 wurde von vielen Juden als Chance zur Verbrüderung begrüßt. Zwei Tage nach der Kriegserklärung folgten alle Berliner Synagogen, orthodoxe wie liberale, dem Aufruf des Kaisers, einen Tag dem Gebet für das Vaterland und seinen Kampf zu weihen. Die Predigten in den bis auf den letzten Platz besetzten Gotteshäusern wiesen darauf hin, daß in diesen schweren Tagen Deutschland als Vaterland von den jüdischen Bürgern unterstützt werden müsse. Bei Kriegsende hatten 96 000 Juden in den Armeen gedient, 12 000 von ihnen waren gefallen, 35 000 wurden ausgezeichnet.

Die Renaissance jüdischen Lebens 1918–1933

Nach dem Ersten Weltkrieg erhofften viele deutsche Juden die lückenlose Gleichstellung. Sie identifizierten sich mit der Weimarer Republik und pochten auf das Recht, als vollgültige Bürger des deutschen Staates und Teilhaber an der deutschen Kultur anerkannt zu werden. Doch die Tendenzen waren widersprüchlich: Die jüdischen Bürger profitierten von der fortschrittlich-liberalen Politik, sahen sich aber anderseits immer mehr nationalistischen Antisemiten gegenüber, die entschlossen waren, sie aus der deutschen Volksgemeinschaft auszuschließen. Eine verhängnisvolle Rolle spielte die 1920 erschienene deutsche Ausgabe der 1903 in Paris entstandenen, einflußreichen Fälschung „Protokolle der Weisen von Sion", in der von der Weltverschwörung und Übernahme der Weltherrschaft durch Juden die Rede ist und die bis heute weiterwirkt[21].

Insgesamt sah die Weimarer Republik eine außerordentliche Blüte jüdischen Lebens, eine wahre „Renaissance des Judentums". Sie entfesselte einen Aufschwung in den Künsten, aber auch in den Natur- und Geisteswissenschaften. Von 24 deutschen Nobelpreisträgern bis 1933 waren sieben Juden, dazu vier Personen mit einem jüdischen Elternteil. Albert Einstein (1879–1955) ist typisch für diese Leistungen; seine Relativitätstheorie revolutionierte 1905 die Auffassung vom Universum.

Als ein Beispiel unter vielen im Bereich der Kunst sei hier Gustav Mahler (1860–1911) erwähnt[22]. Der Komponist und Dirigent, geboren in Böhmen 1860, gestorben in Wien 1911, war der Sproß einer böhmischen jüdischen Familie. Er hatte sich dem Judentum innerlich entfremdet und ließ sich als Konsequenz 1897 im Alter von 37 Jahren katholisch taufen. Dies öffnete ihm den Weg zur Karriere als Direktor der Wiener Hofoper, doch bewahrte es ihn nicht vor einer antisemitisch gefärbten, von Richard Wagner beeinflußten Kritik an seinen Kompositionen, seine Musik „jüdele" und mißbrauche so die deutschen Klassiker[23]. Erst lang nach seinem Tod wurde seine Bedeutung als Komponist der Übergangszeit zwischen Romantik und Avantgarde mit großem Einfluß auf die Neue Musik uneingeschränkt anerkannt.

Walther Rathenau (1867–1922)

Eine typische Gestalt der Weimarer Republik ist der Industrielle und Politiker Walther Rathenau. In Berlin 1867 geboren, wurde er in einer schnellen Kariere Großindustrieller und saß in den Aufsichtsräten von fast 80 Industrieunternehmen[24]. Als sozial- und kulturphilosophischer Schriftsteller einer der meistgelesenen Autoren seiner Zeit, entwarf er die Utopie einer Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Sozialismus. Als Wiederaufbau-Minister nach 1918 entwickelte er das politische Konzept, Deutschland im Kreis der europäischen Demokratien zu verankern. Ab 1922 Reichsaußenminister, wurde Rathenau durch den Abschluß des Rapallovertrags zwischen der deutschen und der russischen Regierung bekannt. Wenige Monate später fiel er mit 55 Jahren dem Attentat von drei Offizieren der rechtsextremen „Organisation Consul" zum Opfer.

Rathenau fasziniert durch seine Persönlichkeit mit ihren widersprüchlichen Eigenschaften als bewußter Jude und zugleich als nationaler, preußischer Patriot. Sich um der Integration willen taufen zu lassen, empfand er als unehrenhaft. Aber auch von der jüdischen Gemeinde sagte er sich los, obwohl er sich überall öffentlich als Jude bezeichnete[25]. Im Bestreben, seinem Vaterland zu dienen, war er einer der ersten Vertreter einer europäischen Politik, wie sie erst heute – nach fünf Jahrzehnten und zwei Weltkriegen – im Zusammenschluß freier europäischer Völker ihre Verwirklichung findet.

Franz Rosenzweig (1836–1929)

Im Zentrum der „Weimarer Renaissance" steht – neben Martin Buber – Franz Rosenzweig, 1836 geboren in Kassel und 1929 gestorben in Frankfurt am Main. Er wollte durch eine Verbindung von europäischer Philosophie und jüdischer Tradition den deutschen Juden die Wurzeln und das Wesen des Judentums neu erschließen. Sein Weg hätte fast zur Taufe geführt, mündete aber dann in eine Rückkehr zu den Wurzeln des Judentums. Als Leiter der jüdischen Volkshochschule in Frankfurt gründete er das berühmte „Freie Jüdische Lehrhaus" als Mittelpunkt einer geistigen Bewegung. Übergreifendes Ziel war es, durch das Studium von wichtigen Texten jenen Juden ihre Tradition zurückzugeben, welche ihre kulturelle und intellektuelle Heimat außerhalb des Judentums suchten. 1922/23 hatte das „Lehrhaus" eine Gesamtschülerzahl von 1100 Personen, doch ging im Lauf der Zeit das Interesse sprunghaft zurück, was 1926/27 zur Schließung führte. Trotz des Mißerfolgs war es Rosenzweig gelungen, ein Judesein ohne kulturelle Rückständigkeit auf der Höhe der Zeit zu konzipieren.

In seinem Werk „Stern der Erlösung" von 1921 vertrat er die These, das jüdische Volk solle sich aus der Politik heraushalten, denn seine Berufung liege in seinem religiösen Erbe mit seinem liturgischen und spirituellen Reichtum[26]. Die Synagoge habe die Aufgabe, die Hoffnung der Menschheit auf Erlösung zu verkörpern. Judentum und Christentum haben für Rosenzweig einen jeweils wichtigen und

unverwechselbaren Platz in der Geschichte, der Mission und Übertritt unnötig macht[27]. Sie sind gleichsam zwei Stämme eines einzigen Bundesvolkes, die in Glaube, Liebe und Hoffnung auf getrennten Wegen der einen Erlösung entgegengehen. Diese gemeinsame Berufung enthält in sich die Verpflichtung zum Dialog in gegenseitigem Geben und Nehmen.

Rosenzweigs Sicht von Judentum und Christentum als unterschiedlicher Offenbarungsreligionen ist der erste moderne Versuch, die beiden Glaubensweisen ohne Apologetik und Polemik einander nahe zu bringen. Heute wäre der Begriff der „versöhnten Verschiedenheit" angebracht. Zu seiner Zeit war es, wie er mit Bedauern feststellen mußte, kaum möglich, kompetente und bereitwillige christliche Partner zu finden. Dazu war die Zeit noch nicht reif. Rosenzweigs Idee der christlich-jüdischen Partnerschaft, realisiert im respektvollen Dialog, ist bis heute aktuell. Wenn nach der Schoa Juden und Christen zum Dialog gefunden haben, sind sie darin Erben Rosenzweigs.

Martin Buber (1878–1965)

Die zweite Leitfigur der „Weimarer Renaissance" ist Rosenzweigs Freund Martin Buber. Buber wurde 1878 in Wien als Sohn inkulturierter Eltern geboren[28]. Als diese sich drei Jahre später scheiden ließen, wuchs das Kind bei seinem Großvater in Lemberg auf, der Bankdirektor und bekannter Talmudgelehrter war. Dort begegnete er den Chassidim, den mystisch ausgerichteten Ostjuden. Im Gegensatz zur apolitischen Haltung Rosenzweigs war Buber sowohl Zionist als auch Sozialist. Sein Leitmotiv war die Erneuerung des Judentums aus dem Geist der Bibel und des Chassidismus, des Ostjudentums, dessen Texte er sammelte und interpretierte.

Buber hatte früh Freundschaft mit Rosenzweig geschlossen, der ihn für das „Lehrhaus" gewann, wo er 1922 seine Tätigkeit aufnahm. Aus den dort gehaltenen Vorträgen entstand sein berühmtes Buch „Ich und Du"[29]. Darin umschrieb er den religiösen Glauben als die Begegnung des Du des biblischen Gottes mit dem Ich des Menschen. Diese dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch im Gebet und in der Liebe ist für ihn das Herzstück jüdischer Spiritualität[30]. Die jüdische Seele muß sich ebenso von den Fesseln der Assimilation wie von denen des institutionalisierten, rabbinischen Judentums befreien, um den „hebräischen Humanismus" zu entdecken[31]. 1924 erhielt Buber die erste Dozentur für Jüdische Religionswissenschaft und Ethik an einer deutschen Universität – in Frankfurt. Sechs Jahre später wurde er an derselben Universität Honorarprofessor für Religionswissenschaft. Nach der Entlassung durch die Nazis wechselte er nach Jerusalem und amtierte dort von 1938 bis 1951 als Professor.

Eine enge Zusammenarbeit zwischen Buber und Rosenzweig ergab sich bei der Übersetzung der Bibel. Dieses Projekt, von dem jungen Verleger Lambert Schneider initiiert, sollte zu einer der Großtaten der deutsch-jüdischen Renaissance werden. Die Rosenzweig-Buber-Übersetzung der hebräischen Bibel in 15 Bänden

verbindet deutsche sprachschöpferische Kunst mit jüdischer Bibelexegese. Nach dem Tod Rosenzweigs (1929) führte Buber das Werk allein weiter, das erst 1961 abgeschlossen war. Buber und Rosenzweig wollten die zeitgenössischen Deutschen – Juden wie Christen – in die spirituelle Wirklichkeit der Bibel als gemeinsames Erbe einführen und so gleichermaßen die Kultur der deutschen Juden wie der deutschen Christen bereichern.

Ein einzigartiges Projekt interreligiöser Zusammenarbeit war die Vierteljahresschrift „Die Kreatur", die zwischen 1926 und 1930 erschien[32]. Sie wurde gemeinsam von dem Juden Martin Buber, dem Katholiken Josef Wittig und dem Protestanten Viktor von Weizsäcker herausgegeben. Die Zeitschrift hatte das Ziel, die Religionen als verschiedene Wege zur Wahrheit zu begreifen und die Unterschiede im Dialog aufzuarbeiten. So heißt es bei der Herausgebern: „Erlaubt aber und an diesem Tag der Geschichte geboten ist das Gespräch: der grüßende Zuruf hinüber und herüber …". Der Titel „Die Kreatur" betonte die gemeinsame Anerkennung der Geschöpflichkeit der Welt: „Was uns drei Herausgeber verbündet, ist ein Ja zur Verbundenheit der geschöpflichen Welt, der Welt als Kreatur." Die Zeitschrift, ein ungewöhnliches Experiment im Weimarer Deutschland, bezeugte auf einzigartige Weise die Möglichkeit des Dialogs auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts und der menschlichen Solidarität.

Buber behielt seine Überzeugung von der möglichen Versöhnung der Religionen auch nach seiner Übersiedlung nach Israel bei. So setzte er sich von Anfang an für eine friedliche Koexistenz von Juden und Palästinensern ein, was ihm manche Kritik einbrachte. Er mahnte, die Juden seien nicht ins Land ihrer Väter gekommen, um ein anderes Volk zu enteignen oder zu beherrschen. Als einer der ersten Vertriebenen reiste er 1945 nach Deutschland und nahm den Dialog mit den damals Verfemten neu auf. Mit 87 Jahren starb Buber 1965 in Jerusalem, von vielen Juden und Nichtjuden verehrt und betrauert.

Das fruchtbare Nachwirken

Die nationalsozialistische Judenvernichtung bedeutete das Ende einer einzigartigen Phase deutsch-jüdischer Geschichte. Doch der Geist dieser Zeit lebt und wirkt weiter[33]. Die Früchte reiften in Israel, in England und vor allem in den USA. Als in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts zehntausende von Hitler vertriebene Flüchtlinge in die USA kamen, etablierte sich in Los Angeles und San Francisco eine Republik des Geistes, ein „Weimar am Pazifik", dem Thomas Mann präsidierte. Um nur einige zu nennen: Franz Werfel, Lion Feuchtwanger, Alfred Döblin, Hanns Eisler, Ludwig Marcuse, Friedrich Torberg, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Arnold Schönberg[34].

In den USA wie auch in England lebt viel vom Geist deutscher Juden in der Glau-

bensrichtung des liberalen Reformjudentums weiter. Dies äußert sich in Reformsynagogen mit Frauen als Rabbinerinnen, aber auch in der Bereitschaft zum Dialog mit dem Christentum[35]. Mittlerweile gibt es in Deutschland die „Union progressiver Juden", den Zweig einer der größten jüdischen Organisationen, mit etwa einem Dutzend liberaler Gemeinden und etwa 2000 bis 3000 Mitgliedern. Sie fühlen sich augenblicklich vom „Zentralrat der Juden in Deutschland", der die eher orthodox geprägten Einheitsgemeinden vertritt, nicht genügend repräsentiert[36].

Zahlreiche Persönlichkeiten belegen das Weiterwirken der Ideen aus der deutsch-jüdischen Symbiose. Zu nennen ist der 1911 in Berlin geborene Gerhart M. Riegner, der als langjähriger Generalsekretär des „Jüdischen Weltkongresses" (JWK) in den Kampf für die jüdischen Rechte auch die Menschenrechte allgemein einbezog und Dialog und Partnerschaft mit den Kirchen förderte[37]. Auch ein Mann wie der amerikanische Professor Marc H. Ellis, der einen humanistischen Zionismus mit einem gemeinsamen Staat von Juden und Palästinensern vertritt, beruft sich auf Martin Buber[38]. Die französische Historikerin Diana Pinto wünscht eine Europäisierung der jüdischen Gemeinden in Europa als dritte Kraft gegenüber Israel und dem amerikanischen Judentum. Das europäische Judentum ist für sie der legitime Erbe der Traditionen, die einst in Westeuropa und vor allem in Deutschland vorherrschend waren. Diese könnten zur Orientierung des Judentums angesichts der Zukunft neu fruchtbar werden[39]. Ein gutes Beispiel ist auch der Dirigent Daniel Barenboim, dem am 14. März 2004 die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen wurde. In seiner Dankrede bezog er sich mit dem Aufruf zur „Akzeptanz des anderen wie er ist" auf Martin Buber, dessen Vorträge in Jerusalem ihn beeindruckt hatten. In diesem Geist führt er seine Musik-Workshops mit Juden, Muslimen und Christen durch.

Zum Schluß sei als hervorragendes Beispiel auf Schalom Ben-Chorim verwiesen. Ben-Chorim, früher Fritz Rosenthal, Journalist, Schriftsteller und Religionswissenschaftler, geboren 1913 in München, gestorben in Jerusalem 1999, ist einer der Wegbereiter der jüdisch-deutschen Verständigung und des jüdisch-christlichen Dialogs[40]. Als er 1933 von der SA blutig geschlagen und verhaftet wurde, wanderte er über Argentinien nach Jerusalem aus. Für Ben-Chorim hat das Gespräch zwischen Juden und Christen durch Rosenzweig und Buber eine Tiefe erreicht, die es vorher nicht gab. Er hat sich seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis zu seinem Tod für den Dialog eingesetzt und bezeichnete sich als „Bürger zweier Welten": „Isar und Jordan münden in mein Herz." Martin Buber ist sein „geistlicher Mentor". Sein Vermächtnis lautet:

„Wir Juden und Christen, im Dialog verbunden und im gemeinsamen Gebet hingewendet zu unserem Vater im Himmel und ausgerichtet auf das telos der Geschichte, das Ziel: Reich Gottes für diese Erde, das Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe. Das ist uns aufgegeben. Das scheint mir der tiefste Sinn unseres Dialogs zu sein."[41]

Die Leistungen Mendelssohns, Bubers, Rosenzweigs und anderer deutsch-jüdischer Intellektueller in der Weimarer Zeit waren nicht umsonst. Dafür steht die von Amos Elon aufgezeigte, wachsende Tendenz auf jüdischer, aber auch auf christlicher Seite, das Vermächtnis der jüdisch-deutschen Epoche 1743–1933 aufzuarbeiten und weiterzuführen. In dieser Linie steht auch Papst Johannes Paul II., der zum 100jährigen Bestehen der großen Synagoge in Rom im Mai 2004 feststellte:

„Seit jenem 13. April (1986), als der Bischof von Rom Euch zum ersten Mal nach dem Apostel Petrus einen Besuch abstattete, haben wir einen weiten Weg zurückgelegt: Es war die Umarmung der Brüder, die sich nach einer langen Zeit der Mißverständnisse, Ablehnung und Leiden wiedergefunden haben. Die katholische Kirche hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Arme nach euch ausgestreckt, eingedenk der Tatsache, das Jesus Jude ist und für immer bleibt ... Wir müssen Freundschaft, Achtung und ein brüderliches Verhältnis zu ihm (zum jüdischen Volk) entwickeln." [42]

ANMERKUNGEN

[1] A. Elon, „Zu einer anderen Zeit". Porträt der jüdisch-deutschen Epoche (1743–1933) (München 2003). – Der vorliegende Artikel geht auf einen Vortrag vor der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit" in Nürnberg und Bamberg zurück.

[2] Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, 4 Bde., hg. v. M. A. Meyer u. a. (München 1996 f.).

[3] Vgl. ebd. Bd. 2, 9–11.

[4] Vgl. M. A. Meyer, Juden – Deutsche – Juden. Wandlungen des deutschen Judentums in der Neuzeit, in: ders. u. M. Brenner, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Zwei Vorträge (Frankfurt 1998) 5–16, 10.

[5] Vgl. Deutsch-Jüdische Geschichte (A. 2) Bd. 3, 381–384.

[6] Vgl. ebd. Bd. 1, 16.

[7] Vgl. Judentum u. Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit, hg. v. A. Herzig u. a. (Göttingen 2002) 7.

[8] Vgl. P. Schallück, Moses Mendelssohn u. die deutsche Aufklärung, in: Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte, hg. v. Th. Koch (Köln 1997) 28–46.

[9] Vgl. Elon (A. 1) 9 f.

[10] Vgl. Deutsch-Jüdische Geschichte (A. 2) Bd. 1, 253.

[11] Vgl. J. G. Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793); zit. nach F. Niewöhner, Des Mannes wahre Feier. Manfred Voigts schildert Fichte als Vordenker der Zionisten, in: FAZ, 16. 1. 2004, 36.

[12] Vgl. Elon (A. 1) 80–86; U. Isselstein, Rahel Levins Einbrüche in die eingerichtete Welt, in: Von einer Welt in die andere – Jüdinnen im 19. u. 20. Jahrhundert, hg. v. J. Dick u. B. Hahn (Wien 1993) 97–108; G. Söhn, Die stille Revolution der Weiber. Frauen der Aufklärung u. Romantik. 30 Portraits (Leipzig 2003) 326–346.

[13] Vgl. R. Hammer-Schenk, Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. u. 20. Jh. (1780–1933), Teil 1 (Hamburg 1981).

[14] A. Eckstein, Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Bamberg. Nebst einen Beitrag v. J. Werner u. J. Kronfuß (Bamberg 1910, Neudruck 1986) 128.

[15] Vgl. Deutsch-Jüdische Geschichte (A. 2) Bd. 3, 119.

[16] Vgl. ebd. 278 f.

[17] Vgl. ebd. 381–384.

[18] Vgl. ebd. 161.

[19] Vgl. ebd. 302 f.

[20] Vgl. M. Brenner, Geschichte des Zionismus (München 2002).

[21] Vgl. Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlagen des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text u. Kommentar, hg. v. J. L. Sammons (Göttingen 1998).
[22] Vgl. J. M. Fischer, Gustav Mahler. Der fremde Vertraute (Wien 2003).
[23] Ebd. 316f.
[24] Vgl. R. Hagelstange, Rathenau – ein Jude in der deutschen Politik, in: Porträts (A. 8) 165–187.
[25] Vgl. Amon (A. 1) 231–235.
[26] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Frankfurt [3]1990).
[27] Vgl. R. Mayer, Vorwort, in: Rosenzweig (A. 26) XXXIV.
[28] Vgl. M. Friedman, Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben (Münster 1999).
[29] M. Buber, Das dialogische Prinzip (Gerlingen [6]1992) 7–136.
[30] Vgl. K. Yaron, Martin Buber. Ein Land u. zwei Völker, in: Freiburger Rundbrief 11 (2004) Nr. 1, 17–22, 21.
[31] M. Buber, Zwei Glaubensweisen (Gerlingen [2]1994) 183; zit. nach W. Repges, Martin Buber u. der Glaube der Christen, in: Renovatio 51 (1995) 31–42.
[32] Vgl. Friedman (A. 28) 245f.
[33] Vgl. Meyer (A. 4) 5.
[34] Vgl. H. Wefing, Hollywood 1943. Mutmaßungen über Hoffnungen deutscher Ausgewanderter, in: FAZ, 29.12.2003, 27.
[35] Vgl. A. Herzberg, Wer ist Jude? Wesen u. Prägung eines Volkes (München 2000) 324–341.
[36] Vgl. H. Riebsamen, Liberale gegen Orthodoxe. Die jüdischen Glaubensströmungen streiten um die Aufteilung staatlicher Finanzhilfen, in: FAZ, 21.4.2004, 3.
[37] Vgl. G. M. Riegner, Niemals verzweifeln. Sechzig Jahre für das jüdische Volk u. die Menschenrechte (Gerlingen 2001).
[38] Vgl. M. H. Ellis, Zwischen Hoffnung u. Verrat. Schritte auf dem Weg einer jüdischen Theologie der Befreiung (Luzern 1992).
[39] Vgl. Jüdische Gemeinden in Europa. Zwischen Aufbruch u. Kontinuität, hg. v. Brigitte Ungar-Klein (Wien 2000) 186.
[40] Vgl. Sch. Ben-Chorim, Weil wir Brüder sind. Zum christlich-jüdischen Dialog heute (Gerlingen 1988).
[41] Ebd. 174.
[42] Zit. nach: Newsletter Radio Vatikan, 24.5.2004.

Paul Erbrich SJ

Energie für die nächsten Jahrzehnte

Der gesellschaftliche Konsens wächst, daß wir unser System der Energiebereitstellung und -nutzung umbauen müssen, nämlich weg von fossilen Energieträgern und hin zu regenerativen Energiequellen. Doch die Geister scheiden sich an der Frage, wann mit dem Umbau begonnen werden soll und wie schnell dabei vorzugehen ist. Die einen drängen auf einen sofortigen Beginn; die anderen beschwichtigen: Wir haben mindestens noch zwei, drei Jahrzehnte Zeit, um durch verstärkte Forschung unter den vielen Alternativen die kostengünstigen zu finden und unter den kostengünstigen Alternativen die wirksamste.

Um im hier etwas klarer zu sehen, werden sogenannte Projektionen entworfen. Projektionen sind keine Prognosen. Prognosen sagen, was bis zu einem bestimmten Zeitpunkt de facto eintreten wird. Projektionen sagen, was zu erwarten ist, wenn bestimmte Tatsachen vorliegen und bestimmte Annahmen gemacht werden. Hier sei eine Projektion vorgestellt, die von der Internationalen Energie Agentur (IEA) stammt[1]. Die Projektion beginnt mit dem Jahr 2001 und endet mit dem Jahr 2030. Sie sucht abzuschätzen, wie sich die globale Nachfrage nach Primärenergie[2] entwickelt, aus welchen Quellen die Nachfrage befriedigt werden kann, wieviel einzelne Wirtschaftsblöcke (z.B. die OECD, China oder Schwarzafrika) davon für sich gewinnen können, wieviel Sekundärenergie[3] sich bereitstellen läßt und anderes mehr. Die folgende Tabelle enthält die Daten für die Primärenergie. Die Maßeinheit der Projektion der Internationalen Energie Agentur ist die Tonne Öläquivalent (toe). Die entsprechenden Angaben werden umgerechnet in die hierzulande traditionelle Tonne Steinkohleneinheit (SKE: 1 t SKE = 1 toe geteilt durch 0,7).

Der Primärenergieeinsatz nimmt um gut 62 Prozent zu von 14,3 auf 23,3 Gigatonnen Steinkohleeinheiten. Die Zunahme verläuft nicht mit konstanter Wachstumsrate (Verdoppelung in gleichbleibenden Zeitabständen), sondern mit sinkenden Wachstumsraten von 1,9 über 1,7 auf 1,3 Prozent pro Jahr. Steigender Primärenergie-Einsatz ist zu erwarten, da die Weltbevölkerung bis 2030 zunimmt von 6,1 auf 8,4 Milliarden (wahrscheinlich eher weniger), dies ebenfalls mit abnehmenden Wachstumsraten. Zudem nimmt global auch der Wohlstand zu, sichtbar am steigenden Verbrauch pro Kopf von 2,35 auf 2,77 Tonnen Steinkohleeinheiten. Die Korrelation zwischen Energieverbrauch und Wohlstand ist gewiß nicht starr. Die USA verbrauchen an Energie pro Kopf mehr als das Doppelte wie die Schweiz; man kann aber nicht sagen, daß Wohlstand und Wohlfahrt in den USA doppelt so hoch seien wie in der Schweiz. Anderseits müssen die USA sehr viel wohlhabender sein

	1973	2001			2010				2030	
	r 1973 bis 2001	Gt SKE	Anteil in %	*r 2001 bis 2010*	Gt SKE	Anteil in %	*r 2010 bis 2020*	*r 2020 bis 2030*	Gt SKE	Anteil in %
neu regen.	*5,75*	0,07	0,5		n.a.	n.a.			n.a.	n.a.
alt regen.	*1,75*	1,56	10,9	*1,34*	1,87	10,9	*1,42*	*0,89*	2,35	10,1
Wasser	*2,53*	0,32	2,2	*2,33*	0,40	2,3	*1,26*	*1,27*	0,51	2,2
Atom	*9,09*	0,99	6,9	*0,81*	1,07	6,2	*–0,25*	*–0,43*	1,00	4,3
nicht–fossil	*3,20*	2,94	**20,5**	*1,27*	3,34	19,4	*0,90*	*0,58*	3,87	**16,6**
Erdgas	*2,77*	3,04	21,2	*2,74*	4,00	23,1	*2,38*	*1,71*	6,01	25,8
Erdöl	*0,91*	5,01	35,0	*1,96*	6,10	35,3	*1,70*	*1,30*	8,24	35,4
Kohle	*1,59*	3,34	23,3	*1,44*	3,85	22,3	*1,66*	*1,23*	5,15	22,1
Fossil	*1,53*	11,39	**79,5**	*2,03*	13,95	80,7	*1,89*	*1,41*	19,40	**83,3**
pE total	*1,82*	14,33	100,0	*1,88*	17,29	100,1	*1,71*	*1,27*	23,27	99,9
Pro Kopf	2,24	2,35 t SKE			2,51 t SKE				2,77 t SKE	

Tab. 1

IEA–Projektion des Einsatzes von pE (= Primärenergie) von 2001 bis 2030; 1 Gt (= Gigatonne) = 1 Milliarde Tonnen; alt regen(erativ): herkömmliche regenerative Energie wie Biomasse, Müll und Wasser (letzteres ist gesondert ausgewiesen); neu regen(erativ): Energie wie Wind- und Sonnenenergie; r: Wachstumsrate in Prozent pro Jahr im entsprechenden Zeitraum (kursiv gesetzt); n.a.: nicht angegeben. Unstimmigkeiten gehen auf Rundungen zurück.

als Bangladesch, setzen sie doch pro Kopf 50 mal mehr (kommerzielle) Energie ein als das Entwicklungsland Bangladesch.

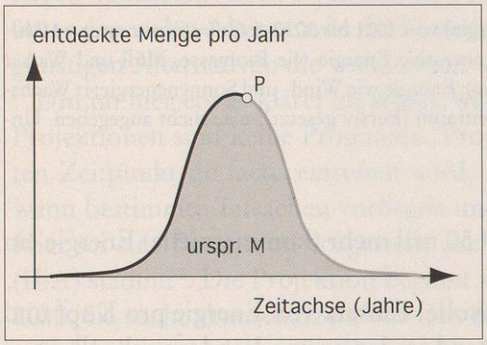
Nun ist wichtig zu sehen, daß der (sinnvolle) Einsatz von Energie pro Kopf und damit auch der damit verbundene Wohlstand in den armen Ländern schneller zunimmt als in den reichen. Nähme der Wohlstand in allen Ländern in gleichem Maß zu, zum Beispiel um drei Prozent pro Jahr, würden *alle* reicher, aber der Graben zwischen den armen und reichen Ländern wüchse ebenfalls um drei Prozent, würde also vertieft. Soll die extreme Armut in der Welt überwunden und der besagte Graben zwar nicht geschlossen, aber doch spürbar verkleinert werden, müssen die ärmsten Länder sehr viel stärker wachsen als die schon reichen. Auch dieser Zusammenhang wird in der Internationalen Energie Agentur-Projektion berücksichtigt.

Insgesamt wird man sagen können, daß die Projektion wohlüberlegt und recht plausibel ist. Verliefe die künftige Entwicklung in diesen Bahnen, könnten wir uns um 2030 durchaus beglückwünschen. In einem Punkt allerdings überrascht die Projektion: Der Anteil der fossilen Energieträger nimmt nicht ab, sondern sogar von 79,5 auf 83,3 Prozent zu, und der Anteil nicht-fossiler Energiequellen steigt nicht, sondern schrumpft von 20,5 auf 16,6 Prozent, auch wenn er mengenmäßig zunimmt von 2,94 auf 3,87 Gigatonnen Steinkohleeinheiten. Offensichtlich sind die Urheber der Projektion der Meinung, daß wir uns mit dem eingangs erwähnten Umbau Zeit lassen können, mindestens bis 2030. Das ist durchaus fraglich, denn die kommende Entwicklung *kann* wahrscheinlich gar nicht so verlaufen wie projektiert, und sie *darf* auch nicht so verlaufen wie projektiert.

Grenzen der Erdölreserven

Die Automobilclubs versichern ihren Mitgliedern regelmäßig, sie bräuchten kein schlechtes Gewissen zu haben, mit benzindurstigen Geländewagen einkaufen zu gehen, denn es gäbe in diesem Jahrhundert mehr als genügend Erdöl. Werde der Treibstoff exorbitant teuer, dann aus politischen, nicht aus geologischen Gründen. Auf der anderen Seite warnen Erdölgeologen eindringlich vor dem nahen Höhe- und Wendepunkt der globalen Erdölförderung[4]. Das Ärgerliche derartiger Beschwichtigungen und Warnungen in den Medien liegt darin, daß dem Leser nie verraten wird, wie man zu solchen Behauptungen kommt.

Wie kann man denn abschätzen, wieviel Erdöl ursprünglich in der Kruste der Erde vorhanden war und wieviel noch zu finden sein wird? Es gibt mehrere Methoden. Eine sei hier kurz vorgestellt. Sie stammt von Marion King Hubbert, einem amerikanischen Erdölgeologen[5]. Seine Idee ist bestechend einfach: Die jährlich entdeckte Menge Erdöl sehr vieler Erdölfelder, eingetragen über der Zeitachse, liefert eine annähernd symmetrische Glockenkurve (s. Abb.). Wenn der Höhepunkt erreicht oder gar schon eindeutig überschritten ist (wie bei Punkt P in der Abb.), kann man die Entdeckungskurve wegen ihrer Symmetrie in die Zukunft hinein ergänzen (grauer Teil der Glockenkurve). Die Fläche unter der Kurve liefert die ursprünglich vorhandene Menge Erdöl.



1956 versuchte Hubbert vorauszusagen, wann der Höhe- und Wendepunkt der Erdölproduktion auf dem Gebiet der USA eintreten würde (Landfläche der USA mit flachem Küstenschelf, aber ohne Alaska). Die Kurve der *Entdeckungen* lag damals am oder nahe am historischen Höhepunkt. Nun folgt die Kurve der *Produktion* ziemlich eng der Kurve der Entdeckungen, mit einer Verzögerung von knapp zwölf Jahren. Angenommen, der Höhepunkt der Entdeckungen liegt im Jahre 1957, dann ist der Höhepunkt der Produktion zwölf Jahre später, also 1969 zu erwarten, plus minus zwei Jahre wegen der angedeuteten Unsicherheit zum Zeitpunkt der Prognose (1956). Der historische Höhepunkt war nach Hubbert, zwischen 1967 und 1971 zu erwarten. Er trat 1970 ein. Nach 1970 stürzte die Produktion regelrecht ab. Der Absturz wurde 1974 aufgefangen, weil nun die 1968 entdeckte Riesenlagerstätte von 25 Milliarden Faß an der Nordküste Alaskas (Prudhoe-Bay) zu produzieren begann. Aber seit Mitte der 80er Jahre fiel auch dort die Produktion, während der Verbrauch ständig anstieg und noch immer steigt. Er erreichte im Jahr 2000 6,4 Milliarden Faß pro Jahr (knapp 890 Mio. t Rohöl). Die Weltmacht Num-

mer eins mußte schon damals 60 Prozent ihres Ölverbrauchs einführen. Nur knapp 2,6 Milliarden Faß wurden innerhalb der eigenen Grenzen produziert und diese Menge fällt unaufhaltsam. Dabei sind die USA noch immer drittgrößter Erdölproduzent hinter Saudi Arabien und Rußland, gefolgt von Mexiko.

Die Fläche unter der Entdeckungskurve (s. Abb.), die King Hubbert 1956 aufgrund der Symmetrieannahme ergänzte, ergab einen ursprünglichen Vorrat von rund 170 Milliarden Faß. Eine zweite, von der ersten unabhängige Methode von 1967 ging von 165 Milliarden Faß aus. Nimmt man die Riesenlagerstätte Alaskas hinzu und darüber hinaus auch die sogenannten Erdgaskondensate, erreicht der ursprüngliche Vorrat an Erdöl innerhalb der Grenzen der USA gut 200 Milliarden Faß.

Nun gibt es im kristallinen Sockel der Kontinente kein Erdöl, sondern nur in den Sedimentbecken, gefüllt mit Sedimentgesteinen (Tonschiefer, Sandsteine und Kalke). Geologisch läßt sich zeigen, daß die Sedimentbecken der Erde zusammen rund zehnmal größer sind als die Sedimentbecken der USA. Da die USA ein Land kontinentalen Ausmaßes sind und vermutlich weder überdurchschnittlich viel noch unterdurchschnittlich wenig Erdöl besitzen, bietet sich das Land als Maßstab an, den globalen ursprünglichen Vorrat zu bestimmen. Dieser muß rund zehnmal größer sein als der amerikanische, also gut 2000 Milliarden Faß. Nimmt man die Lagerstätten im Kontinentalabhang jenseits des flachen Küstenschelfs hinzu, sind es vielleicht sogar 2300 Milliarden Faß[6]. Schätzungen anderer Autoren mit anderen Methoden kommen zu vergleichbaren Ergebnissen. Von der geschätzten ursprünglichen Menge waren am Ende der Jahrtausendwende weltweit 870 Milliarden Faß verbraucht, bleiben somit noch 1130 bis (höchstens) 1430 Milliarden Faß. Davon sind rund 1000 Milliarden Faß bereits entdeckt. Es bleiben noch 130 bis 430 Milliarden Faß zu finden.

Aus der Symmetrie der Produktionskurve folgt, daß zum Zeitpunkt, an dem die Produktion ihren Höhepunkt erreicht, rund die Hälfte des ursprünglichen Vorrats aufgebraucht sein wird. Von 2001 bis zu diesem Wendpunkt könnte die Welt somit noch 130 bis maximal 280 Milliarden Faß verbrauchen. Bei einem stagnierenden Verbrauch von 25 Milliarden Faß pro Jahr wäre der Wendepunkt zwischen 2005 und 2011 erreicht. Wegen des rasanten Wirtschaftswachstums in China könnte der globale Jahresverbrauch 2004 bereits 29 Milliarden Faß erreichen. Der Wendepunkt wäre dementsprechend früher anzusetzen.

Den bisherigen Überlegungen liegt die Annahme zugrunde, daß der Förderfaktor beim historischen Faktor 0,3 verharrt, d. h. nur 30 Prozent des tatsächlich vorhandenen Erdöls gefördert werden können und der Rest an den Porenwänden des Speichergesteins kleben bleibt. Angenommen, es gelänge, den Förderfaktor für das noch verbleibende Erdöl auf 40 Prozent anzuheben, wohlverstanden im globalen Durchschnitt und über alle Lagerstätten genommen, dann stiege die Erdölmenge, die bis zum Wendepunkt verbraucht werden könnte, von 130 auf 173 bzw.

von 280 auf 373 Milliarden Faß. Bei einem unwahrscheinlichen Nullwachstum des Verbrauchs verschöbe sich der Wendepunkt von 2005 auf 2007 bzw. von 2011 auf 2015.

In der Internationalen Energie Agentur-Projektion fällt die Verbrauchsrate des Erdöls von knapp zwei Prozent auf 1,3 Prozent (s. Tab.). Der kumulierte Verbrauch erreicht Ende 2010 rund 280 und steigt bis Ende 2020 auf 615 Milliarden Faß. Das bedeutet: Der Wendepunkt wäre im besten Fall (bei einem Förderfaktor von generell 0,4 und mit dem Erdöl aus dem Kontinentalabhang) um 2013 zu erwarten. Danach entstünde eine Erdöllücke, die relativ leicht durch Kohle und/oder Erdgas aufgefüllt werden könnte. Sollte sich die aus dem Rahmen fallende Schätzung des Geological Survey der USA bewahrheiten, wonach die ursprünglich vorhandene Menge (konventionellen) Erdöls bei mindestens 2300, aber mit gleicher Wahrscheinlichkeit auch bei 4000 Milliarden Faß liege könne, würde der Wendepunkt etwa drei Jahre jenseits der Projektionsgrenze, also um 2033 erreicht. Eine Zunahme des globalen Ölverbrauchs von nicht einmal zwei Prozent pro Jahr ist wenig, verglichen mit den mehr als sieben Prozent in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts während der stürmischen Entwicklung der Industrieländer.

Gegen die obere Grenze von 4000 Milliarden Faß und *für* die untere Grenze von 2300 spricht folgende Beobachtung: Wenn der Erdölpreis hoch liegt (was gegenwärtig der Fall ist), sucht man auch dort nach Öl, wo nur mit geringer Wahrscheinlichkeit etwas zu finden ist. Liegt der Ölpreis tief, wird nur an den aussichtsreichsten Stellen gebohrt. Trotz hoher Bohrtätigkeit stagniert die nachgewiesene Reserve, d.h. man findet pro Jahr nicht mehr, als was gerade verbraucht wird. Sie scheint sogar tendenziell zu sinken, zumal viele Schätzungen der Reserve zu hoch liegen dürften. Der drittgrößte Erdölmulti Shell mußte kürzlich seine ausgewiesenen Öl- und Gasreserven um nicht weniger als 20 Prozent nach unten korrigieren. Die norwegische Regierung sprach ebenfalls von fälligen Korrekturen nach unten. Sie werden nicht die einzigen bleiben.

Aber hat ExxonMobil vor zwei Jahren die Schätzung der global nachgewiesenen Ölreserven nicht mit einem Schlag von 140,1 auf 164,5 Milliarden Tonnen (auf rund 1200 Milliarden Faß) angehoben? Exxon hat dabei die fettesten Reserven der kanadischen Teersande als Ölreserve ausgegeben. Macht diese Methode Schule, könnte Deutschland seine Braunkohlelagerstätten ebenfalls als Ölreserve angeben. In beiden Fällen handelt es sich um feste (nicht flüssige) Energieträger. In beiden Fällen muß zuerst ein Deckengebirge abgetragen werden, um an die Teersande oder die Braunkohle zu kommen. Das danach geschürfte Material muß gereinigt werden, bevor es hydriert, d.h. mit Wasserstoff zur Reaktion gebracht wird. In beiden Fällen wird der Wasserstoff durch Wasserdampfreformierung mit Hilfe von Kohle oder Erdgas gewonnen. Das so entstandene synthetische Öl kann in herkömmlichen Raffinerien zu Treibstoffen verarbeitet werden wie natürliches Erdöl. Der einzige gewichtige Unterschied besteht darin, daß Teer weniger Wasserstoff benötigt

als Braunkohle. In beiden Fällen entstehen große Mengen Kohlendioxid, bevor auch nur ein einziger Liter Treibstoff in Motoren verbrannt wird.

Fazit: Die Projektion der Internationalen Energie Agentur kann so nicht realisiert werden, und sie darf auch nicht realisiert werden.

Temperaturzunahme und Erhaltung der Artenvielfalt

Im vergangenen Jahrhundert ist die Kohlendioxid-Konzentration in der Erdatmosphäre von 295 um 70 auf 365 ppm (parts per million) gestiegen, zuletzt um fast zwei ppm pro Jahr. In der gleichen Zeit nahm die globale bodennahe Durchschnittstemperatur um 0,6 Grad Celsius zu. Ohne die Dämpfung durch Luftverschmutzung und Vulkanausbrüche waren es eher 0,7 Grad Celsius. Das ergibt einen Anstieg der Temperatur um 0,01 Grad Celsius pro ppm. 1990 wurden 3,8 Milliarden Tonnen Kohlenstoff in Form von 13,9 Gigatonnen Kohlendioxid in die Atmosphäre geblasen. Im gleichen Jahr stieg dessen Konzentration um 1,8 ppm. Das bedeutet 2,1 Gigatonnen Kohlenstoff oder 7,74 Gigatonnen Kohlendioxid pro ppm.

Wenn die Entwicklung gemäß der Projektion der Internationalen Energie Agentur verläuft, werden von 2001 bis 2030 rund 462 Gigatonnen Steinkohleeinheiten Primärenergie fossiler Herkunft verbraucht und im Verlauf dieser 30 Jahre 264 Gigatonnen Kohlenstoff (C) in Form von 968 Gigatonnen Kohlendioxid emittiert. Davon werden mindestens zwei Gigatonnen Kohlenstoff pro Jahr in natürlichen Senken verschwinden (Ozean, junge noch wachsende Wälder); vielleicht sind es sogar vier Gigatonnen, was wir im folgenden optimistisch annehmen wollen. Andererseits geraten jedes Jahr Wälder in Brand und emittieren bis zu zwei Gigatonnen Kohlenstoff. Es gelangen somit von den 264 Gigatonnen Kohlenstoff im günstigsten Fall nur 204 Gigatonnen in die Atmosphäre. Wenn und soweit die Vergangenheit ein Leitfaden für die Zukunft sein kann, führt diese Emission zu einer Zunahme der Kohlendioxid-Konzentration um 97 auf 462 ppm und zu einem Anstieg der globalen Durchschnittstemperatur um 0,97 oder um 0,03 Grad Celsius pro Jahr – dreimal schneller als im vergangenen Jahrhundert.

Ist das viel oder wenig? Wenn uns wirklich die Erhaltung der Artenvielfalt am Herzen liegt, ist diese Geschwindigkeit der Temperaturzunahme viel zu hoch. Dies läßt sich mit der Entwicklung der Korallenriffe belegen. Sie gehören mit den tropischen Regenwäldern zu den artenreichsten Lebensgemeinschaften. Korallen reagieren sehr empfindlich auf Temperaturerhöhungen des Wassers. Steigt die Temperatur dauerhaft um ein Grad Celsius, stirbt wahrscheinlich die Mehrzahl der Korallen ab. Das aber wäre das Ende des Riffs. Nun haben die Korallen im Verlauf der Evolution mehr als einmal Temperaturerhöhungen überstanden, wenn sie nicht zu schnell über sie hereinbrachen. Die Biologen gehen im günstigen Fall davon aus, daß sie eine Erhöhung um 0,1 Grad Celsius pro Dekade verkraften

könnten. Das bedeutet, daß bis 2030 die Zunahme der mittleren Temperatur der bodennahen Luft nicht wesentlich mehr als 0,3 Grad Celsius betragen sollte (ein Grad Celsius bis zum Ende dieses Jahrhunderts). Dem entspräche eine Zunahme der Kohlendioxid-Konzentration um 30 parts per million von 365 auf 395 parts per million, zu vergleichen mit den 395 ppm, die schon um 2010 zu erwarten wären, wenn die Entwicklung entsprechend der Projektion der Internationalen Energie Agentur verliefe. Daraus ergibt sich, daß der Einsatz fossiler Energieträger massiv zurückgedrängt werden, wenn das „Korallenkriterium" eingehalten werden soll.

Wenn die globale Durchschnittstemperatur der bodennahen Luft nur um 0,01 Grad Celsius pro Jahr steigen darf und die Kohlendioxid-Konzentration somit nur um ein ppm, dann dürfen nur zwei Gigatonnen Kohlenstoff pro Jahr emittiert werden. Sollten aber die natürlichen Senken jedes Jahr vier Gigatonnen Kohlenstoff absorbieren, sind weitere vier Gigatonnen erlaubt, die allerdings zu reduzieren sind um die Kohlenstoffdioxid-Mengen, die brennende Wälder erzeugen. Da wir annehmen wollen, daß die Menschen bis 2030 klüger geworden sind und ihre Wälder schonen, rechnen wir mit nur einer Gigatonne (statt mit zwei). Die „erlaubte" Emission beträgt somit fünf Gigatonnen Kohlenstoff jedes Jahr oder 18,3 Gigatonnen Kohlendioxid. Zum Vergleich: Deutschland emittiert gegenwärtig pro Jahr etwa 0,85 Gigatonnen Kohlendioxid. Global dürften die Emissionen gegenwärtig 25 Gigatonnen überschreiten; das Kyoto-Protokoll möchte bis 2010 die Emission auf 20 Gigatonnen senken – ein stattlicher Erfolg, wenn es gelingen sollte.

Es gibt beliebig viele Mischungen der drei fossilen Energieträger Kohle, Erdöl und Erdgas, die zu einer Emission von fünf Gigatonnen Kohlenstoff führen. Der vielseitigste und darum begehrenswerteste Energieträger, den es je gegeben hat, ist das Erdöl. Es läßt sich zerlegen in eine Unzahl von Produkten genau definierter Qualität. Die Produkte lassen sich transportieren und speichern in großen und kleinen drucklosen Behältern. Sie können für alle nur erdenklichen Zwecke eingesetzt werden: vom simplen Kocher über den Mähdrescher bis zur Gasturbine. Wir werden klugerweise eine Jahresverbrauchsmenge wählen, die bis zur Mitte des Jahrhunderts mit einiger Gewißheit zu keiner Öllücke führen wird, nämlich 3,4 Gigatonnen Erdöl (knapp 4,9 Gigatonnen Steinkohleeinheiten), was ungefähr dem heutigen globalen Verbrauch entspricht. Diese Menge wird im Jahr 2030 allerdings von 8,4 Milliarden Menschen beansprucht, nicht bloß von 6,1 Milliarden wie heute. Weil Erdöl der universalste und schon darum kostengünstigste Energieträger ist, sollten die ärmsten Länder möglichst lange uneingeschränkten und erschwinglichen Zutritt zu ihm haben, während die reichen Industrieländer dank ihres technischen Könnens längst Ersatz gefunden haben sollten. Die Gefahr besteht, daß diese für Erdöl jeden Preis zu zahlen bereit und auch imstande sein werden mit dem „Erfolg", daß für die ärmsten Länder nichts mehr übrig bleibt. Das würde für diese so gut wie sicher das Ende ihrer Entwicklung bedeuten.

Die erlaubte Erdölmenge von 3,4 Gigatonnen wird man notgedrungen zu Treibstoffen und Motorenöl verarbeiten. Sollte der Kampf gegen die extreme Armut erfolgreich verlaufen und sollte der Verteilungsschlüssel für Treibstoff zwischen entwickelten Ländern und den sich entwickelnden Regionen darum bis 2030 bei einem Verhältnis eins zu eins angekommen sein (gegenwärtig 2,7 zu eins), käme man auf 1200 Liter „Benzinäquivalente" pro Kopf in den Industrienationen und 240 Liter in den Entwicklungsländern. Bliebe alles Erdöl den Entwicklungsländern vorbehalten, kämen diese auf 480 Liter pro Kopf (die Industrieländer müßten in diesem Fall ihren Bedarf vollständig aus regenerativen Quellen decken). Diese Mengen sind zu vergleichen mit den gegenwärtigen Daten: rund 2500 Liter pro Kopf in den USA, gut 1000 in Deutschland, 354 Liter in Brasilien, 68 Liter in China, 54 Liter in Indien, gut 10 Liter in Tansania; diese Werte beziehen sich nur auf den Transportsektor.

Die Kohle ihrerseits sollte wenigstens 1,4 Gigatonnen Steinkohleeinheiten übernehmen, um nicht die ganze Last dem Erdgas aufzubürden und so dessen noch unbekannten Höhe- und Wendepunkt nicht möglichst rasch herbeizuzwingen. Die 1,4 Gigatonnen Steinkohleeinheiten Kohle (physisch etwa zwei Milliarden Tonnen Stein- und Braunkohle, je nach Mix) entsprechen knapp 45 Prozent des heutigen Kohleverbrauchs. Sie werden der Bereitstellung hochtemperierter Prozeßwärme für die Rohstoff- und Schwerindustrie dienen, was bei weitem nicht genügen dürfte. Weitere 1,8 Gigatonnen Steinkohleeinheiten müßte das Erdgas liefern. Die verbleibenden 1,3 Gigatonnen Steinkohleeinheiten Erdgas werden verstromt zur Bereitstellung von Grundlast, die unabhängig bleibt von wetterbedingten und jahreszeitlichen Schwankungen von Sonnenstrahlung und Windstärke. Man wird von Glück reden können, wenn die Nachfrage nach Strom sich bis 2030 nur verdoppelt: von 15476 Terawattstunden (Internationale Energie Agentur-Projektion 2001) auf 31000 Terawattstunden (oder 31 Billionen Kilowattstunden), wovon das Erdgas rund 4500 Terawattstunden übernehmen könnte, die Wasserkraft 4100 und die Atomenergie 2400 (s. Tab.).

Für das Erdgas bleiben 3,1 Gigatonnen Steinkohleeinheiten oder knapp 2,9 Billionen Kubikmeter, rund 20 Prozent mehr als heute verbraucht wird. Diese Mengen fossiler Energieträger von zusammen rund 9,4 Gigatonnen Steinkohleeinheiten werden fünf Gigatonnen Kohlenstoff (18,3 Gigatonnen Kohlendioxid) erzeugen: die Menge, die erlaubt ist, wenn wir uns an das „Korallenkriterium" halten wollen. 9,4 Gigatonnen Steinkohleeinheiten fossiler Energie sind nur noch 48 Prozent der in der Internationalen Energie Agentur-Projektion für das Jahr 2030 vorgesehenen Menge. Der Einsatz fossiler Energie wäre somit erfolgreich zurückgedrängt, wenn denn eine derartig kräftige Reduktion gelänge. Wieso der Konjunktiv? Weil nun 52 Prozent des projizierten Energieverbrauchs oder rund zehn Gigatonnen Steinkohleeinheiten nicht-fossilen Energiequellen aufzubürden sind. Sie müssen 22400 Terawattstunden Strom liefern (falls auf Atomenergie verzichtet wird) und den gesamten globalen Raumwärme- und Warmwasserbedarf decken. Das schafft Probleme, die leicht unterschätzt werden.

Was leisten nicht-fossile Energiequellen?

Die Projektion der Internationalen Energie Agentur traut der Atomenergie keine Kraftakte zu. Ihr relativer Anteil sinkt (s. Tab.). Die Atomenergie könnte einen gewichtigen und nachhaltigen Beitrag nur leisten, wenn die wirtschaftlich gewinnbaren Uranmengen durch Brütertechnik um das 60fache gestreckt und die thermische Effizienz der Atomreaktoren durch Reaktoren neuen Typs (z.B. Kugelhaufenreaktoren) verdoppelt würde. Ernsthafte und ausdauernde Forschung an der Brütertechnik und am Kugelhaufenreaktor sind aber überall aufgegeben worden, vorwiegend, aber nicht nur, aus politischen Gründen.

Um die genannten zehn Gigatonnen Steinkohleeinheiten Primärenergie bereitstellen zu können, kommen somit nur regenerative Energiequellen in Frage; die sogenannten kohlenstoff-neutralen: solche, die zwar Kohlendioxid emittieren, dieses aber zuvor der Atmosphäre entzogen haben (wie dies bei der Biomasse der Fall ist), und die sogenannten kohlenstoff-freien: solche, die kein Kohlendioxid emittieren wie die Windkraft oder die Sonnenenergie. Einige Möglichkeiten seien genannt, ohne auf Voraussetzungen und Annahmen der Schätzungen eingehen zu können[7].

Rund 3,3 Gigatonnen Steinkohleeinheiten stehen aus kohlenstoff-neutralen Quellen in Form von Biomasse zur Verfügung (Holz und organische Abfälle aller Art, die zu den 2,35 Gigatonnen Steinkohleeinheiten altregenerativer Energie aus der Tabelle oben dazukommen). Ein Drittel davon könnte verflüssigt werden zu ca. 400 Litern Benzinäquivalente pro Kopf in den Industrieländern. Ein weiteres Drittel liefert in Blockheizkraftwerken 3500 Terawattstunden Strom und 0,7 Gigatonnen Steinkohleeinheiten Abwärme für Raumheizung und Warmwasser. Das letzte Drittel wird direkt verheizt vor allem in kalten, sonnenarmen Regionen. Es bleibt noch ein Bedarf von 1,3 Gigatonnen Steinkohleienheiten niedrigtemperierter Wärme.

Kohlenstoff-freie Quellen müssen demnach aufkommen für den restlichen Bedarf von 1,3 Gigatonnen Wärme und 18900 Terawattstunden Strom. Für die Bereitstellung der Wärme kommen die schon weit verbreiteten und bewährten Sonnenkollektoren in Frage, und für den Strom Solarzellen und Windturbinen.

Von den 1,3 Gigatonnen Steinkohleeinheiten Wärme werden 0,3 Gigatonnen abgezweigt für die Tropen, deren Bewohner ebenfalls Warmwasser und sogar Raumwärme benötigen, denn in hochgelegenen Orten kann es auch in den Tropen empfindlich kalt werden. Gut 5000 Quadratkilometer Kollektoren sollten genügen. Sie hätten vermutlich alle auf Dächern Platz, falls diese nicht schon durch Solarzellen besetzt sind. Für die gemäßigten Zonen muß eine Gigatonne Steinkohleeinheiten (8,14 Billionen Kilowattstunden) Wärme genügen. Um sie zu sammeln, sind mindestens 22000 Quadratkilometer Kollektoren nötig, dazu Langzeitspeicher von weit mehr als 100 Kubikkilometer (!) Volumen. Die Dachfläche genügt

bei weitem nicht und auch nicht das Brachland, das dringend für Biomasse benötigt wird. Der Bedarf an Kollektorfläche ließe sich allerdings halbieren, wenn alle Gebäude mit einer hochwirksamen und teuren Wärmedämmung versehen würden.

Von den 18900 Terawattstunden Strom sollen dem Wind 7100 Terawattstunden abgewonnen werden. Er soll Windräder antreiben, deren Rotordurchmesser 100 Meter erreicht und deren Naben 80 Meter in den Himmel ragen. Ihre Nennleistung liegt bei 3 Megawatt (3000 Kilowatt). Zu bedenken ist, daß selbst auf dem offenen Meer der Wind nie während der 8760 Stunden des Jahres bläst, und auch nicht ständig mit einer Geschwindigkeit zwischen 45 und 90 Kilometer pro Stunde, dem Windband, in dem die Turbinen bei Nennleistung arbeiten. Dementsprechend müßten 700000 bis 800000 Windräder aufgestellt werden. Wer gegen diese „Verspargelung" von Tausenden von Kilometern Küste ist, muß sagen, wie er 7100 Terawattstunden Strom pro Jahr produzieren oder auf welche Energiedienste er eventuell verzichten will.

Es bleiben noch 11800 Terawattstunden für die Solarzellen. Stehen nur die weitverbreiteten Siliziumzellen mit einer Spitzenleistung von 100 Watt pro Quadratmeter zur Verfügung, werden Solaranlagen mit einer Gesamtfläche von 118000 Quadratkilometer benötigt. Würden alle Anlagen im Wüstengürtel der Erde errichtet, käme man mit der Hälfte der Flächen aus, es müßten aber lange Fernleitungen zu den Verbrauchszentren gebaut werden. Verfügte man heute schon über Solarzellen mit einer Spitzenleistung von 200 Watt (auf die wir vermutlich noch lange werden warten müssen), käme man mit knapp 30000 Quadratkilometer aus. Rechnet man die Anlagen und Wege für den Unterhalt dazu, dürfte die beanspruchte Fläche 50000 Quadratkilometer übersteigen.

Welcher Aufwand müßte getrieben werden, wenn die Industrieländer die oben vorgesehenen 400 Liter Benzinäquivalente pro Kopf und Jahr aus Biomasse aufstocken wollten mit 600 Liter in Form von solarem Wasserstoff? Eine Überschlagsrechnung ergibt, daß man mit Solarzellen von 200 Watt pro Quadratmeter Nennleistung (statt 100 Watt) und bei einem Wirkungsgrad der Elektrolyse von 0,9 (statt nur 0,7 wie heute) für die 1,4 Milliarden Bewohner der Industrieländer um 2030 im Sonnengürtel der Erde 22000 Quadratkilometer Solarzellen aufstellen müßte. Damit lassen sich rund 240 Millionen Tonnen oder 2,7 Billionen Kubikmeter Wasserstoff gewinnen. Das dazu nötige Wasser von 2,16 Milliarden Kubikmeter ist im Sonnengürtel natürlich nirgends zu finden, schon gar nicht angesichts des zu erwartenden globalen Wassermangels. Der Sonnenstrom müßte an das Meer geleitet werden, um dort aus Meerwasser elektrolytisch Wasserstoff zu gewinnen. An der Sauerstoffelektrode entstünden dann aber auch beträchtliche Mengen Chlor, die abgetrennt und entsorgt werden müßten.

Geoengineering

An dieser Stelle kommt eine neue Disziplin ins Spiel: das Geoengineering. Statt Wasserstoff solar produzieren zu wollen, wird er klassisch mit bewährten Methoden aus Koks und Wasserdampf erzeugt (die chemische Industrie erzeugt heute mit dieser Methode jährlich etwa 50 Millionen Tonnen Wasserstoff, benützt aber meistens Erdgas statt Kohle). Theoretisch und im Idealfall erhielte man aus 720 Millionen Tonnen Koks und 2162 Millionen Kubikmeter Wasser rund 240 Millionen Tonnen Wasserstoff (2,7 Billionen Kubikmeter), allerdings auch 2,64 Milliarden Tonnen Kohlendioxid, und dies jedes Jahr. Dieses Kohlendioxid läßt sich vom Wasserstoff abtrennen (leichter als z.B. aus Rauchgasen von Kohlekraftwerken und Fernheizkesseln). Es wird verflüssigt und in die Tiefsee geleitet oder in poröse Gesteinsformationen gepreßt in der Hoffnung, daß es auch dort bleibt. Man hofft, daß dieses Vorgehen sich als ökologisch vertretbar erweisen wird.

Werden all diese schwindelerregenden Zahlen nicht substantiell reduziert, wenn man auch die altbekannte Wasserkraft und die Geowärme berücksichtigt, nicht zu reden von Gezeitenhub und dem Wellengang der Ozeane? Die Wasserkraft liefert 2,2 Prozent der Primärenergie von 2001 (s. Tab.). Dieser Anteil kann bis 2030 nur mit Mühe gehalten werden. Der mögliche Beitrag der übrigen Quellen liegt deutlich unter dem des Wassers. Geowärme wird, wie die Biomasse, meist überschätzt. Von vulkanischen Regionen abgesehen ist die Gefahr groß, daß man einen Vorrat von Geowärme abbaut, statt nur einen sich regenerierenden Zufluß aus dem Innern zu nutzen. Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß der durchschnittliche Wärmefluß aus dem Erdinnern an der Erdoberfläche es nur auf 63 Milliwatt pro Quadratmeter bringt, während die Sonne an der Erdoberfläche im globalen Durchschnitt 170 Watt schafft.

Alle diese Zahlen sollen die Größenordnung illustrieren, mit denen gerechnet werden muß, wenn man wirklich die fossile Energie zurückdrängen, am Korallenkriterium festhalten und bei den bisherigen Ansprüchen bleiben will. Eine rein technische Lösung des Programms weg von fossilen Energieträgern und hin zu regenerativer Energie mag bis 2030 oder 2050 möglich sein, die wirtschaftliche Realisierbarkeit bleibt fraglich, und von den ökologischen Problemen war hier noch gar nicht die Rede. Man denke an die riesenhaften Monokulturen von Fichten, Eukalyptus, Raps, Zuckerrohr usw. (ein Fest für Schädlinge aller Art), an die ein oder zwei Gigatonnen organischer Substanz, die dem Acker entzogen werden und nun der Humusbildung fehlen, oder an Tausende von Quadratkilometern im Trockengürtel der Erde, dessen helle Oberfläche stellenweise auf einmal dunkelblau erscheint wie das Meer. Wird die Effizienzrevolution tatsächlich einen Weg aus diesem Problemknäuel weisen, wie seit Jahrzehnten propagiert wird?

Die Effizienzrevolution

„Faktor Vier!": Doppelter Wohlstand bei halbem Rohstoffverbrauch, so lautet die vermeintliche Botschaft[8]. Es soll möglich sein, unsere Mobilität und die tausend Formen der Annehmlichkeiten und Entlastungen, die moderne Technik gewährt, beizubehalten mit einem Viertel des Wassers, einem Viertel der Stroms, einem Viertel des Bodens, kurz mit einem Viertel dessen, was wir bisher aufgewandt haben.

Die Effizienzrevolution ist zweifellos zentral. Wir müssen den Wirkungsgrad der Umwandlung von Primärenergie in Sekundärenergie (in Strom, Brenn- und Treibstoff) und den Wirkungsgrad der Gewinnung von energetischen Dienstleistungen (wie Wärme, motorische Kraft, Licht und Informationsverarbeitung) aus Sekundärenergie verdoppeln und verdreifachen. Die Effizienzrevolution läuft nun schon seit 30 Jahren seit den Erdölkrisen von 1973 und 1979 und hat unzählige Erfolge vorzuweisen. Beispielsweise hat sich der Stromverbrauch von Kühlschränken und Waschmaschinen inzwischen halbiert. Ob er sich allerdings noch einmal halbieren läßt, ist fraglich.

Der Gesamtwirkungsgrad, das Verhältnis von Energie-Dienstleistungen (auch Nutzenergie genannt) zur Primärenergie wird für die Zeit um 1900 auf zwölf Prozent geschätzt. Er erreichte anfangs der 70er Jahre gut 30 Prozent und ist seither kaum mehr gestiegen. Das ist alarmierend. Woher diese Stagnation? Es gibt viele Gründe:

1. Die ersten Schritte möglicher Effizienzverbesserung waren groß, leicht und billig zu haben (z.B. der Ersatz von Glühbirnen durch Fluoreszenzröhren). Die letzten der möglichen Schritte werden klein sein, technisch aufwendig und darum teuer.

2. Ein wachsender Anteil der Primärenergie wird verstromt bei einem kollektiven Wirkungsgrad des thermischen Kraftwerkparks von weniger als 40 Prozent, auch wenn es Anlagen gibt, die bei optimaler Betriebsführung 60 Prozent erreichen (kombinierte Gas- und Dampfkraftwerke) oder gar 80 Prozent, wenn die Abwärme von Kraftwerken als Fernwärme eingesetzt wird. Fehlen aber im Sommer die Abnehmer für die Fernwärme, halbiert sich der Effizienzgrad der Anlage. Es wird zudem nie möglich sein, alle Anlagen jederzeit optimal zu betreiben, schon weil aus Gründen der Regulierung einige gedrosselt laufen müssen.

3. Ebenfalls ein wachsender Anteil der Primärenergie wird für den Verkehr eingesetzt. Der Verkehr hat das schlechteste Verhältnis von Nutzenergie zu Sekundärenergie aller Anwendungssektoren (unter 20 Prozent gegenüber fast 60 Prozent der Industrie). Zudem verlangt er Treibstoffe immer höherer Qualität (hohe Oktanzahl, möglichst ohne Benzol und Schwefel). Das verlangt von den Raffinerien immer mehr Verarbeitungsschritte mit entsprechend steigendem Energieaufwand, der in der Gesamtbilanz als Verlust auftritt.

4. Ein großer Teil des Effizienzgewinns wird durch höhere Komfort- und Sicherheitsansprüche der Konsumenten wieder aufgezehrt. Trotz der in den letzten 20 Jahren erreichten Effizienzverbesserungen von Verbrennungsmotoren ist es nicht gelungen, den Benzinverbrauch unter acht Liter pro 100 Kilometer zu drücken.

5. Schließlich gibt es Millionen von Motoren und Geräten, die in Erwartung eines Produktionsbefehls im Leerlauf laufen, also ohne ihre eigentümliche Dienstleistung zu liefern, dabei aber Energie verbrauchen, die im Einzelfall gering sein mag, kollektiv aber die Leistung ganzer Kraftwerke erfordert, die man sich leicht ersparen kann. Wenn 100 Millionen Fernseher, Videorecorder, Computer, Faxgeräte, Kaffeemaschinen usw. im Bereitschaftsmodus laufen mit einer mittleren Leistungsaufnahme von nur 20 Watt, werden 2000 Megawatt aus dem Netz gesogen: die Nettoleistung zweier Atomkraftwerke der Maxiklasse.

Ob die Effizienzrevolution *allein* die Lösung des Problems ist, bleibt also fraglich.

Die Suffizienzrevolution

Das Fremdwort „Suffizienz" wurde vermutlich gewählt, weil es ähnlich wie „Effizienz" klingt, und weil nicht sofort offensichtlich wird, was eigentlich gemeint ist, nämlich Einschränkung und Verzicht vor allem seitens derjenigen, die auf der Wohlstandsskala oben sind. Dann bräuchte man viele tausend Quadratkilometer Solarzellen und Sonnenkollektoren, Tausende von Windmühlen und viele tausend Tonnen Biomasse weniger als oben ausgeführt, und es gäbe trotzdem noch die Chance für jene, die auf der Wohlstandsskala ganz unten sind, in die Nähe der Mitte aufzusteigen.

Was gerade vorgeschlagen wurde und für viele Zeitgenossen eigentlich ganz vernünftig und zumutbar klingt, ist für viele Fachleute aus zwei Gründen das perfekte Katastrophenszenario. Zum ersten: Eine wettbewerbsgetriebene Marktwirtschaft muß, strukturell bedingt, ständig wachsen, oder sie schrumpft. Zudem wächst sie, weil wir seit Jahrzehnten über unsere Verhältnisse leben, wie die Schuldenberge aller Staaten und der Zustand des blauen Planeten zeigen. Die Wirtschaftswissenschaftler werden sich anstrengen müssen, herauszufinden, wie eine Wirtschaft stationär (nicht wachsend) und dennoch stabil (nicht schrumpfend) sein kann, und das, ohne die unbestrittenen Vorteile von Wettbewerb und Markt samt und sonders zu verlieren.

Und zum zweiten: Appelle an die Pflicht (z.B. Ansprüche zu begrenzen) helfen auf die Dauer nicht. Wir benötigen soziale Mechanismen von der Art der „unsichtbaren Hand" des Adam Smith, die uns dazu bringen, das Gesollte zu tun, ohne daß wir es merken oder explizit wollen müssen. Man sucht nach entsprechenden Rahmenbedingungen für die Wirtschaft, nach Anreizen: prompte Belohnung für sy-

stemkonformes Verhalten und ebenso prompte Sanktionen im gegenteiligen Fall für Produzenten wie Konsumenten. Ohne soziale Mechanismen wird es nicht gehen, aber ohne Moral auch nicht. Mindestens gelegentlich müssen wir moralisch – selbstbestimmt – handeln und nicht nur überlistet von Mechanismen: zum Beispiel dann, wenn Parlamentarier die genannten Rahmenbedingungen und Gesetze beschließen und dabei Ziele, Mittel und die List dahinter offenlegen müssen, oder wenn die Bürger spätestens vier Jahre danach die Regierung wiederwählen sollen, die das Schmerzhafte beschloß und durchführte.

Ein „sozialer" Mechanismus wird mit Sicherheit wirksam werden: Die Energie wird nie mehr billig sein. In den Wäldern Mitteleuropas verrotten große Mengen Holz, das niemand als Energierohstoff einsammelt, denn das wäre ein reines Verlustgeschäft angesichts der bestehenden Energiepreise. In Zukunft werden wir aus ein oder zwei Millionen Quadratkilometern fast die gesamte Nettoproduktion der Wälder einsammeln müssen, und das nicht gegen Hungerlöhne. Die Brenn- und Treibstoffe, die daraus erzeugt werden, können deshalb nicht billig sein. Ist die Energie teuer, wird sie darüber hinaus aus dem Teuerungsindex herausgenommen, um zu verhüten, daß bei der nächsten Lohnverhandlung die Teuerung abgegolten und die Energie real doch wieder so billig wird wie zuvor; so werden die Bürger wie von selbst („mechanisch") zum Sparen „verleitet", im Sinn der Effizienz wie der Suffizienz.

Wenn es darüber hinaus wahr sein sollte, daß die Energie nicht nur ein Kosten-, sondern auch ein Produktionsfaktor ist, der für die Wertschöpfung ebenso viel Gewicht hat wie die beiden anderen Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit zusammengenommen, und wenn es richtig ist, die Produktionsfaktoren nach ihrer Leistungsfähigkeit zu besteuern, dann muß die Energie stärker besteuert werden als die Arbeit[9]. Dann wird die Energie noch einmal teurer, ihr Druck in Richtung von Effizienz und Suffizienz noch stärker. Aber gleichzeitig wird die (Routine-) Arbeit entlastet und die Arbeit eliminierende, dafür aber Strom fressende Automatisierung von (fast) allem und jedem in Schranken gewiesen. Arbeiten, die heute nur schwarz oder zu Hungerlöhnen durchführbar sind, werden wirtschaftlich (z.B. Nutzholz sammeln aus tausenden von Quadratkilometern Wald).

Wie so oft, ist der Weg dorthin anstrengend und risikoreich, nicht nur für jene, die in der gesellschaftlichen Pyramide unten stehen. Mit abnehmender (nicht verschwindender) Automatisierung sinkt allerdings auch die hohe Produktivität vieler Arbeitsplätze. Bisher hohe Löhne schrumpfen oder verlieren an realer Kaufkraft. Aber einmal am gesteckten Ziel angekommen, werden (fast) alle aufatmen. Wie konnten wir uns derart von Wettbewerb und Markt hetzen lassen! Gewiß, wir werden etwas weniger reich sein. Wir werden uns selber rühren, selber unterhalten müssen (im doppelten Sinn des Wortes), zumindest mehr als bisher. Dafür werden der Naturverbrauch und die Naturzerstörung geringer sein, was wir doch wollen sollen, zumal jene jenseits des Nord-Süd-Grabens mehr an Natur nutzen und auch

verbrauchen müssen, dies aber auch zugleich dank des technischen Fortschritts mit weniger Naturzerstörung tun können als bisher.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.iea.org. Diese Organisation wurde 1974 in Paris gegründet mit dem Ziel, die Regierungen in Energiefragen zu beraten.

[2] Primärenergie: noch nicht für den Handel aufbereite Rohform der Energie, wie sie von der Natur geliefert wird.

[3] Sekundärenergie: für den Handel aufbereitete Rohenergie wie Strom, Treib- und Brennstoffe.

[4] Z. B. C. J. Campbell u. a., Ölwechsel! Das Ende des Erdölzeitalters u. die Weichenstellung für die Zukunft, hg. v. Global Challenges Network (München 2002).

[5] M. King Hubbert hat noch eine zweite Methode entwickelt, die praktisch zum gleichen Ergebnis führte: vgl. P. Erbrich, Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen. Leitlinien für eine nachhaltige ökologische, soziale u. ökonomische Entwicklung (Stuttgart 2004) 142f.

[6] Ein Moment der Unsicherheit liegt darin, daß der Erdölgehalt der verschiedenen Sedimentbecken ganz unterschiedlich ist. Es gibt zwei Sonderregionen, die zusammen wahrscheinlich mehr als 80 Prozent allen Erdöls enthalten. Die eine zieht sich von Westsibirien über das Kaspische Meer zum Persischen Golf, die andere von der Tiefebene und dem Delta des Mississippi zum Delta des Orinoco (Venezuela).

[7] Für Einzelheiten vgl. Erbrich (A. 5).

[8] E. U. von Weizsäcker u. a., Faktor Vier, doppelter Wohlstand – halbierter Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome (München 1995).

[9] Vgl. R. Kümmel, Energie, Wirtschaftswachstum u. technischer Fortschritt, in: Physikalische Blätter 53 (1997) 869–875.

Umschau

Asiatische Gesichter Christi

Ein theologisches Kolloquium über asiatische Christologien

Vom 11. bis 14. Mai 2004 trafen sich 43 Theologen und zehn Theologinnen in der Nähe von Bangkok, Thailand, um über asiatische Christologien zu reflektieren und zu diskutieren. Organisiert wurde das Treffen vom „Büro für Theologische Angelegenheiten" (Office for Theological Concerns, OTC) der „Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen" (Federation of Asian Bishops' Conferences, FABC). Unter den Theologen und Theologinnen, die von ihren jeweiligen Bischofskonferenzen entsandt worden waren, befanden sich auch zehn Bischöfe. Die Vertreter des „Rates der Kirchen in Asien" (Christian Conference of Asia, CCA) bzw. des „Nationalrats der Kirchen in den Philippinen" (National Council of Churches in the Philippines, NCCP) gaben dem Kolloquium einen ökumenischen Hauch. Insgesamt waren 15 asiatische Länder vertreten: Bangladesch, Hongkong/China, Indien, Indonesien, Japan, Malaysia, Nepal, Pakistan, Philippinen, Singapur, Sri Lanka, Südkorea, Taiwan, Thailand und Vietnam.

Das Kolloquium stand unter dem Thema „Asian Faces of Christ" (Asiatische Gesichter Christi) und dementsprechend bestimmten die Fragen nach der aktuellen christologischen Bedeutung Jesu in den verschiedenen Ländern Asiens die Diskussion: „Für wen hältst du mich?" (vgl. Mk 8, 29b) Wer bin ich für dich und für die Menschen, mit denen du lebst? Was bedeute ich für dich im Hier und Jetzt, aber auch darüber hinaus? Obgleich sich die Konsultationen durch eine Vielheit unterschiedlicher und durchaus konträrer Ansichten auszeichneten, war das Miteinander von großer Offenheit und Akzeptanz geprägt. „Ich habe das asiatische Gesicht Christi in den Gesichtern der hier Anwesenden gefunden", sagte ein koreanischer Theologe am Ende der Konferenz und brachte damit das Gefühl zum Ausdruck, das in den Herzen vieler Teilnehmer und Teilnehmerinnen zu sein schien und ein Band der Einheit in Verschiedenheit knüpfte.

Um in die Thematik einzuführen und Reflexionen sowie Diskussionen anzuregen, wurden drei Entwürfe asiatischer Christologien vorgestellt, die durch jeweils zwei Antworten kritisch gewürdigt wurden. Zwei weitere Vorträge befaßten sich mit den „Gesichtern Christi" vor einem islamischen Hintergrund. Die drei Konzepte aus biblisch-befreiungstheologischen, konfuzianischen und feministischen Zusammenhängen hätten Diversität und auch Kontextualität von Christologie im asiatischen Raum nicht besser verdeutlichen können.

Der philippinische Theologe Carlos H. Abesamis SJ gab unter dem Titel „The essential Jesus" Impulse für eine auf biblischer Exegese beruhende, asiatisch-befreiungstheologische Christologie. Dabei ging er von zwei wesentlichen Merkmalen aus, die Jesu Wirken vor seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung neu entdecken lassen: Sein Verbundensein bzw. seine Gemeinschaft mit dem Ursprung der Wirklichkeit („connected with the source"), mit Abba, dem Vater, sowie das Sich-Verströmen in der Mission für eine vollkommene menschliche und kosmische Befreiung („poured out in mission for total human and cosmic liberation"). „Erlösung", so Abesamis, „ist nicht nur Erlösung von Sünde, sondern Befreiung von allen Übeln": persönlichen, sozialen, historischen und kosmischen. Nicht nur die Seele bedarf der Erlösung, sondern der ganze Mensch, die Menschheit, die Natur, die Schöpfung und das Universum: „Die Kraft der Erlösung im Hier und Jetzt beschränkt sich nicht auf die heiligmachende Gnade, sondern umfaßt alle lebensspendenden Gaben oder das absolute Wohlsein (well-being), wie Nahrung, Land, Gesundheit, Vergebung der Sünden, göttliches Leben (divine life). ... Das Endziel der Erlösung ist nicht nur der Himmel nach dem Tod eines Menschen, sondern das Reich Gottes am Ende der Geschichte. Es ist eine neue Welt mit einer neuen Geschichte; es ist ein neues Universum." Mit seiner

Christologie geht Abesamis auf die politischen, gesellschaftlichen und sozialen Nöte und Verhältnisse vieler asiatischer Menschen und Nationen ein und verkündet ihnen Jesus Christus nicht nur als Erlöser von Sünden, sondern als Befreier aus Unterdrückung, Verfolgung und Armut.

Diese für viele Teilnehmer und Teilnehmerinnen provokativen christologischen Thesen fanden eine kritische Reflexion in den Beiträgen der Theologin Maria Anicia B. Co RVM, die 2001 als einzige Frau in das Büro für theologische Angelegenheiten berufen worden war, und von Bischof Luis Antonio G. Tagle, beide ebenfalls aus den Philippinen.

Einen völlig anderen Ausgangspunkt wählte der christologische Entwurf des in den USA lebenden Theologen Jonathan Yun-ka Tan, der von Edmund Chia FSC vorgestellt wurde. Vor dem Hintergrund der konfuzianischen Tradition in Ostasien entwickelt Tan eine Christologie, die Jesus Christus als gekreuzigten und auferstandenen „Weisen" (sheng) versteht. Jesu Leiden und Tod, so Tan, kennzeichnen den entscheidenden Höhepunkt seines Dienstes und seiner Mission als Weiser für die Welt. Diese Mission bedrohe „mit ihrer bevorzugten Option für die Armen und Marginalisierten die machtvollen religiösen und politischen Interessen". Auf die alte christologische Frage: „Wer sagt ihr, daß ich bin?" würden die Menschen des konfuzianisch geprägten Ostasiens nach Tan wie folgt antworten: „Du bist der Weise, der Sohn des Herrn im Himmel, der vollkommene Menschlichkeit and Göttlichkeit verkörpert, der die Nähe des Weges zum Himmelsherrn erkennt und verkündet. Mit deinem Leben, Leiden und Tod am Kreuz zeigst du uns, was der Weg des Herrn des Himmels bedeutet, und lädst uns ein, dich und deine bevorzugte Option für die Armen und Marginalisierten nachzuahmen, indem wir uns dir anschließen, dadurch daß wir den Weg von seinem Anfang bis zum Ende annehmen und mitgehen."

Es ist nicht nur die befreiungstheologische Perspektive, die Tans christologischen Ansatz mit dem von Abesamis verbindet. Hinter dem Begriff „sheng" (Weiser), verbirgt sich eine kontemplative Sichtweise, die in Abesamis' Bild von der Stille (silence) zum Ausdruck kommt. Die Frage, wie Jesus mit dem Vater verbunden war, beantwortet Abesamis mit „in der Stille/im Schweigen" oder „durch stille/schweigende Gemeinschaft". Diesen kontemplativen Aspekt findet man wieder, wenn Tan die symbolische Kraft des Idiogramms „sheng" erläutert, in dem das Zeichen für „er" (Ohr) enthalten ist: „Jesus, der Weise ist einer, der die Weisheit des Himmels hört und erkennt und danach allen Menschen offenkundig macht, verkündet, was er gehört hat." In Abgrenzung zum westlichen Denken, das er als „Suchen nach der Wahrheit" beschreibt, bezeichnet Tan in Anlehnung an David Hall und Roger Ames die chinesisch-philosophische Weltsicht als „Suchen nach dem Weg". „Im Westen meint Wahrheit das Wissen darüber, *was* wirklich ist und was diese Wirklichkeit abbildet", während „für die Chinesen Wissen nicht abstrakt, sondern konkret ist; es ist nicht begrifflich, sondern performativ und teilnehmend; es ist nicht diskursiv, sondern es ist als Wissen vom Weg eine Art Know-how".

Kritisch reflektiert wurde Tans Konzept von den beiden chinesischen Theologen Savio Hon SBD (Hongkong) und Mark Fang SJ (Taiwan). Fang weist unter anderem deutlich auf die Problematik hin, Jesus als konfuzianischen Weisen darzustellen. Er fragt: Ist Jesus wirklich der Weise, oder ist er nicht vielmehr der Tor? Nach Fang ist es nicht nur ungenügend, Jesus lediglich als Weisen oder auch als göttlichen und vollkommenen Weisen zu bezeichnen. Vielmehr kann Jesu Kreuz und Tod vor dem Hintergrund von Paulus' Rede von „Gottes Tor" (1 Kor 1, 25) wohl kaum als eine Folge der Weisheit oder des Weiseseins betrachtet werden, sondern nur als Torheit. Nach Fang ist der Versuch, Konfuzius und Jesus zu vergleichen, als gescheitert anzusehen. Tan geht es jedoch nicht einfach nur um einen Vergleich von Jesus und Konfuzius, sondern um eine Rekonzeptualisierung der Gestalt Jesus Christus vor dem Hintergrund konfuzianischer Tradition: Das Christus-Ereignis soll mit und in den Ausdrucksformen der eigenen Tradition verständlich und damit auch annehmbar gemacht werden. Hon wies in seiner kritischen Würdigung darauf hin, daß der Entwurf Tans als solcher beispielgebend für Konzepte in ähnlicher Richtung sei und Aufmerksamkeit verdiene.

Bevor auf das letzte und vielleicht provokanteste Hauptpapier der Konsultation zu einer femini-

stischen Christologie eingegangen wird, soll kurz auf die beiden Vorträge zu den Themen „Islamische Gesichter Jesu" und „Islamische Gesichter Jesu im asiatischen Kontext" verwiesen werden. Unter dem ersten Titel stellte der pakistanische Theologe Arthur Charles dar, was über Jesus im Koran, in der Hadith und in der Tradition des Sufismus gesagt wird und welche Bedeutung ihm dort zugewiesen wird. Charles' Vortrag sowie der Beitrag von Bischof Theotonius Gomes CSC, der von seinem Amtsbruder Moses Costa, ebenfalls Bischof einer Diözese in Bangladesch, verlesen wurde, war eine Einladung, die Christologie im Dialog mit dem Islam zu überdenken. Gomes plädierte dafür, daß Christen „in positiver Weise über den Islam denken sollen ... vor allem, indem sie die authentisch spirituellen Werte im Leben der Muslime kennen und anerkennen". Darüber hinaus zeigte er auf, wie Christen Jesus in einer islamischen Welt verkünden können, ohne fortwährend mit den unterschiedlichen Glaubenslehren in Konflikt zu kommen: „Während Jesu Göttlichkeit bekannt werden muß, ist es die vergebende göttliche Liebe, die verkündet werden sollte. Der Islam und viele andere Religionen, die es schwierig finden, die Göttlichkeit Jesu zu bekennen, werden gefesselt sein von der Schönheit der in Jesus (offenbarten) göttlichen Fähigkeit zu vergebender Liebe als Ausdruck seiner grenzenlosen Heiligkeit, die so anziehend für die Menschheit ist."

Diese beiden Entwürfe zu einer Christologie in einem islamischen Umfeld machten deutlich, wie wichtig es im asiatischen Kontext ist, Christologie auch mit den Augen, Erfahrungen und Texten nichtchristlicher Religionen zu „entdecken" und zu betreiben. Denn, so meinte Bischof Norbert Andradi OMI aus Sri Lanka, wir Christen können und dürfen kein Monopol auf Jesus Christus erheben: „Er gehört allen Menschen, und vielleicht können wir Christen etwas über ‚unseren' Jesus von Andersgläubigen erfahren."

Neben dem befreiungstheologischen Ansatz von Abesamis war der feministisch-christologische Beitrag der indischen Theologin Evangeline Anderson-Rajkumar wohl die größte Provokation für die Anwesenden. Dennoch wurde ihr Impuls mit großer Offenheit aufgenommen und in den Diskurs integriert. Unter dem Titel „Den Körper politisieren. Eine feministische Christologie" versucht Anderson-Rajkumar, eine „relevante und glaubwürdige Christologie im Kontext" zu entwerfen. Diese baut auf den Leidenserfahrungen von Frauen auf, die in einen Bezug zur Kreuzeserfahrung Jesu gesetzt werden, um zu einer „Körper-Theologie" als Fundament für eine feministische Christologie zu kommen. Anderson-Rajkumar zeigt am Beispiel zweier Frauen, deren Körper gefoltert und zerstückelt wurden, die politische Dimension von (Frauen-) Körpern, an denen sich patriarchalische Macht und Gewalt, Sexismus und Rassismus entlädt. Körperliche Merkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Körpersekrete werden politisiert und sind nach Anderson-Rajkumar die Wurzel aller Diskriminierung. Es ist nicht der Körper an sich, sondern die Art und Weise, wie körperliche Besonderheiten als Grundlage dienen, um Identitäten, Hierarchien, Minder- und Höherwertigkeiten, Reinheit und Unreinheit, Gut und Böse zu konstruieren. So werden sie zum politischen Instrument der Unterdrückung und Unterwerfung. Die stärksten Grundlagen für eine „Körper-Christologie" sieht Anderson-Rajkumar darin, daß Jesus sich solchen Konstruktionen von Reinheit und Unreinheit, Minder- und Höherwertigkeit widersetzte, sowie in der neutestamentarischen Bejahung des Körpers als Sinnbild für die Kirche.

Die Ergebnisse der zahlreichen Diskussionen, die im Anschluß der Referate stattfanden, werden in einer Publikation der Konferenz durch das Büro für Theologische Angelegenheiten nachzulesen sein. Unbestritten blieb die Notwendigkeit verschiedener Christologien, die, indem sie sich an Bibel und Tradition orientieren, den Erfahrungen der jeweiligen Menschen und ihren Kontexten entspringen und ihre Relevanz durch eben diese Menschen beurteilen lassen müssen. Es geht um asiatische Theologien, die der hohen Zahl der Armen und Unterdrückten, aber auch den Frauen und Jugendlichen in Asien Rechnung tragen und so an einer Transformation der Gesellschaften mitwirken, so daß ein „Leben in Fülle" und das Reich Gottes für alle Wirklichkeit ist und wird.

Annette Meuthrath

BESPRECHUNGEN

Gesellschaftspolitik

Angel, Hans-Gerd: *Christliche Weltverantwortung.* MISEREOR: Agent kirchlicher Sozialverkündigung. Münster: LIT 2002. 327 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. 47.) Br. 24,90.

Die Studie „Christliche Weltverantwortung" von Hans-Gerd Angel ist bisher die einzige Monographie, welche sich auf die Inlandsarbeit des kirchlichen Hilfswerks Misereor und ihre sozialethische Grundlegung konzentriert. Sie geht der Frage nach, wie es Misereor als kirchlicher und sozialer Organisation gelingt, in Deutschland ein Bewußtsein für die „internationale soziale Frage" zu schaffen, das sich – auf individueller wie politisch-struktureller Ebene – auch im Handeln niederschlägt. Die Bildungs- und Lobbyarbeit sieht Angel als wichtigste Aufgabe von Misereor an, denn die Projektarbeit des Hilfswerks bleibt zeichenhaft. Das ist klar, seitdem der Traum von der „nachholenden Entwicklung" ausgeträumt ist und Misereor sich nicht mehr die Beseitigung der Massenarmut auf die Fahnen schreibt.

Der Autor kennt Misereor aus über zehn Jahren Referententätigkeit im Bereich Weltkirche und Migration der Deutschen Bischofskonferenz. Seine gründlich recherchierte Studie, eine theologische Habilitationsschrift, bewegt sich auf einem hohen Reflexionsniveau. Das Anliegen ist zunächst, im Kontext einer Pluralität von Ethosformen die *ethische* Funktion des Akteurs Misereor herauszustellen. Die für die kirchliche Entwicklungsarbeit grundlegende sozialethische Norm ist die sich an der „Option für die Armen" orientierende christliche Solidarität. Misereor interpretiert sie im Lauf der Zeit immer mehr als „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" und setzt diese Normen in konkrete, handlungsleitende Zielforderungen um (vgl. das „Rahmenkonzept Inland" von 1995). Angel vermißt allerdings eine entsprechende Publikation zur theologischen und ethischen Grundlegung des eigenen Tuns.

Darüber hinaus geht es Angel um die *kerygmatische* Funktion von Misereor: Das bischöfliche Hilfswerk wird als gelungenes Beispiel kirchlicher Sozialverkündigung vorgestellt. Es macht nicht nur den Wandel im kirchlichen Selbstverständnis deutlich, sondern auch – exemplarisch im Segment der Entwicklungszusammenarbeit – den Dialogprozeß zwischen Kirche und moderner Gesellschaft. Dabei kommt Misereor eine einzigartige Brückenfunktion zu: zwischen Amtskirche und kirchlichen Basisgruppen, Klerus und Laien, deutscher Kirche und Weltkirche, kirchlich Gebundenen und Kirchenfernen und nicht zuletzt zwischen Kirche und pluraler Zivilgesellschaft. Diese Übersetzungsaufgabe sowie das Ringen um den eigenen, als übergreifend verstandenen „moral point of view" und dessen Vermittlung in breite gesellschaftliche Kreise charakterisieren nicht nur die Arbeit von Misereor, sondern auch die gesamte kirchliche Sozialverkündigung nach der Auflösung des „katholischen Milieus".

Der erste Teil des Buchs ist der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte von Misereor gewidmet. Nach dem historischen folgen die Entfaltung des normativen Referenzrahmens für das Hilfswerk und die Analyse der verschiedenen Bausteine der Inlandsarbeit und ihrer Relevanz für den Gesamtauftrag des Werkes und zum Schluß die kritische Betrachtung der Rolle von Misereor in Kirche und Gesellschaft.

Misereor handelt als *Teil der Kirche*. Neben der Rezeption kirchlicher Dokumente und theologischer Entwürfe (besonders aus dem Süden) zeigt dies vor allem die jährliche Fastenaktion als das zentrale Element seiner Inlandsarbeit. Nach wie vor werden die gläubigen, kirchengebundenen Katholiken als Kernbestand der „Misereor-Bewegung" angesehen. Sie

sollen mit ihrem Engagement als „Sauerteig" in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik hineinwirken. Für sie kann das solidarische Handeln am „fernen Nächsten" zur spirituellen Bewegung werden.

Misereor tritt ebenso als aktiver *Teil der Zivilgesellschaft* hervor. Das geschieht vor allem in der Zusammenarbeit mit anderen entwicklungspolitischen Nichtregierungsorganisationen (NGOs) zur Bildung von *pressure groups* – etwa im Rahmen des Verbandes Entwicklungspolitik deutscher Nichtregierungsorganisationen (VENRO). Insbesonders spielt Misereor in Deutschland immer wieder eine zentrale Rolle bei internationalen Kampagnen. Der progressive Ausbau der Lobbyarbeit setzt seine beiden Funktionen als kirchliches Hilfswerk und als entwicklungspolitische Nichtregierungsorganisation in ein Spannungsverhältnis und macht Misereor angreifbar. Diese offene Identitätsfrage schlägt sich nicht zuletzt in einem gewissen Mangel an inhaltlicher Kohärenz zwischen den unterschiedlichen zielgruppenorientierten Publikationen nieder.

Angel mahnt eine Erweiterung der strukturellen Einbindung der katholischen Laien-Organisationen im Hilfswerk an. Auch wünscht er sich ein größeres Gewicht der Inlandsarbeit. Dies sollte auch endlich ehrlich versucht werden, den Spendern zu vermitteln. Eine solche transparentere Strategie würde wohl die Frage der Identität der Organisation zunächst noch akuter machen. Aber sie würde auch die Chance eröffnen, die doppelte Funktion von Misereor in ihren Stärken plausibel zu machen, so daß eine mögliche Aufspaltung in zwei getrennte Organisationen in Zukunft vermieden werden könnte. Die Darstellung setzt sich in nachdenklicher und kreativer Weise mit diesen strukturellen Herausforderungen, den Konfliktpotentialen und möglichen Zukunftsszenarien auseinander. Zum Schluß allerdings hätte man sich ein noch etwas deutlicheres Votum gewünscht. *Karoline Dietrich*

ADLOFF, Frank: *Im Dienste der Armen*. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Frankfurt: Campus 2003. 381 S. (Campus Forschung. 853.) 381 S. Br. 43,–.

Die katholische Bischofskonferenz der USA gilt heute als einer der einflußreichsten zivilgesellschaftlichen Akteure in der amerikanischen Sozialpolitik. Seit ihrem fulminanten Hirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" (1986) klagt sie für jeden Bürger grundlegende „soziale Wohlfahrtsrechte" ein und reklamiert diesbezüglich einen „neuen kulturellen Konsens" der amerikanischen Gesellschaft. Mit ihrem Beharren auf sozialer Gerechtigkeit propagiert sie „eine geradezu gegenkulturelle Gerechtigkeitskonzeption" (13), die quer liegt zu den überkommenen – und seit den 80er Jahren von neokonservativer Seite massiv wiederbelebten – Wertemustern der von individualistischen Traditionen eines calvinistischen Arbeitsethos geprägten amerikanischen Sozialkultur. Auch im Rahmen der Debatte um die drastischen sozialpolitischen Kürzungsmaßnahmen im Jahr 1996, deren Auswirkungen erst in den letzten Jahren dramatisch sichtbar wurden, trat die katholische Kirche „explizit als Advokatorin der marginalisierten und armen Bevölkerungsgruppen auf" (249).

Vor diesem Hintergrund rekonstruiert Frank Adloff in seiner materialreichen politikwissenschaftlichen Dissertation ebenso prägnant wie umfassend die spannungsreiche sozialpolitische Beziehungsgeschichte zwischen dem Katholizismus und der protestantisch geprägten Mehrheitskultur und -gesellschaft der USA – eines Landes, das sich von Anfang an durch die (für europäische Beobachter so befremdliche) Gleichzeitigkeit von strikter Religionsfreiheit des Staates und starker, oft geradezu überschäumender, aber stets pluraler Religiosität der Gesellschaft kennzeichnet.

Der Autor verweist darauf, daß es im amerikanischen Katholizismus schon früh – anders als in Europa – zu unproblematischen Affinitäten mit den mehrheitlich von katholischen Arbeitern getragenen Gewerkschaften kam. Insofern war der amerikanische Sozialkatholizismus zunächst wesentlich vom „Sozialaktivismus der Laien aus den unteren Schichten" (127) geprägt, wurde von den Bischöfen kaum aufgegriffen und blieb so in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weithin abgeschnitten von den gesellschaftlichen Reformkräften seiner Zeit, etwa

den protestantisch-intellektuellen Protagonisten des *progressive movement* oder den Akteuren des späteren *new deal*. Der vom Immigranten- und Minderheitenstatus geprägte und mitunter mit handfesten Anfeindungen konfrontierte US-Katholizismus war lange Zeit eine Religion armer Farmer und Arbeiter mit wenig Mut zur Formulierung öffentlichen Dissenses. Erst durch die katholische Unterstützung des amerikanischen Engagements in den beiden Weltkriegen und die klare Parteinahme für den Antikommunismus der McCarthy-Ära – McCarthy war Katholik – sollte sich die traditionelle Skepsis und Fremdheit seit den 60er Jahren endgültig legen. Heute sind die Katholiken längst als gute Amerikaner anerkannt; und sie gelten seit 1965, sofern man die *Hispanics* nicht mitzählt, im Schnitt als wohlhabender und gebildeter als die Angehörigen der protestantischen *mainline*-Denominationen (vgl. 170).

Zielte die katholische Kirche in ihrem sozialpolitischen Engagement traditionell vor allem auf die Interessen ihrer eigenen Klientel, so sollte sich dieser Fokus mit dem sozialen Aufstieg der Katholiken markant verschieben. Ging es bisher um Gewerkschaften und Arbeitsplätze, so rückten nun die oft desaströsen Lebensverhältnisse marginalisierter Innenstadtbewohner ins Zentrum der kirchlichen Aufmerksamkeit. Dabei herrscht bis heute Konsens, diesen Gruppen nicht paternalistisch, durch karitative Mildtätigkeit „von oben" zu begegnen, sondern auf sozialpolitische und sozialpädagogische Initiativen von *empowerment* und *community organizing* zu setzen, um die Selbstorganisationsfähigkeiten dieser politisch, sozial und kulturell benachteiligten Bevölkerungsgruppen zu stärken; eine sozialpolitische Handlungsstrategie übrigens, die in den wohlhabenden katholischen Bevölkerungsschichten der USA keineswegs auf ungeteilte Zustimmung trifft.

Wer sich für die komplexen Beziehungen von Politik und Religion im allgemeinen und für das damit korrespondierende Feld der Sozialpolitik im besonderen interessiert, wird in Adloffs gründlicher Studie eine Fülle an wertvollen Anregungen finden. *Hermann-Josef Große Kracht*

Theologie

Theologie der Zukunft. Eugen BISER im Gespräch mit Richard HEINZMANN. München: TR-Verlagsunion 2003. 435 Min. 3teilige Video-Edition. 39,–.

Der Ort der „Neuen Theologie" Eugen Bisers ist der einzelne Mensch, der nicht länger Einzelfall einer abstrakten Theologie sein soll, sondern als der konkrete Adressat der therapeutischen Botschaft Jesu Christi erkannt wird. Den Weg der direkten Ansprache suchte Biser in einer im Bildungskanal BR-Alpha ausgestrahlten Dialogreihe mit seinem kompetenten Fachkollegen Richard Heinzmann, welche bezeichnenderweise in der Bibliothek Romano Guardinis in München stattfand. Nun ist der Streifzug durch den gesamten biserschen Neuansatz auch auf Videoband zu erwerben: In Einzelsendungen von je 15 Minuten befragt ihn Heinzmann insgesamt gut sieben Stunden lang zu allen Zentralpunkten der Neuen Theologie.

Angefangen von der Problematik, was man unter Theologie in der heutigen Zeit überhaupt verstehen kann, über die Erörterung des spezifisch Christlichen im Unterschied zu den anderen Religionen identifiziert Biser die Mitte des Christentums in der Auferstehung Christi. Es folgen spezifisch theologische Fragen wie nach der Person Jesu von Nazaret, nach der Heiligen Schrift oder nach der Theodizee. Zum Schluß legt Biser seine Folgerungen für die christliche Verkündigung, für kirchliche Strukturen, für das Moralverständnis, für das Verhältnis der Religionen und für weitere Brennpunkte der aktuellen Diskussion dar.

All das, was den Leser bislang an der biserschen Theologie faszinierte: seine Existenzanalyse des gegenwärtigen Menschen, die Rückbesinnung des Christentums auf dessen Mitte in der Person Christi, das Spezifische am christlichen Gottesbild, seine Darlegungen von Schuld, Sünde und Leid, die neue therapeutische Methodik der Theologie, erlebt er nun in der Kraft

und der Rhetorik seiner Sprache leibhaftig. Bisers lebendige Bibelauslegungen und seine Vertrautheit mit allen großen Denkern bis in die Gegenwart verbinden sich hier mit der inneren Kraft seiner Rede, mit seiner Ausstrahlung und einfühlsamen Sprache, mit der er gerade auch den Nichttheologen erreicht. So bietet dieses lebendige Kompendium des biserschen Denkens nicht nur dem Interessierten einen guten Einstieg in die Neue Theologie, sondern präsentiert auch dem Kenner eine neue und integrative Perspektive auf das, was er bislang dem reichhaltigen Schrifttum Eugen Bisers entnommen hatte. *Markus Krienke*

Langenhorst, Georg: *Gedichte zur Gottesfrage.* Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde. München: Kösel 2003. 246 S. Br. 19,95.

Wie der Titel der Veröffentlichung schon signalisiert, liefert die jüngste Publikation des Erlangener Religionspädagogen Georg Langenhorst eine „Ergänzung, Weiterführung und Vertiefung" (14) seines bereits in zweiter Auflage erschienenen Werkes „Gedichte zur Bibel". In beiden Bänden sind die Erkenntnisse der interdisziplinären Forschungsarbeit im Bereich „Theologie und Literatur", die in den letzten 25 Jahren vor allem von Karl-Josef Kuschel, Magda Motté und Paul Konrad Kurz vorangetrieben worden ist, für die Praxis in Schule und Gemeinde „fruchtbar" gemacht. Da der erste Band bereits intensiv die Korrelation von Bibel und moderner Literatur beleuchtet hat, will Langenhorst im vorliegenden Band Texte vorstellen, „in denen die Gottesfrage direkt und weitgehend ohne biblische Rückbezüge im Zentrum steht" (14).

Vor Analyse und didaktisch-methodischer Reflexion der Gedichte wird der Leser in sechs Abschnitten zum Thema hingeführt: Zunächst werden mögliche Redeweisen von Gott („formalisierte Glaubenssprache", „biblisches Sprechen", „Erzählung", „Symbol") und gegenwärtige Probleme sprachlicher Auseinandersetzung mit Gott dargelegt. Daraus leitet Langenhorst konsequent das zentrale Interesse seines Buches ab: „Es will sich der Nachfrage stellen, ob, wo und wie SchriftstellerInnen in ihrer sprachlichen Annäherung an die Gottesfrage Vorbild oder Hilfestellung dafür geben, wie TheologInnen und ReligionspädagogInnen ihrerseits angemessen und wirkungsvoll von Gott sprechen, vielleicht zu Gott sprechen können" (14). Der Autor sieht mögliche „Gewinnchancen" darin, daß Literatur biblische Texte spiegelt, für Sprache sensibilisiert, Erfahrungen erweitert, Wirklichkeit erschließt und neue (Lebens- und Denk-) Möglichkeiten eröffnen kann. Zurecht wehrt sich der Religionspädagoge gegen „die bloße Verzweckung literarischer Texte" (25), die nicht nur als „Appetizer" für religiöse Themen herhalten, sondern in eigener ästhetischer Qualität erfaßt werden sollen.

Die 48 ausgewählten Gedichte, die vornehmlich von namhaften Autoren wie Rainer Maria Rilke, Bertolt Brecht, Günther Kunert, Robert Gernhardt oder Hans Magnus Enzensberger stammen und mitunter überraschende Momente in deren Werk zeigen, werden in thematische Zusammenhänge eingeteilt. Diese Kategorisierung soll keine dogmatische Engführung bewirken, sondern zur Orientierung über die vielfältigen und vielgestaltigen Gedichte dienen. Es ergeben sich vier Hauptkategorien (jeweils in drei Untergruppen bzw. Abteilungen aufgegliedert): 1. Gedichte zur Gottesfrage vor 1945 (35–91), 2. Zeugnisse zerbrechender Gottesgewißheit (93–136), 3. Zwischen Gebet und Gegengebet (137–182) und 4. Texte neuer Annäherung an Gott (183–223).

Jeder Untergruppe sind vier thematisch verbundene und vergleichbare Gedichte zugeteilt. Das jeweilige Gedicht wird vollständig abgebildet und einzeln erschlossen, so daß der Leser zentrale Aspekte und Leitlinien zum Verständnis des Textes erhält, aber auch kurze Informationen zum jeweiligen Autor. Natürlich wäre eine ausgiebigere literaturwissenschaftliche Analyse der Gedichte – wie Langenhorst selbst vorausschickt – möglich, doch erscheint dies hier wenig sinnvoll. Schließlich sollen in Schule und Gemeinde Tätige mitten im Berufsalltag an die Gedichte herangeführt und zur Arbeit mit den Texten angeleitet werden. Da bleibt in der Regel keine Kapazität für die Lektüre langer literaturwissenschaftlicher Exkurse.

Jede Untergruppe beginnt mit einer kurzen thematischen Einführung und endet mit didaktisch-methodischen Überlegungen. Diese geben Hinweise zu Einsatzmöglichkeiten jedes Gedichtes, sowohl zum thematischen Kontext als auch zum methodischen Umgang. Hier können keine fertigen Stundenentwürfe vorgelegt werden, da diese kontextabhängig sind. Was aber ein solches Werk liefern kann, sind mögliche Leitfragen und methodische Hinweise zum Umgang mit den Gedichten. Und dies wird hier in ausgesprochen konstruktiver und praxistauglicher Art und Weise gemacht. Langenhorst orientiert sich zurecht fast ausnahmslos am kreativen, handlungs- und produktionsorientierten Umgang mit Literatur, ohne diesen durch streng analytische Textarbeit zu ergänzen. Dies ist nur konsequent: Vornehmlich geht es nicht um eine detailgenaue Analyse (wie oft im Deutschunterricht), sondern um die Auseinandersetzung mit religiösen Themen im Spiegel gegenwärtiger Literatur.

Langenhorst gelingt es, sein Vorgängerwerk „Gedichte zur Bibel" nicht nur zu erweitern, sondern in bezug auf die methodischen Hinweise noch zu übertreffen. Die Anregungen für den Unterricht sind noch detaillierter und präziser ausgearbeitet. Wie im vorherigen Buch sind die Gedichtanalysen so verständlich formuliert, daß nicht nur literaturwissenschaftlich Gebildete problemlos ein sinnvolles Verständnis der Texte gewinnen. So eröffnet dieses Werk interessante Denkanstöße, neue Einblicke und Sichtweisen zur Gottesfrage – für professionelle Vermittler von Literatur und Religion, aber auch für literarisch interessierte Gläubige.

Alexander Joist

ZU DIESEM HEFT

Im christlichen Glauben spielen Wunder eine wichtige Rolle. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, sucht nach einem zeitgemäßen Verständnis von Wundern als Momente in einem personalen Dialog zwischen Gott und den Menschen.

In der aktuellen bioethischen Debatte gibt es unterschiedliche Auffassungen über den moralischen und rechtlichen Status von Embryonen. Michael Rosenberger, Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, schlägt eine Ergänzung der klassischen naturrechtlichen Begründung des Lebensschutzes des menschlichen Embryos durch eine vertragstheoretische Normenbegründung vor.

Am 28. Oktober jährt sich zum 300. Mal der Geburtstag des englischen Philosophen John Locke. Harald Schöndorf, Professor für Erkenntnislehre und Geschichte der neuzeitlichen Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, würdigt Locke als Klassiker des empiristischen und liberalen Denkens, das Auswirkungen auf das gesellschaftliche und politische Bewußtsein bis heute hat.

Franz Kohlschein, Professor für Liturgiewissenschaft und Praktische Theologie an der Universität Bamberg, gibt einen Überblick über das fruchtbare jüdisch-deutsche Zusammenleben von 1743 bis 1933. Bisher vom Gewicht der Judenvernichtung durch die Nationalsozialisten verdeckt, wird das geistige Erbe dieser Epoche neu entdeckt.

Angesichts der begrenzten Ressourcen ist ein Umbau der Energieversorgung von fossilen Energieträgern zu regenerativen Energiequellen unausweichlich. Paul Erbrich, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit unterschiedlichen Projektionen und leitet daraus entsprechende energiepolitische Konsequenzen ab.

Zukunftsfähiger Religionsunterricht

Vor 30 Jahren, am 22. November 1974, verabschiedete die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland nahezu einstimmig den Beschluß „Der Religionsunterricht in der Schule". Dieses Dokument erweist sich auch aus heutiger Sicht als denkwürdige Weichenstellung für die Zukunftsfähigkeit dieses Fachs. Statt die Krise, in die der Religionsunterricht Anfang der 70er Jahre durch zunehmende Schülerabmeldungen geraten war, mit bloßem Beharren auf seiner rechtlichen Absicherung im Grundgesetz zu beantworten und alles beim alten zu lassen, stellte sich die Synode dem soziokulturellen Wandel und entwarf einen neuen Religionsunterricht.

Da mit zunehmender Entkirchlichung ein erheblicher Teil der Schülerschaft nicht mehr die Voraussetzungen für einen Religionsunterricht mitbrachte, der direkt in den Glauben und das Leben mit der Kirche einführt, wohl aber für eine Klärung weltanschaulicher Fragen zu interessieren war, unterschied die Synode zwischen Gemeindekatechese und schulischem Religionsunterricht. Der schulische Religionsunterricht sollte glaubensskeptische und glaubensbejahende, kirchenferne und kirchennahe Schüler ansprechen und „die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens" reflektieren, eine Antwort aus der Offenbarung und dem Glauben der Kirche ermöglichen, „zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien" befähigen sowie „Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer" fördern. Die Gemeindekatechese aber hatte den schulischen Religionsunterricht zu ergänzen und kirchenverbundene Schüler auf die Sakramente vorzubereiten und ihr Glaubensleben zu vertiefen.

Weitblickend begrüßte die Synode auch die erst kurz zuvor vorgeschlagene Einführung eines Unterrichts über Sinn- und Wertfragen, „den alle Schüler besuchen, die am Religionsunterricht nicht teilnehmen" – also den Ethikunterricht, der ab 1976 als „Ersatzfach" in fast allen alten Bundesländern etabliert wurde. Diese Alternative zum Religionsunterricht wurde – meistens als Wahlpflichtfach – auch von den neuen Bundesländern außer Brandenburg übernommen und ermöglichte in anderen postkommunistischen Ländern wie Polen und der Slowakei die Einführung des Religionsunterrichts bei gleichzeitiger Berücksichtigung der nichtreligiösen Schüler und damit eine pluralismusgerechte Lösung.

Die Synode hat den neuen Religionsunterricht schulpädagogisch und bildungsdiakonisch begründet, und dieser Ansatz trug ohne Zweifel dazu bei, die Kirche kulturpolitisch gesprächsfähig zu erhalten und vor einer Selbstgettoisierung und schädlichen Kulturkämpfen zu bewahren. Der von ihr konzipierte Religionsunter-

richt sollte nicht einseitig kirchlichem Eigeninteresse dienen, sondern den Bildungsauftrag der Schule sowie die Wahrnehmung der im Grundgesetz verbürgten Glaubens- und Gewissensfreiheit unterstützen – in Zusammenarbeit des Staates mit den „Religionsgemeinschaften" (Grundgesetz) und somit unter Wahrung seiner weltanschaulichen Neutralität. Im einzelnen wurden drei schulpädagogische Ziele genannt: *kulturgeschichtlich* die religiös-christliche Prägung unserer Kultur in ihren Sonn- und Festtagen, Kirchenbauten, Musik, Malerei und Literatur verstehen; *anthropologisch* die Fragen nach Woher und Wohin, Sinn und Sinnlosigkeit, Verantwortung und Leidbewältigung erörtern; *gesellschaftlich* die naive Wissenschaftsgläubigkeit, Machbarkeitswahn und andere Ideologien hinterfragen und gesellschaftliche Absolutheitsansprüche relativieren.

So sollte sich der neue Religionsunterricht nicht mehr nur als Erbe aus volkskirchlichen Zeiten legitimieren, sondern aus seinem heutigen Beitrag zum Bildungsauftrag der öffentlichen Schule: nicht als neutrale Religionskunde, sondern als Religionsunterricht, in dem die Lehrkraft Position bezieht, sich aber kommunikativ mit Einwänden und Gegenpositionen auseinandersetzt; nicht als überkonfessioneller Religionsunterricht – weil es, wie eine Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz 1996 klarstellte, keine „ökumenische Kirche" gibt –, sondern als konfessioneller Unterricht, der jedoch offen ist auf Kooperation mit anderen Konfessionen und auch auf den „Dialog mit nichtchristlichen Religionen"; nicht als bloße Explikation kirchlicher Glaubenslehre, sondern – problem- und schülerorientiert – als Vermittlung (Korrelation) von Glaubensüberlieferung und lebensweltlicher Erfahrung der Schüler.

Diese Neukonzeption hat sich bewährt: in der Auseinandersetzung mit dem rein staatlich organisierten Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" in Brandenburg, in verstärkter ökumenischer Zusammenarbeit sowie im „interreligiösen Lernen". Sie fand auch hohe Akzeptanz. Die Zahl der katholischen Schüler, die sich vom Religionsunterricht befreien lassen, liegt im Bundesdurchschnitt unter fünf Prozent, und daß es Religion als Unterrichtsfach an staatlichen Schulen gibt, halten 85 Prozent der West- und 71 Prozent der Ostdeutschen für richtig, sogar 65 bis 70 Prozent von denen, die ihre Kirche verlassen haben.

Diese Entwicklung gilt es weiterzuführen, indem man den Religionsunterricht innerkirchlich nicht als Allheilmittel gegen unzulängliche religiöse Erziehung in den Familien überfordert, indem man gegen laizistische Mißverständnisse und die Tendenz zu reinem Effizienzdenken die dem Religionsunterricht eigene Auseinandersetzung mit Wertfragen und die Erarbeitung von Orientierungswissen bewußt macht, indem man die alten Lehrpläne den gewandelten Bedürfnissen anpaßt und den bestehenden Unterrichtsausfall behebt und dem zu befürchtenden Religionslehrermangel vorbeugt. Zukunftsfähig bleibt der Religionsunterricht dann, wenn staatliche und kirchliche Stellen, engagierte Religionslehrkräfte, Eltern, Kirchenmitglieder und eine breite öffentliche Meinung ihn weiterhin wollen und unterstützen.

Bernhard Grom SJ

Ursula Nothelle-Wildfeuer – Gerhard Steger

Hartz IV und die soziale Gerechtigkeit

„Weg mit Hartz IV!" – „Stoppt den Sozialabbau!" – „Gerechtigkeit für alle!" Solche und eine Vielzahl anderer Slogans prangen von den Plakaten bei den zahlreichen Demonstrationen, die sich mit Blick auf die zu Beginn des Jahres 2005 anstehende Einführung „des vierten Gesetzes für moderne Dienstleistungen am Arbeitsplatz", kurz Hartz IV genannt, zunehmend formieren und den derzeitigen Höhepunkt des weit verbreiteten Protestes bilden. Wenn auch bereits im Kontext der Einführung des ersten bis dritten Gesetzes über moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt (sog. Hartz I-III) in der Öffentlichkeit kontroverse Diskussionen geführt wurden, so übersteigt die momentane Debatte um dieses Kernstück der Agenda 2010 dies noch einmal um ein Mehrfaches.

Ob es sich bei Hartz IV, dessen Kern die Abschaffung der Arbeitslosenhilfe und die Einführung einer Grundsicherung für Arbeitssuchende ist, nun tatsächlich und gemessen an rationalen Kriterien um Ungerechtigkeiten handelt, eventuell sogar um ein in sich ungerechtes Konstrukt, oder ob eine differenzierte Analyse zu einer anderen ethischen Bewertung führt, soll hier im Detail bedacht werden. Vorab gilt es aber, folgendes festzustellen: Was von den Menschen als sozial gerecht empfunden wird, hängt auch von der Tradition des Sozialstaatsdenkens einer Gesellschaft ab. Wenn heute im Zusammenhang mit der Einführung von Hartz IV in der Öffentlichkeit eine heftige Gerechtigkeitsdebatte geführt wird, dann weist dies auch darauf hin, daß mit diesem Reformgesetz bestimmte Koordinaten des deutschen Sozialstaatsverständnisses bzw. dessen, was im Lauf der langen Entwicklung (vgl. dazu G. Metzler, 2003) daraus geworden ist, in Bewegung geraten sind.

Kernelemente der Hartz IV-Reform

Bevor das neue Hartz-Gesetz einer kritischen Beurteilung unterzogen wird, sollen zuerst einige Grunddaten dieser Arbeitsmarktreform dargelegt werden.

1. Empfänger des Arbeitslosengeldes II. Anspruchsberechtigt sind zum einen alle Arbeitslosen, nachdem sie ein Jahr lang bzw. 18 Monate (wenn sie mindestens 56 Jahre alt sind) Leistungen zum Lebensunterhalt aus der Arbeitslosenversicherung, das sogenannte Arbeitslosengeld I, erhalten haben, ferner alle bisherigen Empfänger von Arbeitslosenhilfe sowie – und das ist neu – alle erwerbsfähigen Sozialhilfeempfänger. Als erwerbsfähig gelten alle Menschen im Alter von 15 bis 65

Jahren, die mindestens drei Stunden am Tag arbeiten können. Entscheidend für den Bezug von Arbeitslosengeld II ist allerdings die jeweilige Bedürftigkeit, die in jedem Einzelfall geprüft wird. Nicht erwerbsfähige Hilfebedürftige, die als Partner oder Kinder mit dem Erwerbsfähigen in einem Haushalt leben, erhalten Sozialgeld – in etwa vergleichbar mit der bisherigen Sozialhilfe.

2. *Berechnung des Arbeitslosengeldes II.* Der entscheidende, die Rede vom Systemwechsel begründende Unterschied zur bisherigen Arbeitslosenhilfe liegt darin, daß es sich beim Arbeitslosengeld II nicht mehr um eine am früheren Nettolohn bzw. -gehalt orientierte Zahlung handelt, sondern um eine Grundsicherung, die sich wie die Sozialhilfe am soziokulturellen Existenzminimum ausrichtet: für Alleinstehende/Alleinerziehende 345 € monatlich (331 € Ost), 311 € (298 € Ost) für Partner ab Beginn des 19. Lebensjahres, 276 € (265 € Ost) für jedes Kind ab 15 Jahren bis zur Vollendung des 18. Lebensjahres und 207 € (199 € Ost) für jedes Kind bis zur Vollendung des 14. Lebensjahres. Um den Übergang vom Arbeitslosengeld I zum Arbeitslosengeld II etwas abzufedern, wird für eine Übergangsphase ein Zuschlag (maximal 160 € pro Erwachsenem, bis zu 60 € pro Kind) gezahlt, der nach einem Jahr bereits halbiert wird und nach zwei Jahren ganz entfällt.

Drei spezifische Aspekte sind bei der Berechnung des Arbeitslosengeldes II noch gesondert zu bedenken: Zum einen wird – und das gehört zu den vieldiskutierten Punkten dieser Hartz IV-Reform – Vermögen der Anspruchsberechtigten und ihrer Kinder angerechnet. Dabei gibt es, ganz der bisherigen Regelung bei der Sozialhilfe entsprechend, einen Freibetrag von 200 € pro Lebensjahr, maximal einen Betrag von 13 000 €. Dazu kommt im Vergleich zur Sozialhilfe noch eine Verbesserung, denn es gibt für Vermögen, das im Blick auf die Altersvorsorge angespart wird, beispielsweise entsprechende Leibrentenversicherungen, noch einmal einen Freibetrag von 200 € pro Lebensjahr. Die Ersparnisse von Kindern sind infolge der nach heftigen bundesweiten Protesten vorgenommenen Nachbesserungen bis zu einem Freibetrag von 4100 € pro Kind geschützt. Zusätzlich ist für jeden ein Betrag von 750 € für Anschaffungen im Haushalt anrechnungsfrei. Riester-Renten-Verträge sowie selbstgenutztes Wohneigentum bleiben bei der Vermögensanrechnung unberücksichtigt.

Zum zweiten wird, im Vergleich zur Arbeitslosenhilfe, hier nun das Einkommen angerechnet, das der in einer „Bedarfsgemeinschaft" mit dem Arbeitslosen lebende erwerbstätige Partner bezieht. Zusammen mit der Vermögensanrechnung geht man von rund 500 000 Betroffenen aus, die aufgrund dieser Gesetzeslage nicht mehr zum Kreis der Anspruchsberechtigten des Arbeitslosengeldes II gehören und damit aus der Unterstützung herausfallen werden.

Schließlich ist drittens zu sehen, daß im Vergleich mit der bisherigen Sozialhilferegelung die Grenze der Zuverdienstmöglichkeit um mehr als das Doppelte heraufgesetzt worden ist, so daß dem häufig erhobenem Vorwurf, das Arbeiten lohne sich gar nicht, hier zumindest in Form eines finanziellen Anreizes ein Stück weit ent-

gegnet worden ist. Berechtigte Kritik wird aber daran geäußert, daß im Vergleich zur bisherigen Regelung bei der Arbeitslosenhilfe die Zuverdienstmöglichkeiten eingeschränkt werden. Diesbezüglich wäre eine Nachbesserung des Gesetzes sicher sinnvoll, damit ein Arbeitloser jede Chance zur Beendigung oder Verringerung seiner Hilfebedürftigkeit auch wahrnimmt.

3. Arbeitsvermittlung. Die Darstellung der Grundelemente der Hartz IV-Konzeption wäre unvollständig, wenn nicht auch auf der Seite der Bundesagentur für Arbeit das verstärkte Engagement für eine verbesserte und effektivere Vermittlung der Langzeitarbeitslosen in Arbeit bzw. eine Ermöglichung der Wiederaufnahme von Erwerbstätigkeit erwähnt würde. Die flächendeckend neu gegründeten bzw. zu gründenden Job-Center übernehmen intensiviert die „Fall-Betreuung": Waren es früher ca. 400 Arbeitslose, die zu betreuen waren, so soll sich nach Hartz IV der sogenannte „Fallmanager" – als persönlicher Ansprechpartner – im optimalen Fall nur noch um 75 „Kunden" kümmern. Da die Arbeitslosen künftig in den Job-Centern Hilfen aus einer Hand erhalten sollen, bilden die regionalen Niederlassungen der Agentur für Arbeit und die Kommunen zu diesem Zweck „Arbeitsgemeinschaften". Für eine Experimentierphase bekommen zudem 69 Kommunen die Chance, die gesamte Betreuung der Arbeitslosen in eigener Verantwortung zu übernehmen.

In bezug auf die Arbeitsvermittlung ist ferner ein Aspekt in den Blick zu nehmen, der gegenwärtig in der Öffentlichkeit höchst kontrovers diskutiert wird, nämlich die Frage der Zumutbarkeit einer angebotenen Erwerbstätigkeit bzw. Eingliederungsmaßnahme. Alles, was nicht die Kindererziehung oder häusliche Pflege gefährdet und was nicht sittenwidrig ist, d.h. nicht 30 Prozent oder mehr unterhalb des Branchenlohnniveaus liegt, gilt als zumutbar. Wer ein solches Arbeitsangebot ablehnt, muß mit deutlichen Kürzungen seines Arbeitslosengeldes II rechnen: Dabei geht es um 30 Prozent des Grundbetrags, der Zuschlag entfällt dann per se, Jugendlichen unter 25 Jahren kann sogar im Fall der Nichtannahme einer angebotenen Arbeit das Arbeitslosengeld II für drei Monate ganz gestrichen werden.

Kritische Anfragen an Hartz IV

1. Entspricht das Leitbild „Fördern und Fordern" dem Ziel der sozialen Gerechtigkeit?

Mit dem Leitprinzip „Fördern und Fordern", in der ursprünglichen Hartz-Kommission noch als „Eigenaktivitäten auslösen und Sicherheiten einlösen" umschrieben, soll der Wechsel zur aktivierenden Arbeitsmarktpolitik anschaulich gemacht werden. Unter „Fördern" wird vor allem die skizzierte bessere Betreuung der Arbeitslosen und deren schnellere Vermittlung in den Arbeitsmarkt verstanden. Die Ineffizienz der Arbeitsvermittlung war in der Vergangenheit oft Anlaß zu massiver

Kritik; deshalb wird innerhalb der Hartz-Gesetze viel Wert darauf gelegt, die Betreuung der Arbeitssuchenden zu verbessern. Das „Fördern" gilt noch einmal in spezieller Weise für alle arbeitslosen Jugendlichen bis zum Alter von 25 Jahren: Ihnen muß nach Hartz IV ab Januar 2005 entweder eine Arbeitsstelle bzw. ein Ausbildungsplatz zur Verfügung gestellt oder ein Qualifizierungsangebot gemacht werden.

Der Gegenpol „Fordern" setzt die Linie fort, die bereits 1997 mit dem Arbeitsförderungsreformgesetz vorgezeichnet wurde. Schon damals wurden die Zumutbarkeitsregelungen verschärft; mit Hartz IV ist nun für einen Langzeitarbeitslosen faktisch jede angebotene Arbeit zumutbar, auch sogenannte „Mini-Jobs" und Teilzeitarbeit. Mit der allmählichen Absenkung der Unterstützungsleistungen auf Sozialhilfeniveau soll zudem mehr Druck auf die Arbeitslosen ausgeübt und so deren Eigeninitiative geweckt werden.

Das erklärte Ziel des Hartz-Gesetzes ist eine möglichst rasche Rückkehr des Beschäftigungslosen in den ersten Arbeitsmarkt; um dieses Ziel zu erreichen wird auch eine „härtere Gangart" gegenüber dem Arbeitslosen in Kauf genommen: Niemand soll es sich mehr in der Arbeitslosigkeit „bequem" machen können.

Hilfe zur Selbsthilfe für den Arbeitslosen. Aus sozialethischer Sicht korrespondiert die Leitidee „Fördern und Fordern" mit dem Subsidiaritätsprinzip. Was bei Hartz IV mit „Fördern" umschrieben wird, kann beim Subsidiaritätsprinzip als subsidiäre Assistenz verstanden werden. Übertragen auf das Problem der Arbeitslosigkeit heißt dies: Wenn ein Arbeitsloser bei seiner Arbeitssuche Schwierigkeiten hat, dann muß ihm das Job-Center, genauer sein Fallmanager, helfen, bestehende Probleme, seien sie persönlicher oder eher praktischer Art, zu lösen und ihn somit wieder befähigen, sich dem Wettbewerb des Arbeitsmarktes zu stellen. Hier wird also „Hilfe zur Selbsthilfe" geleistet.

Unter „Fordern" wird im Zusammenhang mit der Hartz IV-Reform die grundsätzliche Verantwortung jedes einzelnen – sozialethisch: die subsidiäre Kompetenz – verstanden, sich bei einem Arbeitsplatzverlust auch selbst aktiv auf die Suche nach einer neuen Beschäftigungsmöglichkeit zu machen und somit die Unterstützung der Solidargemeinschaft nur so lange in Anspruch zu nehmen, wie es unbedingt nötig ist. Darin klingt zugleich das Prinzip der Solidarität an, ohne das das Subsidiaritätsprinzip nicht angemessen und richtig zu verstehen und anzuwenden ist.

Entscheidend für die Konformität des Subsidiaritätsprinzips mit dem Leitprinzip des Hartz-Gesetzes ist aber die Beachtung einer bestimmten Verknüpfung beider Aspekte: Das Fördern muß vor oder zumindest gleichzeitig mit dem Fordern erfolgen. Eine Chronologie, in der das Fordern an der ersten Stelle steht, und erst im Erschöpfungsfall des Hilfebedürftigen der Staat aktiv wird, ist mit einem Verständnis von Subsidiarität, wie es die katholische Soziallehre vertritt, nicht vereinbar. Denn hierbei würde der einzelne statt gefordert, überfordert – und dabei auch ein Scheitern in Kauf genommen. Das Subsidiaritätsprinzip verlangt vielmehr den er-

möglichenden Sozialstaat, der also die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen (das meint das Fördern), die unverzichtbar sind, die aber vom einzelnen in unserer pluralistischen und ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres zu leisten sind, so gestaltet, daß dem einzelnen Arbeitslosen die Übernahme seiner Verantwortung auch möglich wird (vgl. U. Nothelle-Wildfeuer 2004, 86f.).

Insgesamt gesehen weist ein richtig verstandenes und gestaltetes Verhältnis von Fördern und Fordern sehr wohl eine Nähe zum Subsidiaritätsprinzip auf, weshalb diese Leitidee im Grundsatz durchaus kompatibel ist mit den Zielen der katholischen Soziallehre.

Beteiligung am Erwerbsarbeitsleben. Hinsichtlich der Frage, ob und inwiefern das Grundprinzip von Hartz IV auch dem Ziel der *sozialen Gerechtigkeit* entspricht, sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen: Das grundsätzliche, hinter dem Leitbild des Förderns und Forderns stehende Bemühen, die Menschen wieder in Arbeit zu bringen, basiert auf der ethisch höchst relevanten Erkenntnis, daß um der Würde des Menschen und seiner freien Entfaltung willen Beteiligung an allen gesellschaftlichen Prozessen zu ermöglichen ist. Dies geschieht in unserer Gesellschaft – man mag es bedauern oder nicht – immer noch wesentlich im Kontext der und durch die Erwerbsarbeit.

Damit kommt das Verständnis von sozialer Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit, als partizipative Gerechtigkeit in den Blick. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit meint eben nicht vorrangig die durch den Staat geleistete und gewährleistete möglichst weitgehende ökonomische Gleichheit und Absicherung aller Bürger; er ist nicht mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit gleichzusetzen. Der Wirtschaftshirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" von 1986 etwa interpretiert den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" durch die Formel von der „kontributiven Gerechtigkeit": Soziale Gerechtigkeit beinhaltet demnach, „daß die Menschen die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben haben und daß die Gesellschaft die Verpflichtung hat, dem einzelnen diese Teilnahme zu ermöglichen" (Nr. 71).

Neben diversen anderen kirchlichen Dokumenten sei hier noch das Memorandum einer Expertengruppe, berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, erwähnt, das sich im Anschluß an das Gemeinsame Wort der Kirchen mit einigen weiterführenden Detailproblemen beschäftigt und die „Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik" unter den Titel „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit" stellt. Die hier zum Ausdruck gebrachte Intention – „Es kommt darauf an, allen – je nach ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten – Chancen auf Teilhabe und Lebensperspektive zu geben, statt sich damit zu begnügen, Menschen ohne echte Teilhabe lediglich finanziell abzusichern." – scheint die sozialethische Grundlage des leitenden Prinzips Fördern und Fordern zu formulieren: Das umfassende und intensive Engagement, um Arbeitslosen wieder die Teilhabe am Erwerbsarbeitsleben zu ermöglichen, ist nicht

nur aus ökonomischen, sondern auch aus anthropologisch-ethischen Gründen ein vorrangiges Ziel.

Belebung und Deregulierung des Arbeitsmarktes. Weiterhin wird für die Frage, ob und wie das Grundprinzip des Förderns und Forderns der Idee der sozialen Gerechtigkeit entspricht, der Aspekt der Leistungsgerechtigkeit entscheidend sein: Die Balance von Leistung und Gegenleistung darf nicht in eine problematische Schieflage geraten. Eine solche Konstellation würde nämlich das Ziel *soziale Gerechtigkeit* verfehlen und zudem die Befürchtungen vieler Bürger bestätigen, daß es bei Hartz IV nur um das Fordern geht, während das Fördern hinten anstehen muß.

Hier wird deutlich, wie wichtig für die Akzeptanz von Hartz IV der Erfolg der Arbeitsvermittlung ist, wobei dem Arbeitsmarkt selbst ein äußerst wichtiger Part bei der Reduzierung der Arbeitslosigkeit zukommt, denn „der fordernde Sozialstaat ist in sehr viel stärkerem Maße auf einen funktionierenden Arbeitsmarkt angewiesen als der fördernde" (C. Lahusen u. C. Stark 2003, 371).

Diesbezüglich ist allerdings Skepsis angebracht, denn – wie Untersuchungen der OECD, der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, zeigen – besitzt gegenwärtig der deutsche Arbeitsmarkt, beispielsweise im Gegensatz zu Dänemark, nur eine sehr geringe Dynamik; die Dauer der Arbeitslosigkeit ist deshalb in Deutschland sehr viel länger als in vielen anderen Ländern. Die Gründe, die für diese fehlende Dynamik verantwortlich zeichnen, sind sicher vielfältig: geringes Wirtschaftswachstum, keine positiven Gewinnerwartungen der Betriebe, ferner ein umfassendes Ensemble an Arbeitnehmerrechten, aber auch das Fehlen wagemutiger Unternehmerpersönlichkeiten, um nur einige Aspekte zu nennen.

Entscheidend für die Belebung des Arbeitsmarktes ist aber die Bereitschaft der Betriebe, neue Beschäftigte einzustellen, denn der Staat kann im Normalfall – außer er tritt selbst als Arbeitgeber auf – keine dauerhaften Arbeitsplätze schaffen. Um die Blockade am Arbeitsmarkt zu lösen, müssen – vor allem bei fortgesetzt hoher Arbeitslosigkeit – eventuell zusätzliche Maßnahmen in Erwägung gezogen werden, beispielsweise eine weitere Lockerung des Kündigungsschutzes oder eine Flexibilisierung der Arbeitszeiten und der Löhne. Dies alles sind Maßnahmen, die bei einer insgesamt größeren Dynamik des Arbeitsmarktes und der damit für einen Arbeitslosen schneller gegebenen Möglichkeit, erneut eine Beschäftigungsmöglichkeit zu finden, einen anderen Stellenwert einnehmen könnten als das in der gegenwärtigen Situation der Fall ist.

Zudem ist – von den Arbeitsmarkt-Experten schon lange gefordert, in der gesellschaftlichen Debatte aber immer noch eher als Tabubruch angesehen – nachzudenken über einen Niedriglohnsektor, um gerade schwer vermittelbaren, weil nur gering qualifizierten Menschen auch die Möglichkeit der Teilhabe am Erwerbsarbeitsleben zu geben. Ein erster Schritt in diese Richtung ist getan mit Projekten, in denen die Kommunen an die Arbeitslosen für gemeinnützige Tätigkeiten einen Stundenlohn von ein bis zwei Euro zahlen, als sogenannter Mehrbedarfszuschlag,

den diese bis zu einem Betrag von 300 € – unabhängig von der monatlichen Zuverdienstgrenze – ganz behalten dürfen. Der Deutsche Caritasverband und nach ihm auch weitere Wohlfahrtsverbände haben inzwischen, durch die Lohnkostenbezuschussung der Bundesagentur für Arbeit animiert, signalisiert, daß sie derartige „Zusatzjobs", wie die neue Sprachregelung der Bundesregierung für diese „Ein-Euro-Jobs" lautet, schaffen wollen. Entscheidend wird aber sein, daß Arbeitslose mit diesen Beschäftigungsmöglichkeiten nicht nur ihren Arbeitswillen unter Beweis stellen können, sondern auch die Chance bekommen, in eine qualifizierte Tätigkeit hineinzuwachsen. Gerade für die Arbeit mit Menschen ist eine spezielle Motivation und auch Qualifikation unerläßlich. Deshalb sollte diesbezüglich gerade im sozialen Bereich der Aspekt der Freiwilligkeit im Vordergrund stehen, und nicht der Druck auf die Arbeitslosen, entsprechende Angebote der Arbeitsagentur auch annehmen zu müssen.

Insgesamt darf das Prinzip der „aktivierenden Arbeitsmarktpolitik" nicht zu einem Denken verleiten, das die Verantwortung für die Arbeitslosigkeit allein dem einzelnen Arbeitslosen aufbürdet und in dessen vermeintlich fehlender Motivation bzw. Willen die Ursache der Beschäftigungslosigkeit vermutet. Die Massenarbeitslosigkeit, vor allem der seit den 70er Jahren stetig anwachsende Sockel an Langzeitarbeitslosen, macht deutlich, daß es sich hierbei nicht primär um ein Problem der Vermittlung und des Anreizes handelt. Die Arbeitslosigkeit ist vielmehr vorrangig und fundamental ein Problem struktureller Art, das eben dementsprechend auch auf dieser strukturellen Ebene anzugehen ist. Damit soll nicht gesagt werden, daß in Deutschland – wie häufig befürchtet – ein dem rudimentären amerikanische Sozialstaat vergleichbares System angestrebt werden sollte, denn dieser entspricht in keiner Weise der deutschen Tradition und ihren im Kern für die Würde des Menschen unverzichtbaren Errungenschaften. Da Massenarbeitslosigkeit aber nie mit dem Ziel *sozialer Gerechtigkeit* vereinbar ist, gilt es hier abzuwägen, wie eine Trendwende am Arbeitsmarkt erreicht werden kann, ohne zugleich alle sozialen Errungenschaften im Bereich der Erwerbsarbeit preiszugeben. Hier eine auch sozial vertretbare Linie zu finden, wird sicher nicht einfach sein, aber es gilt mit Augenmaß für ein Gelingen der Arbeitsmarktreform zu kämpfen.

2. Besteht zwischen der Arbeitslosenversicherung und dem neuen Arbeitslosengeld II eine Gerechtigkeitslücke?

Bei der gegenwärtigen Diskussion um die Reform des Arbeitsmarktes steht allerdings meist weniger das grundsätzliche Leitbild des Förderns und Forderns im Vordergrund, sondern vielmehr bestimmte verschiedene Details des Reformgesetzes, die zu dem Vorwurf mangelnder Gerechtigkeit führen. Mit Hartz IV, und dies ist sicher eines der zentralen Reformelemente dieses Gesetzes, findet eine Veränderung der Bezugsgröße für das Arbeitslosengeld II statt. Während sich bisher dieser Leistungsanspruch wie das Arbeitslosengeld I am letzten individuellen Nettoarbeit-

seinkommen orientierte, sind jetzt pauschale Regelsätze analog zu denen der Sozialhilfe der Bezugspunkt. Gerade an dieser Änderung entzündet sich gegenwärtig die heftigste Kritik. Viele Betroffene – vor allem aus der Mittelschicht – sehen hier eine Gerechtigkeitslücke, denn sie argumentieren, sie hätten entsprechend ihrem Einkommen oft jahrelang Beiträge zur Arbeitslosenversicherung gezahlt, und jetzt würden sie beim Arbeitslosengeld II mit einer Unterstützung auf Sozialhilfeniveau abgespeist und damit im Grund arbeitsfähigen Sozialhilfeempfängern gleichgestellt, die noch nie in ihrem Leben Beiträge zur Arbeitslosenversicherung bezahlt haben.

Sind diese Klagen gerechtfertigt und ist diesbezüglich wirklich eine Gerechtigkeitslücke zu konstatieren? Zur Beantwortung diese Frage muß zuallererst streng zwischen dem Arbeitslosengeld I, das eine Leistung der Arbeitslosenversicherung darstellt, und dem steuerfinanzierten Arbeitslosengeld II unterschieden werden. Die beitragsfinanzierte Arbeitslosenversicherung, getragen von der Bundesagentur für Arbeit, ist ihrer Konzeption nach eine Art Risikoversicherung, d. h. sie soll helfen, im Fall von Arbeitslosigkeit mit dem Arbeitslosengeld I den Lebensunterhalt sicherzustellen, und zwar – aufgrund der Orientierung am bisherigen Nettoarbeitseinkommen – auf einem Niveau, das trotz einiger Abschläge noch in Relation zum individuellen Lebensstandard steht.

Bei der Arbeitslosenversicherung bilden ferner alle beitragspflichtigen Arbeitnehmer eine Solidargemeinschaft, d. h. man erwirbt keine individuellen Anrechte auf eine bestimmte zukünftige Leistung, die sich im „Versicherungsfall" – sprich Arbeitslosigkeit – nach der Höhe *und* zeitlichen Dauer der Beiträge bemißt. Eine Verknüpfung der Arbeitslosenversicherung mit dem Äquivalenzprinzip, wie es beispielsweise für die Rentenversicherung legitim ist, stellt deshalb ein Mißverständnis dar. Auch die nach dem Alter des Arbeitslosen gestaffelte Bezugsdauer des Arbeitslosengeldes ist primär nicht das Resultat versicherungsäquivalenter Herleitung, sondern beruht auf einer Entscheidung des Gesetzgebers. Dieser hat grundsätzlich das Recht, die Leistungen der Arbeitslosenversicherung festzusetzen und bei Bedarf auch zu verändern, wobei insgesamt aber eine gewisse Relation zwischen dem Beitragssatz und einer adäquaten Versicherungsleistung gewahrt werden sollte. Daß einige Juristen Bedenken haben, ob angesichts von Hartz IV ein Beitragssatz von 6,5 Prozent für die Arbeitslosenversicherung noch gerechtfertigt bleibt, sei hier nur am Rand erwähnt. Mit dieser Problematik werden sich früher oder später die Gerichte beschäftigen müssen, da es diesbezüglich unterschiedliche Meinungen gibt.

Ganz anders verhält es sich mit der bisherigen Arbeitslosenhilfe – jetzt Arbeitslosengeld II. Diese Unterstützung ist keine Leistung der Arbeitslosenversicherung, sondern wird – wie die Sozialhilfe – aus Steuermitteln finanziert, d. h. alle steuerpflichtigen Bürger leisten einen Beitrag zur Absicherung der Langzeitarbeitslosen. Um diesen Zusammenhang augenfälliger zu machen, wäre es vielleicht präziser gewesen, statt vom Arbeitslosengeld II von der Sozialhilfe II zu sprechen. Aber der

Ausdruck „Sozialhilfe" hat immer noch einen stigmatisierenden Charakter; deshalb entsprach es sicher der politischen Zielsetzung, hierfür einen gefälligeren Begriff zu wählen, allerdings um den Preis, bei den Menschen falsche Erwartungen zu wecken.

Beim Arbeitslosengeld II hat der Gesetzgeber einen größeren Spielraum, die Bedingungen für den Bezug dieser Leistung festzulegen, wenngleich – dem Sozialstaatsprinzip des Grundgesetzes folgend (Art. 20 GG) – zumindest das Existenzminimum sichergestellt sein muß („Fürsorgeanspruch"). Die bisher unbegrenzt und einkommensabhängig bezahlte Arbeitslosenhilfe war eine Leistung, die vor dem Hintergrund anderer sozialer und ökonomischer Rahmenbedingungen konzipiert wurde. Wenn diese Form der Unterstützung heute nicht mehr möglich ist, darf der Staat sie zweifellos den veränderten Gegebenheiten anpassen, zumal es schon länger Stimmen gibt, die gerade aus Gerechtigkeitsgründen die Besserstellung (Langzeit-)Arbeitsloser gegenüber in ähnlicher Situation sich befindenden Sozialhilfeempfänger kritisieren, denn die durchschnittliche Arbeitslosenhilfe liegt zumeist über dem Sozialhilfeniveau. Von daher zeigt sich, daß die Zusammenlegung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe zum Arbeitslosengeld II, zu *einem* steuerfinanzierten Transfersystem aus ökonomischen Gründen, aber auch aus Gerechtigkeitsgründen sinnvoll ist.

Zusammenfassend sei hier festgehalten, daß, wenn die Unterschiede zwischen den beiden Formen des Arbeitslosengeldes beachtet werden, bezüglich der neuen Hartz IV-Regelungen nicht grundsätzlich von einer Gerechtigkeitslücke gesprochen werden kann.

3. Ist es gerecht, Vermögenswerte für das Arbeitslosengeld II anzurechnen?

Eine andere Quelle für heftige Unmutsäußerungen potentiell Betroffener liegt in der Anrechnung von privatem Vermögen bei der Gewährung von Arbeitslosengeld II. In dieser Debatte wird deutlich, daß die meisten offensichtlich nicht bedenken, daß auch schon bisher eine Bedürftigkeitsprüfung Bestandteil des Antrags auf Arbeitslosenhilfe war und vorhandenes Vermögen bereits gegenwärtig bei dieser Unterstützungsleistung berücksichtigt wird. Mit Hartz IV wurden, wie bereits dargelegt, sogar die bisherigen Freibeträge erhöht, wenngleich zu berücksichtigen ist, daß vor dem 1. Januar 2003 ein Arbeitsloser einen Betrag von 520 € pro Lebensjahr bei der Vermögensanrechnung geltend machen konnte.

Es stellt sich nun aber die grundsätzliche Frage, ob es gerecht ist, beim Bezug des Arbeitslosengeldes II auf eventuell vorhandenes Privatvermögen zurückzugreifen, da – so der oft geäußerte Vorwurf – auf diese Weise nur diejenigen bestraft würden, die gespart hätten. Zur Beurteilung dieses Sachverhalts muß wiederum berücksichtigt werden, daß es sich beim Arbeitslosengeld II um eine aus Steuern finanzierte Hilfe handelt. Da nun diese Unterstützung von allen Steuerzahlern getragen wird, ist es eben nicht unverhältnismäßig, wenn der Staat bei vorhandenem Vermögen verlangt, daß diese privaten Mittel bis zu einem bestimmten Freibetrag zur

Finanzierung des Lebensunterhalts herangezogen werden. Eine grundsätzliche Nichtberücksichtigung von Vermögen würde nämlich bedeuten, daß hier trotz mangelnder Hilfsbedürftigkeit die Sicherung des Lebensunterhalts einseitig der Solidargemeinschaft angelastet würde – eine Regelung, die sicher ein Großteil der Steuerzahler als ungerecht empfinden würde. Aus Gerechtigkeitsgründen muß auf jeden Fall vermieden werden, daß Menschen, die trotz ihrer Arbeitslosigkeit über ein hohes Einkommen verfügen oder Vermögen besitzen, Fürsorgeleistungen des Staates erhalten, daß also eine arbeitslose Arztgattin vom Staat Unterstützung bekäme, die gegebenenfalls von Steuern schlecht verdienender Krankenschwestern finanziert würde. Von daher ist es notwendig und gerecht, die entsprechenden Zahlungen an eine Bedürftigkeitsprüfung zu knüpfen.

Andererseits aber kollidiert dieser Zugriff auf verwertbares Vermögen im Grundsatz mit dem Interesse des Staates, die Bürger im Hinblick auf die Zukunft der Alterssicherung stärker zu einer privaten Altersvorsorge zu animieren. Hier besteht zweifellos die Gefahr, daß dieses Ziel staatlicherseits nachhaltig gestört wird, weil viele Arbeitnehmer, aufgeschreckt durch diese Debatte, es unterlassen werden, trotz allmählicher Absenkung der staatlichen Alterssicherung selbst für ihr Alter vorzusorgen, so daß hier langfristig wieder Altersarmut entstehen könnte. Deshalb wäre es gerade im Hinblick auf eine Eigenvorsorge für das Alter angebracht, in diesem Kontext die Höhe der Freibeträge noch einmal zu überprüfen und gegebenenfalls neu festzusetzen. Damit könnte nämlich nicht nur die Akzeptanz von Hartz IV erhöht, sondern als Nebeneffekt auch die Attraktivität von privaten Rentenversicherungen erheblich gestärkt werden.

Insgesamt gilt es, in bezug auf die Anrechnung von Vermögenswerten beim Arbeitslosengeld II also abzuwägen zwischen der notwendigen Eigenverantwortung der Arbeitslosen und dem staatlichen Interesse, daß die Bürger privates Vermögen ansparen. Es darf jedenfalls bei den Betroffenen nicht der Eindruck entstehen, daß mit dieser Regelung nur diejenigen bestraft werden, die Vermögen gebildet haben.

4. Kann die praktische Umsetzung von Hartz IV zu Gerechtigkeitslücken führen?

Obwohl in den bisherigen Ausführungen die Vorwürfe, die Hartz-Gesetze zeichneten sich durch mangelnde Gerechtigkeit aus, größtenteils entkräftigt werden konnten, muß insgesamt gesehen doch noch auf zwei Aspekte dieser Arbeitsmarktreform hingewiesen werden, die diesbezüglich zu Bedenken Anlaß geben bzw. gaben.

Heftige Proteste der Bevölkerung haben bewirkt, daß im Blick auf die ursprünglich für Januar geplante Zahlpause des Arbeitslosengeldes II Anfang August nachgebessert wurde: Diese Zahlpause wird nicht realisiert, sondern die Leistungszuweisung erfolgt nun sofort zu Beginn des Monats Januar. Begründet wurde diese Pause damit, daß die letzte Arbeitslosenhilfe sowieso Ende des Monats Dezember ausgezahlt würde und damit für Januar keine Bedürftigkeit bestünde. Dabei wurde aber außer acht gelassen, daß dann in der Tat eine Gerechtigkeitslücke entstanden

wäre, da die Empfänger des Arbeitslosengeldes II von elf Monatsgehältern im Jahr 2005 für zwölf Monate ihre laufenden Kosten hätten bestreiten müssen. Diese Korrektur, die für die Empfänger Gerechtigkeit herstellt, belastet allerdings den Bundeshalt um weitere 800 Millionen Euro.

Gewinner dieser Reform sind zweifellos erwerbsfähige Sozialhilfeempfänger: Sie können meist auf höhere Leistungen hoffen; außerdem zahlt ihnen der Staat künftig auch Beiträge für die Kranken-, Pflege- und Rentenversicherung. Zudem kommt dieser Personenkreis mit der Realisierung von Hartz IV in den Genuß aller Fördermaßnahmen der Bundesagentur für Arbeit. Darüber hinaus sind auch die Kriterien für die Anrechnung von Vermögen weniger restriktiv als bisher, denn bei Arbeitslosengeld II-Empfängern wird für Unterhaltszahlungen nicht auf Verwandte zurückgegriffen. Eine Ausnahme bilden dabei nur Eltern von minderjährigen Kindern bzw. Eltern von Kindern bis zum Alter von 25 Jahren, die noch keine Ausbildung haben.

Verlierer dieser Reform sind vor allem die bisherigen Empfänger von Arbeitslosenhilfe, insofern sie zu den Gut- und Besserverdienenden gehört haben. Da die einheitliche Grundsicherung des Arbeitslosengeldes II nun nicht mehr von ihrem früheren Lohn bzw. Gehalt abhängt, kann diese Reform für sie einen deutlichen, ja sogar einen bedrohlichen Einkommensverlust bedeuten. Außerdem muß diese Bevölkerungsgruppe bei längerer Arbeitslosigkeit nicht nur eine radikale Reduktion ihrer Einkommensverhältnisse, sondern durch einen eventuell erzwungenen Umzug in eine „angemessenere" Wohnung auch einen tiefen Eingriff in ihre ganz persönliche Lebensgestaltung hinnehmen. Von daher ist es kein Wunder, daß vor allem in der Mittelschicht die größten Vorbehalte gegen diese Arbeitsmarktreform bestehen. Mit einer umsichtigen Anwendung von Härtefallregelungen, beispielsweise was die Angemessenheit der Wohnung betrifft, könnte man hier zumindest zum Teil versuchen, soziale Abstiegsängste etwas abzumildern und der jeweils individuellen Person gerecht zu werden. Das wiederum entspricht auch dem Personalitätsgrundsatz der christlichen Sozialethik, demzufolge der Mensch „Urheber, Mittelpunkt und Ziel" (GS 63) allen Handelns sein muß.

An diesen Beispielen wird deutlich, daß sich die Hartz-Reform vielschichtiger darstellt als es der oft pauschal geäußerte Vorwurf eines massiven „Sozialdumpings" erwarten läßt.

Fazit: Hartz IV – eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe

Insgesamt wurde deutlich, daß – als Gesamtpaket betrachtet – die Beurteilung von Hartz IV aus sozialethischer Perspektive nicht so ungünstig und auf jeden Fall sehr viel differenzierter ausfallen muß und kann, als es zur Zeit die öffentliche Debatte über dieses Reformgesetz insinuiert, von bestimmten Details, die fraglos einer

Verbesserung bedürften, einmal abgesehen. Diesbezüglich sollte sich die Bundesregierung auch nach den ersten Nachbesserungen zugänglicher für Verbesserungsvorschläge zeigen.

Insgesamt sind die Hartz IV-Gesetze in sich jedoch als Ausdruck des Bemühens zu verstehen, die durchaus diffizile Gratwanderung zu schaffen zwischen einem egalitären Wohlfahrtsstaat, der soziale Gerechtigkeit (in einem verteilungspolitisch enggeführten Verständnis) zu Lasten der Freiheit der einzelnen und auf dem Rücken der Gemeinschaft realisiert, und einem libertären Wohlfahrtsstaat, der die Existenzsicherung im wesentlichen privater Vorsorge überläßt und kaum staatliche Transferleistungen, basierend auf sozialen Anspruchsrechten, kennt. Hartz IV stellt aus sozialethischer Perspektive einen richtigen Schritt dar auf dem Weg in die Zukunft eines deutschen Sozialstaats, der orientiert an der ursprünglichen Intention im Konzept sozialer Marktwirtschaft die Grundwerte der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit miteinander zu verbinden und in ein Gleichgewicht zu bringen sucht.

Diese Beurteilung bliebe allerdings unvollständig, würde man nicht die Rahmenbedingungen erwähnen, innerhalb derer sich die Hartz IV-Reform Anfang 2005 vollzieht, nämlich in einem eher wenig beweglichen Arbeitsmarkt und den damit zusammenhängenden – bereits thematisierten – Parametern. Diese fehlende Flexibilität und Dynamik sind es, die Hartz IV zwar nicht in sich als Reformpaket, aber unter den gegebenen Konditionen zu einem großen Gerechtigkeitsproblem für die Betroffenen werden lassen.

Angesichts dieser aufgrund der Detailanalyse sich ergebenden differenzierten Einschätzung von Hartz IV stellt sich trotzdem die Frage, warum in der Öffentlichkeit zur Zeit fast eine regelrechte Hysterie gegen diese Reform des Arbeitsmarktes zu beobachten ist. Zur Beantwortung dieser Frage erscheint es erwägenswert, den größeren sozialpolitischen Kontext in den Blick zu nehmen. Vor dem Hintergrund der Globalisierung geraten nämlich die Ziele soziale Absicherung und makroökonomische Leistungskraft zunehmend in ein Spannungsverhältnis, das „den liberalen Wohlfahrtsstaaten einen Leistungsvorteil zu verschaffen scheint" (C. Lahusen u. C. Stark 2003, 364). Angesichts dieser Erkenntnis besteht heute in Deutschland zwischen Regierung und Opposition – die PDS ausgenommen – ein einvernehmlicher Konsens darüber, den Sozialstaat neu auszurichten, und zwar stärker in Richtung eines Sozialstaatsmodells, das den Akzent mehr auf die Eigenverantwortung des einzelnen setzt. Dabei ist aber in der öffentlichen Debatte stärker hervorzuheben, daß es nicht um eine einseitige Betonung dieser individuellen Dimension und Eigenverantwortung geht, sondern daß diese Eigenverantwortung im Kontext des ermöglichenden Sozialstaats und damit intendierter zielgenauerer Solidarität zu verorten ist.

Es widerspricht aber jeglicher politischer Ehrlichkeit, wenn eine so grundlegende Veränderung den Bürgern nicht stärker transparent gemacht wird. Deshalb muß in Deutschland nicht nur eine Debatte über einzelne Probleme von Hartz IV geführt

werden, sondern es bedarf angesichts dieser gravierenden Neujustierung auch einer umfassenden Diskussion über die Werte und Ziele, denen ein zukünftiger Sozialstaat entsprechen soll. Ohne eine solche offene Auseinandersetzung, die sicher auch harte politische Kontroversen bedeuten kann, darf sich niemand über eine massive Verunsicherung der Bürger wundern, denn diese spüren sehr wohl, daß im Zug dieser Reform mit zentralen Elementen, die sich im Lauf der Entwicklung des deutschen Sozialstaats herausgebildet haben, gebrochen wird.

Sich von politischer Seite vor dieser Diskussion zu drücken, verstärkt nur den Verlust an Glaubwürdigkeit, der gegenwärtig sowieso zu einer der größten Herausforderung für das politische System geworden ist. Insgesamt betrachtet spricht deshalb vieles dafür, daß die gegenwärtige Gerechtigkeitsdebatte um Hartz IV ein weiteres Indiz für eine große Vertrauenskrise der Bürger gegenüber den politischen Akteuren ist. Dies zeigt sich auch daran, daß viele Bürger, die aktuell überhaupt nicht von den Maßnahmen dieses Gesetzes betroffen sind, dieser Reform ebenfalls äußerst skeptisch gegenüberstehen.

Ein so tiefgreifendes Reformvorhaben wie Hartz IV kann somit nur erfolgreich umgesetzt werden, wenn es stärker als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe aufgefaßt wird; denn die „Herstellung" sozialer Gerechtigkeit ist immer eine Aufgabe der gesamten Zivilgesellschaft. In der emotional geführten Debatte über Hartz IV wird dieser Aspekt aber zu wenig beachtet, obwohl im ursprünglichen Bericht der Hartz-Kommission eine solche gesamtgesellschaftliche Verantwortung sehr wohl vorgesehen ist. So wird im „Modul 13" ausdrücklich an die sogenannten „Profis der Nation" – darunter versteht der Hartz-Bericht ein breites Bündnis von Meinungsbildnern und Multiplikatoren – appelliert, durch ihr Engagement den Erfolg dieser Arbeitsmarktreform aktiv zu unterstützen.

Angesichts des Vertrauensverlustes vieler Menschen gegenüber der Politik kann deshalb nur durch ein Engagement vieler eine positive Grundstimmung entstehen, die wiederum einen nicht unwesentlichen Anteil daran haben kann, daß dieses Reformgesetz wirklich erfolgreich ist. Denn der Erfolg von Hartz IV müßte eigentlich im Interesse aller sein; ein Scheitern würde nur politischen Extremisten nützen, und das kann niemand ernsthaft wollen.

Literatur: C. Lahusen u. C. Stark, Integration. Vom fördernden und fordernden Wohlfahrtsstaat, in: Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse, hg. v. St. Lessenich (Frankfurt 2003) 353–371; Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern. Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, hg. v. d. deutschen Bischöfen, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (Bonn 1998); G. Metzler, Der deutsche Sozialstaat. Vom bismarckschen Erfolgsmodell zum Pflegefall (Stuttgart 2003); U. Nothelle-Wildfeuer, Subsidiäre Defizite des Sozialstaates, in: Der Sozialstaat am Scheideweg, hg. v. A. Rauscher (Köln 2004) 69–100; Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, hg. v. d. Nationalen Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (Bonn 1986).

Wilhelm Ribhegge

Der Reichstag als Ort der Erinnerung

Die Friedensresolution vom 19. Juli 1917

Die Verhüllung des Reichstags durch die Christo-Aktion vor einigen Jahren und die heutige postmoderne Architektur des Reichstagsgebäudes haben die Tatsache, daß der Reichstag ein Ort der Geschichte ist, weitgehend aus dem Bewußtsein verdrängt. Auch in der Ausstellung des Deutschen Historischen Museums in Berlin im Sommer 2004, die aus Anlaß des Kriegsbeginns vor 90 Jahren an den Ersten Weltkrieg erinnerte, spielte der Reichstag als „Ort der Erinnerung" keine Rolle[1]. So wurde beispielsweise die bekannte Friedensresolution des Reichstags vom 19. Juli 1917 nicht eigens erwähnt, und die Frage, ob es Alternativen zu dem „Schicksal" des Kriegs gegeben hat, wie sie Niall Ferguson in seinem Buch „Der falsche Krieg. Der Erste Weltkrieg und das 20. Jahrhundert"[2] aufgeworfen hat, wurde in der Ausstellung nicht gestellt.

Die Bedeutung der Friedensresolution des Reichstags von 1917 besteht darin, daß sich die beiden damaligen deutschen Volksparteien, die Sozialdemokratie und der politische Katholizismus, die in ihren Parteiprogrammen wenig gemeinsam hatten, zu einer gemeinsamen nationalen Aktion gegen die Fortsetzung des Kriegs zusammenfanden und gleichzeitig eine Demokratisierung der deutschen Politik verlangten[3]. In ihrem Kern waren beide Parteien, SPD und Zentrum, nicht nationalistisch. Ihre jeweilige politische Philosophie war weniger in den nationalen, sondern vielmehr in den europäischen Traditionen verwurzelt. Die Anhänger beider Parteien waren für den Frieden in Europa. Das war der Grund, warum SPD und Zentrum auch zwei Jahre später, im Juni 1919, trotz schwerer Bedenken dem Versailler Vertrag zustimmten. Eine Ablehnung des Versailler Vertrags hätte die Wiederaufnahme der Kriegshandlungen und die Besetzung Deutschlands durch fremde Truppen bedeutet.

Der Zentrumspolitiker Matthias Erzberger, der die Friedensresolution initiiert und am 11. November 1918 den Waffenstillstand von Compiègne unterzeichnet hatte, setzte sich im Sommer 1919 für die Annahme des Versailler Vertrags ein, weil eine Fortsetzung des Kriegs den Bestand Deutschlands aufs Spiel gesetzt hätte und weil er auf europäische Lösungen vertraute, wie sie einige Jahre später nach dem Abflauen der durch den Krieg aufgeputschten Leidenschaften mit dem Locarno-Vertrag und mit der Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund tatsächlich möglich wurden[4].

Die Traditionen der parlamentarischen Demokratie, zu denen die Friedensresolution von 1917 zählt, sind im Geschichtsbewußtsein der Deutschen wenig verankert[5]. Die Dominanz der NS-Zeit in der Geschichtspräsentation der Medien hat dazu geführt, daß sich für manche die Vorstellung von der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts auf die NS-Zeit reduziert. Paradoxerweise wurde so das geschichtspolitische Ziel der nationalsozialistischen Propaganda, die demokratischen Traditionen aus der Erinnerung der Deutschen zu verdrängen, mehr oder weniger erfolgreich eingelöst.

Erzbergers Friedensinitiative

Am Morgen des 6. Juli 1917 kam der Haushaltsausschuß des Reichstags zu einer routinemäßigen Sitzung zusammen[6]. Der Krieg war längst ein Wirtschaftskrieg geworden. Am Ende des dritten Kriegsjahres stellte sich die Frage, ob Deutschland ein viertes Kriegsjahr durchstehen werde. Der Leiter des Kriegsernährungsamts Adolf Tortilowicz von Batocki-Friebe informierte die Abgeordneten in langatmigen Ausführungen über die aktuelle und künftige Ernährungslage. Es ging um verkürzte Brot-, Fleisch- und Gemüserationen und die Aussichten für die Getreide- und Kartoffelernte im Herbst. Da man nicht wie im Kohlebergbau Bergleute von der Front in die Heimat zurückrufen könne, erklärte von Batocki-Friebe, müsse die landwirtschaftliche Produktion weiter durch den Einsatz von Frauen und Jugendlichen aufrechterhalten werden. Dennoch bestehe kein Anlaß, „durch übertriebenen Pessimismus die Arbeit der Feinde Deutschlands zu betreiben".

In diese Situation platzte die Rede des Zentrumsabgeordneten Matthias Erzberger. Er bezweifelte, ob die deutsche Bevölkerung überhaupt noch in der Lage sei, ein viertes Kriegsjahr zu überstehen. Es sei nicht sicher, ob die SPD, seit 1912 die stärkste Fraktion im Reichstag, im Herbst die neue Vorlage der Kriegskredite bewilligen werde. In scharfen Formulierungen hielt Erzberger der Reichsregierung vor, daß sämtliche Hoffnungen auf eine Niederwerfung des Gegners, die man mit der Wiederaufnahme des unbegrenzten U-Boot-Kriegs vor sechs Monaten verbunden hatte, sich als illusionär erwiesen hätten. „Die wunderbare Arbeit unserer U-Boote", hält das Sitzungsprotokoll fest, „könne nicht erreichen, daß ein Schiff zu uns komme, während 90 Prozent der Schiffe nach England hineinfahren"[7].

Man setze in Deutschland immer noch auf die Zermürbung des Gegners und auf einen „Unterwerfungsfrieden". Aber die Analyse der Auslandspresse zeige ein ganz anderes Bild: „Man lebe in Paris und England im allgemeinen so wie bei uns im Winter 1915/16." Deshalb müsse man sich realistisch fragen, ob man 1918 einen besseren Frieden erwarten könne als heute. Zwar werde argumentiert, daß man den Krieg „umsonst" geführt habe, wenn man bei einem Friedensschluß auf Kriegsentschädigungen verzichte. Dem sei aber die nüchterne Tatsache entgegenzuhalten,

daß sich die deutsche Schuldenlast im kommenden Kriegsjahr um 50 Milliarden erhöhen werde: „Unser Volk könne eine Zukunft, wie sie ihm unter den gegenwärtigen Verhältnissen bevorstehe, ertragen. Die Weiterführung des Kriegs aber könne zum Ruin führen."[8]

Die Reichstagsfraktion des katholischen Zentrums wurde parlamentarisch dem Regierungslager zugerechnet, und Erzberger, ihr führender Kopf, galt bis dahin als enger parlamentarischer Vertrauensmann der Regierung Bethmann Hollweg. Um so größer war die Sensation, als jetzt ein führender Parlamentarier des Regierungslagers die deutsche Kriegsführung grundsätzlich in Frage stellte. Bereits am Nachmittag des 6. Juli berichtete die Berliner Presse über den aufsehenerregenden Vorstoß Erzbergers. Das linksliberale „Berliner Tageblatt" brachte in der Überschrift der Abendausgabe des 7. Juli den Satz: „Der Abgeordnete Erzberger gegen das Regierungssystem". Über Erzbergers Vorstoß im Hauptausschuß schrieb sie: „Seine Rede war eine Tat."

Erzbergers Initiative zielte darauf ab, den Reichstag gegen die Fortsetzung der bisherigen Kriegspolitik zu aktivieren. Deutschland war zwar nach der bismarckschen Verfassung von 1871 keine parlamentarische Demokratie wie England, Frankreich und die USA. Aber der Reichstag hatte während des Kriegs erheblich an Bedeutung gewonnen. Regelmäßig wurden die Abgeordneten des Haushaltsausschusses, in dem alle Fraktionen des Reichstags vertreten waren und der inzwischen die Funktion eines Hauptausschusses angenommen hatte, über die Maßnahmen und Pläne der Reichsregierung unterrichtet. Die Protokolle des Hauptausschusses liegen seit 1981 in einer vierbändigen Edition vor.

Parteienübergreifende Verständigung

Erzberger schlug vor, daß sich der Reichstag in einer „riesigen Mehrheit" zu einer Entschließung zusammenfinde, die einen Verständigungsfrieden mit den Kriegsgegnern unter Verzicht auf die Unterdrückung fremder Völker und die Angliederung fremder Landesteile fordere. Das war eine Absage an den Annexionismus der deutschen Kriegszielpolitik, den Erzberger zum Teil mitgetragen hatte. Die Reichsregierung müsse auf diese Entschließung verpflichtet werden. Natürlich werde es zumal bei den „Alldeutschen", die auf einen „Siegfrieden" setzten, erheblichen Widerstand geben. Erzberger erklärte dem Protokoll entsprechend dazu schroff:

„Man möge sich dabei gar nicht um die 25000 Alldeutschen kümmern, sondern die Leute ruhig verrückt werden lassen. Sanatorien für sie zu bauen, sei viel billiger, als den Krieg noch ein Jahr lang fortzuführen."[9]

Im Ausland werde Deutschland eine solche Entschließung des Reichstags nicht als Schwäche ausgelegt. Im übrigen sei man, fügte Erzberger lakonisch hinzu, dort

durch die gut funktionierende Spionage über die tatsächliche Lage in Deutschland weitaus besser informiert „als wir selbst". Erzberger verknüpfte mit der Reichstagsresolution als weitere Konsequenz eine Demokratisierung Deutschlands im Innern. Die bestehende Kluft zwischen Regierung, Parlament und Volk müsse überwunden werden. Damit war auch die Abschaffung des preußischen Dreiklassenwahlrechts gemeint. So forderte Erzberger nicht nur eine Abkehr von der bisherigen deutschen Kriegspolitik, sondern eine Änderung der gesamten deutschen Politik, der Außen- wie der Innenpolitik und der Verfassung. Er schloß mit den Worten: „Nie dürfe unser Volk dem Reichstag das grausame Wort entgegenschleudern: ‚Zu spät'." [10]

Wie elektrisiert reagierten die oppositionellen Sozialdemokraten auf den Vorstoß Erzbergers. Für die SPD-Reichstagsfraktion schloß sich Friedrich Ebert dem Vorschlag Erzbergers sofort an, und er schlug die Errichtung eines Unterausschusses zur Ausarbeitung der Friedensresolution vor. Nach der Sitzung des Plenums des Reichstags am Nachmittag desselben Tages fanden sich Abgeordnete mehrerer Reichstagsfraktionen zusammen, um das gemeinsame parlamentarische Vorgehen festzulegen. Aus diesen Besprechungen ging der Interfraktionelle Ausschuß hervor, ein Parteienbündnis von SPD, katholischem Zentrum und der linksliberalen Fortschrittspartei, das seitdem bis zum Kriegsende regelmäßig zu gemeinsamen Beratungen über die politische Lage zusammenkam [11]. Dieses demokratische Parteienbündnis, das im Juli 1917 entstand, war der Vorläufer der späteren Weimarer Koalition, die nach den Wahlen zur Nationalversammlung im Januar 1919 die erste Regierung der Weimarer Republik stellte und die auch die Mehrheit für die Verabschiedung der Weimarer Verfassung durch die Nationalversammlung im Juli 1919 bildete [12].

Bei der Fortsetzung der Verhandlungen des Hauptausschusses am Morgen des 7. Juli 1917 war der größte Sitzungssaal des Reichstags mit 300 Personen überfüllt [13]. Offiziell galten die Verhandlungen als vertraulich, aber die Vertraulichkeit war praktisch nicht sicherzustellen. Nachdem bereits am Vortag der Staatssekretär des Äußeren, Arthur Zimmermann, und der Staatssekretär des Innern, Karl Helfferich, versucht hatten, Erzbergers Kritik an dem Versagen der Reichsregierung abzuwehren, setzten an diesem Samstagmorgen der preußische Kriegsminister Hermann von Stein, der Staatssekretär des Reichsmarineamtes Eduard von Capelle und erneut Helfferich die Verteidigungslinie der Regierung fort. Von Stein äußerte sich gelassen über die deutschen Kriegsaussichten:

„Mit völliger Sicherheit können wir erst dann auf ein Einlenken unserer Feinde rechnen, wenn ihre Lebensbedingungen vor der Zerstörung stehen. Wann dieser Zeitpunkt eintritt, ob im Herbst, im Winter oder im nächsten Frühjahr kann niemand mit Gewißheit angeben. Sicher ist mir nur, daß wir imstande sind, den Erfolg in Ruhe abzuwarten. Unsere Lage ist militärisch sicher und wird gesichert bleiben. ... Es gilt nur, bei uns und unseren Verbündeten die Geschlossenheit im Innern zu stärken und den Willen zum Durchhalten wachzuhalten." [14]

In der anschließenden Debatte ergriff Erzberger erneut das Wort. Er zeigte sich von den Argumenten der Regierungsvertreter wenig beeindruckt:

„Nachdem wesentliche Hoffnungen, wenn nicht gar Zusagen, die für die Stellungnahme von Abgeordneten und Fraktionen in der U-Boot-Sache entscheidend gewesen seien, nicht in Erfüllung gegangen seien, sei es die Pflicht und Schuldigkeit der Volksvertreter, zu fragen, wo der Irrtum gelegen habe."

Sein Vertrauen in die Staatssekretäre sei erschüttert. Daran änderten auch „die erregten Ausführungen des Herrn Staatssekretärs des Reichsmarineamts" nichts[15]. Von den Abgeordneten sprachen Philipp Scheidemann für die SPD, Kuno von Westarp für die Deutsch-Konservativen, Georg Gothein für die Fortschrittler, Heinrich zu Schoenaich-Carolath für die Nationalliberalen, Fritz Warmuth für die konservative Deutsche Fraktion und Wilhelm Dittmann für die linkssozialistische USPD, die sich von der SPD abgespalten hatte.

Argumente für eine Friedensresolution

Die deutsche Regierung, erklärte Scheidemann, habe die Stärke der gegnerischen Seite völlig falsch eingeschätzt. Wer die gegenwärtige Situation realistisch betrachte, könne nur zu dem Ergebnis kommen, „daß es ganz unmöglich sei, durch eine militärische Entscheidung ein Ende des Kriegs herbeizuführen. Die Not und Verzweiflung im Volke sei grenzenlos geworden."[16] Es bleibe nichts anderes übrig als eine Verständigung mit den bisherigen Kriegsgegnern. Man solle nicht aus einem falsch verstandenen Patriotismus über die Dinge hinwegtäuschen:

„Einen vierten Kriegswinter halte das deutsche Volk nicht mehr aus, und alle Rederei vom Aushalten, vom Durchhalten, vom Zähnezusammenbeißen und dergleichen seien eben nur Redensarten. Das Volk habe zwei Jahre, drei Jahre ausgehalten, aber wenn jetzt die Leute jeden Tag hundertweise vor Hunger in den Fabriken zusammenbrechen, wenn man die Kinder barfuß laufen lassen müsse, weil kein Schuhwerk zu bekommen sei, wenn man keine Kleider mehr bekomme, wenn schließlich das Rohmaterial für die Munition fehle, dann gebiete der Verstand zu sagen, wir müssen zu einem Schluß kommen."[17]

Deutschland müsse offen vor aller Welt erklären, daß man zu einem Frieden ohne Annexionen und Kontributionen bereit sei. Scheidemann hatte diese Forderung bereits in einer Reichstagsrede am 15. Mai 1917 erhoben. Scheidemanns Mai-Rede hatte unter dem Eindruck zweier jüngster weltpolitischer Ereignisse gestanden: der russischen Februarrevolution und dem Kriegseintritt der USA unter Präsident Woodrow Wilson im April; damals hatte er vor dem möglichen Ausbruch einer Revolution auch in Deutschland gewarnt. Im Hauptausschuß wies Scheidemann jetzt darauf hin, daß die Wirkung einer solchen Friedensresolution des Reichstags auf die Stimmung der deutschen Bevölkerung nicht unterschätzt werden dürfe. Wenn es bereits in verschiedenen Städten zu Streiks gekommen sei, so hätten die Streikenden damit zum Ausdruck bringen wollen, „wie sie die alldeutsche Agita-

tion einschätzen und daß sie unter keinen Umständen einen Krieg weiterführen wollen, dessen Ziel die Vergewaltigung irgendeines anderen Volkes sei". Der ganze Reichstag müsse sich geschlossen hinter die Friedensresolution stellen:

„Wer nicht mitmacht, bekennt vor der ganzen Welt, daß er mit der Zukunft des deutschen Volkes spielt. Mit diesen Männern werde das deutsche Volk abrechnen." [18]

Für die linksliberalen Fortschrittler unterstützte Gothein den Vorstoß Erzbergers. Er betonte, daß sowohl das Heer wie das Volk den Frieden wollten [19]. Dittmann als Sprecher der USPD mokierte sich über Erzbergers Abkehr von früheren annexionistischen Äußerungen. Er habe offensichtlich eingesehen, daß die Trauben zu sauer seien. Für die USPD, die die Bewilligung der Kriegskredite grundsätzlich ablehnte, war die Lage klar: „Der Krieg selber könne keine Entscheidung mehr bringen", erklärte Dittmann. „Er habe sich selbst besiegt. Der Militarismus erlebe seinen völligen Zusammenbruch." [20]

Verfechter eines Siegfriedens

Die Aussprache zeigte, daß keineswegs alle Fraktionen des Reichstags bereit waren, der Forderung nach einer Beendigung des Kriegs zuzustimmen und sich der Initiative für eine Friedensresolution anzuschließen. Seit jenen Julitagen des Jahres 1917 ging ein Riß durch die öffentliche Meinung Deutschlands. Der sogenannte „Burgfrieden" von 1914, den Kaiser Wilhelm II. auf die Formel gebracht hatte: „Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche", zerbrach im Juli 1917. Fortan standen sich die Anhänger eines Verständigungsfriedens, die sich in dem „Volksbund für Frieden und Freiheit" zusammenfanden, und die Anhänger eines Siegfrieden, die für ihre Agitation die neue überparteiliche „Vaterlandspartei" gründeten, in Deutschland unversöhnlich gegenüber. Am 11. November 1918 besiegelte der Waffenstillstand von Compiègne die deutsche Niederlage, die für viele unerwartet kam. Aus der unerwarteten und auch später noch unverarbeiteten Niederlage sollte ein Trauma entstehen, das bis in die Weimarer Republik nachwirkte und das sich später die Nationalsozialisten zunutze machen konnten.

Für einen Siegfrieden hatte sich in der Sitzung des Haushaltsausschusses am 7. Juli der Sprecher der Konservativen von Westarp stark gemacht [21]. Er brandmarkte den Vorstoß Erzbergers als „ein Verbrechen am Vaterlande". „Trotz der Vertraulichkeit der Verhandlungen", hält das Protokoll aus der Rede von Westarps fest, „hätte man gestern schon in den ersten Nachmittagsstunden in den Kreisen des politisch interessierten Berlin die Vorgänge im Ausschusse gekannt, und in Paris und London werde heute jedermann sagen, auch der Abgeordnete Erzberger sei nun denen beigetreten, die wie die Sozialdemokraten behaupten, Deutschland könne in diesem Kriege militärische Erfolge nicht mehr erzielen" [22]. Da Erzberger

durch seine bisherige Pressearbeit im Ausland als ein führender Mann der Regierung bekannt sei, werde der Vorstoß seine Wirkung dort nicht verfehlen.

Für die Konservativen lehnte von Westarp eine Debatte im Plenum des Reichstags über eine Friedenresolution ab. Deutschland sei keineswegs militärisch am Ende. Auf einen Zwischenruf: „Wir siegen uns tot", antwortete Westarp: „Lieber totsiegen als feige unterliegen." Er bejahte die Frage, ob der Krieg, wenn er noch ein weiteres Jahr fortgesetzt werden müsse, weitere militärische Erfolge bringen werde. Das ungünstige Bild, das von der Stimmung im Volk und seiner Niedergeschlagenheit gezeichnet werde, sei falsch. Von Westarp forderte, gegen die Stimmung der Niedergeschlagenheit anzukämpfen und „Hingabe, Entschlossenheit und Mut" in der Bevölkerung zu wecken: „Das Volk müsse zu neuer Kriegsbegeisterung hingerissen werden; das Friedensgeflenne könne zu nichts helfen." Vielmehr müsse das Volk über die wirkliche militärische Lage richtig aufgeklärt werden[23].

Scheidemann habe bereits das Gespenst der Revolution an die Wand gemalt. Aber die jüngsten Unruhen in Oberschlesien, im Rheinland und in Westfalen, führte von Westarp aus, seien keine politischen Bewegungen, sondern lediglich normale Streiks gewesen. Die von Erzberger initiierte Friedensresolution werde keineswegs nur von 25 000 Alldeutschen abgelehnt. Seine eigene Partei, die Konservativen lehne sie jedenfalls entschieden ab. Auch die Nationalliberalen würden ihr nicht zustimmen. Es sei nicht einmal sicher, ob Erzbergers eigene Partei, das Zentrum, dahinterstünde: „Das seien weite Teile des Landes, ja der überwiegende Teil des deutschen Volkes." Tatsächlich gingen die Nationalliberalen, die sich ebenso wie die Konservativen und das Zentrum als Regierungspartei verstanden, in dieser Debatte behutsam auf Distanz zu Erzberger.

„Frage man die Mütter und Frauen, die Angehörige im Kriege verloren haben", führte von Westarp aus, „ob der lange Krieg umsonst geführt sein soll, ob der Krieg keine Folgen für Deutschland haben solle als die ungeheuren Lasten, die er herbeigeführt habe", so werde das niemand bejahen: „Die Mehrheit des deutschen Volkes aber will die Erfolge des Kriegs nicht preisgeben."[24]

Am Schluß des zweiten Sitzungstags sprach Reichskanzler Theobald von Bethmann Hollweg vor dem Ausschuß[25]. Es war offensichtlich, daß die Debatte eine Regierungskrise ausgelöst hatte, in deren Mittelpunkt die Person des Kanzlers stand. Das lenkte allerdings von dem eigentlichen Anlaß der Krise und von der geplanten Friedensresolution ab. Als der Hauptausschuß zwei Tage später, am Montag den 9. Juli, erneut zusammentrat, überlagerte die Regierungskrise bereits völlig die Debatte über die Friedensresolution[26]. Die Nationalliberalen unter Gustav Stresemann drängten auf den Sturz des Kanzlers. Bethmann Hollweg gab eine Art Regierungserklärung ab, in der er seine bisherige Politik eines „Ausgleichs" zwischen den gegnerischen innerdeutschen Lagern zu rechtfertigen suchte. Vier Tage später, am 13. Juli, trat Bethmann Hollweg zurück.

Annahme der Friedensresolution

Am 19. Juli lag dem Reichstag der von dem Interfraktionellen Ausschuß ausgearbeitete Text der Friedensresolution vor. Sie wurde von dem Zentrumsabgeordneten und Freiburger Rechtsanwalt Constantin Fehrenbach im Namen des Zentrums, der Sozialdemokraten und der Fortschrittlichen Volkspartei eingebracht. Unter dem Beifall der Abgeordneten der drei Fraktionen erklärte Fehrenbach am Schluß seiner Rede:

„Drei volle Jahre wütet der fürchterlichste aller Kriege. Unendliche Werte werden Tag für Tag vernichtet, Städte und Länder werden in Wüsteneien verwandelt ... Die Völker richten sich in dem Kostbarsten, was sie haben, in dem Menschengut, zugrunde, und deshalb erhebt sich an der Schwelle des vierten Kriegsjahres die furchtbare Gewissensfrage, die alle Völker gleichmäßig an sich zu richten haben: Soll dieses Wüten auch noch ein viertes Jahr dauern? Wir haben vor unserem Gewissen und vor Gott uns verpflichtet erachtet, diesem Elend, soweit das an uns liegt, eine Ende zu machen."[27]

Die Friedensresolution wurde mit 212 Ja-, 126 Neinstimmen und 17 Enthaltungen angenommen. Nach einigem Zögern hatte sich schließlich auch die Mehrheit der Zentrumsfraktion hinter den Vorstoß ihres Fraktionskollegen Erzbergers gestellt und der Friedensresolution zugestimmt. Das war nicht selbstverständlich. Empört schrieb der Düsseldorfer Rechtsanwalt und Zentrumsabgeordnete im preußischen Landtag Lambert Brockmann in der Ausgabe der Berliner Wochenzeitung „Der Tag" vom 19. Juli:

„Daß aber Erzberger das Zentrum dahin gebracht hat, daß die sozialdemokratischen Zeitungen und Redner sich jetzt durch die Lande auf Erzberger als ihren Kronzeugen für ihre innere und äußere Politik berufen dürfen, daß die Zentrumsfraktion des Reichstags jetzt Arm in Arm mit den Sozialdemokraten und mit den Männern des ‚Berliner Tageblattes' und der ‚Frankfurter Zeitung' vor Deutschland und der ganzen Welt aufmarschiert, das werden die deutschen Zentrumsleute und darüber hinaus die deutschen Katholiken dem Abgeordneten Erzberger nicht vergessen."[28]

Tatsächlich bedeutete das Zustandekommen der Friedensresolution einen ebenso gravierenden wie nachhaltigen Umbruch in der deutschen Parteienkonstellation. In den internen Besprechungen des Interfraktionellen Ausschusses sah man die Regierungskrise als Systemkrise. Vor allem die Sozialdemokraten drängten auf einen Systemwechsel durch die Parlamentarisierung der Reichsregierung. Das wäre in der Tat die notwendige politische Konsequenz gewesen, um die Friedensresolution politisch durchzusetzen. Der neue Reichskanzler und die Reichsregierung mußten auf die Friedensresolution verpflichtet werden. Doch die Parlamentarisierung der Regierung scheiterte an den bestehenden Machtverhältnissen. Zur allgemeinen Verblüffung wurde ein bis dahin völlig unbekannter Regierungsbeamter, der bisherige preußische Ernährungskommissar Georg Michaelis zum Kanzler ernannt. Er konnte sich nur wenige Monate halten. Die Regierungsumbildung unter Michaelis führte übrigens dazu, daß der Kölner Oberbürgermeister Max Wallfraf zum Staats-

sekretär des Innern ernannt wurde. Als dessen Nachfolger in Köln wurde Konrad Adenauer gewählt, der damals mit 41 Jahren fast gleichaltrig mit seinem 42jährigen Parteifreund Erzberger war.

Die Friedensresolution war bereits politisch gescheitert, bevor sie von einer breiten Mehrheit des Reichstags beschlossen wurde. Sie wurde nie ein Maßstab des Regierungshandelns. Trotz dieses Scheiterns ist das Zustandekommen der Friedensresolution ein entscheidendes Ereignis in der Geschichte der parlamentarischen Demokratie in Deutschland. Mitten im Krieg sprach die Mehrheit des Reichstags die Friedensbereitschaft des deutschen Volkes aus. Etwas Ähnliches hat es in keinem anderen der kriegführenden Länder gegeben. Die Friedensresolution scheiterte vor allem an der unnachgiebigen Haltung der Obersten Heeresleitung, die bis zum Sommer 1918 weiter auf einen Siegfrieden setzte. Obwohl die USA im April 1917 auf der Seite der deutschen Kriegsgegner in den Krieg eingetreten waren, wurde die Gefahr eines Einsatzes amerikanischer Kräfte in Europa von der Obersten Heeresleitung als gering eingeschätzt.

Deutschland auf dem Weg zur parlamentarischen Demokratie

In jenen kritischen Tagen im Juli 1917 hatten sich Paul von Hindenburg und Erich Ludendorff gleich zweimal in Berlin eingefunden, um auf die politischen Vorgänge Einfluß zunehmen. Anders als in Frankreich, England und den USA entzogen sich die deutschen Militärs weitgehend der Kontrolle der politischen Führung. Man sprach im Interfraktionellen Ausschuß ganz offen von einer Militärdiktatur. Erst als im August 1918 die amerikanischen Panzertruppen in Frankreich die deutschen Stellungen durchbrachen, gab die Oberste Heeresleitung auf. Sie drängte jetzt, als der Krieg verloren war, die Politiker zu einem Waffenstillstand. Das Waffenstillstandsgesuch an den amerikanischen Präsidenten Wilson ging heraus. In dem Notenwechsel, der sich daran anschloß, forderte Wilson mehr oder weniger verklausuliert die Abdankung Kaiser Wilhelms II. Im Oktober 1918 kam schließlich auch noch die von der Reichstagsmehrheit geforderte Parlamentarisierung der Reichsregierung zustande. Vertreter des Zentrums, der Fortschrittler und erstmals auch der Sozialdemokraten traten in die neue Reichsregierung unter Max von Baden ein. Die parlamentarische Verantwortung der Reichsregierung wurde als Reichsgesetz beschlossen. Deutschland war noch im Kaiserreich und vor der Revolution vom November 1918 eine parlamentarische Demokratie geworden.

Die historische Leistung der Reichstagsmehrheit der Friedensresolution ist darin zu sehen, daß sie die Demokratisierung der Politik in Deutschland einleitete. Der Krieg konnte erst ein Jahr später – nach der Niederlage – beendet werden. Mit der Unterzeichnung des Waffenstillstands am 11. November 1918 in Compiègne trat Deutschland als besiegtes Land in die bevorstehenden Friedensverhandlungen. Das

ganze Dilemma der Verhandlungen der siegreichen Alliierten auf der Pariser Friedenskonferenz 1919 mit dem jetzt demokratisch gewordenen Deutschland hat Margaret MacMillan in ihrem Buch „Peacemakers. Six Months that Changed the World“ [29] eindruckvoll beschrieben. Als die parlamentarische Entscheidung über die Annahme des Versailler Vertrags im Juni 1919 in Weimar anstand, fand sich nur eine knappe Mehrheit sozialdemokratischer und katholischer Abgeordneter, die mit dem Mut der Verzweiflung ihre Zustimmung zum Versailler Vertrag gaben. Es waren jene beiden Parteien, die im Kaiserreich als sogenannte „Reichsfeinde“ mit Ausnahmegesetzen verfolgt worden waren.

Führende Persönlichkeiten der Reichstagsmehrheit von 1917 wurden später von der nationalen Rechten in Deutschland als „Novemberverbrecher“ verurteilt. Reichsfinanzminister Erzberger kam 1921 bei einem Attentat ums Leben. Scheidemann, von Februar bis Juni 1919 Ministerpräsident der Reichsregierung, entging einem ähnlichen Attentat nur knapp. 1933 ging Scheidemann in die Emigration. Er starb 1939 in Kopenhagen. Die Nationalsozialisten hatten ihm die deutsche Staatsbürgerschaft entzogen. Bis heute finden sich im Gebäude des Reichstags keine Porträts der Reichstagsabgeordneten Erzberger und Scheidemann, die eine entscheidende Rolle bei dem Zustandekommen der Friedensresolution des Reichstags vom 19. Juli 1917 gespielt hatten.

ANMERKUNGEN

[1] Der Weltkrieg 1914–1918. Ereignis u. Erinnerung. Ausstellung des Deutschen Historischen Museums in Berlin vom 13. Mai bis 15. August 2004. In seinem Beitrag über den Reichstag als „Ort der Erinnerung“ weist Bernd Roeck darauf hin, daß erst während des Kriegs, am Vorweihnachtstag des Jahres 1916, am Giebel des Reichstagsportals die Inschrift „DEM DEUTSCHEN VOLKE“ angebracht wurde: vgl. B. Roeck, Der Reichstag, in: Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 1, hg. v. E. François u. H. Schulze (München 2001) 138–155.

[2] N. Ferguson, Der falsche Krieg. Der Erste Weltkrieg u. das 20. Jahrhundert (Stuttgart 1999).

[3] Zur Entstehung und Bedeutung der Friedensresolution vgl. H. A. Winkler, Der lange Weg nach Westen, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reichs bis zum Untergang der Weimarer Republik (München 2000) 348–355; Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2: Machtstaat vor Demokratie (München ^{3}1995) 832–858 (Der Aufstieg des Reichstags bis zum Sommer 1918); W. Carr, A History of Germany 1815–1990 (London 1991) 225–228; W. Ribhegge, Frieden für Europa. Die Politik der deutschen Reichstagsmehrheit 1917/18 (Essen 1988) 182–199 (Die Friedensresolution des Reichstags vom 19. Juli 1917: Verständigungsfrieden).

[4] K. Epstein, Matthias Erzberger u. das Dilemma der deutschen Demokratie (Frankfurt 1976).

[5] W. Ribhegge, Das Grundgesetz in der deutschen Verfassungstradition: 1849 – 1919 – 1949 – 1989, in: Geschichte, Politik u. ihre Didaktik. Zeitschrift für historisch-politische Bildung 28 (2000) H. 2, 90–102.

[6] Der Hauptausschuß des deutschen Reichstags 1915–1918, hg. v. R. Schiffers u. a., Bd. 3 (Düsseldorf 1981) 1519–1537 (Sitzung vom 6. Juli 1917).

[7] Ebd. 1529.

[8] Ebd. 1527.

[9] Ebd. 1528.

[10] Ebd. 1529.

[11] Die Sitzungsprotokolle sind ediert in: Der Interfraktionelle Ausschuß 1917/18, 2 Bde., hg. v. E. Matthias u. R. Morsey (Düsseldorf 1959).

[12] W. Ribhegge, Frieden für Europa. Die Politik der deutschen Reichstagsmehrheit 1917/18 (Berlin 1988); A. Rosenberg, Entstehung der Weimarer Republik, hg. v. K. Kersten (Frankfurt 1961).
[13] Hauptausschuß des deutschen Reichstags 1915–1918, Bd. 3 (A. 6) 1537–1574 (Sitzung vom 7. Juli 1917).
[14] Ebd. 1538.
[15] Ebd. 1541f.
[16] Ebd. 1548.
[17] Ebd. 1549.
[18] Ebd. 1551f.
[19] Ebd. 1560–1564.
[20] Ebd. 1573f.
[21] Ebd. 1553–1560.
[22] Ebd. 1553.
[23] Ebd. 1556.
[24] Ebd. 1558.
[25] Ebd. 1565–1570.
[26] Ebd. 1575–1619.
[27] Deutsche Parlamentsdebatten, 3 Bde., hg. v. E. Jäckel, D. Junker u. A. Kuhn (Frankfurt 1970/71), Bd. 1: 1871–1918, 211–271 (Friedensresolution u. demokratischer Fortschritt, Debatte v. 19. Juli 1917), 233.
[28] Zur politischen Haltung des deutschen Katholizismus im Ersten Weltkrieg und beim Übergang zur Weimarer Demokratie vgl. W. Ribhegge, Katholische Kirche, nationaler Staat u. Demokratie. Zur Rolle des Moraltheologen Joseph Mausbachs (1860–1931) in der deutschen Öffentlichkeit des Kaiserreichs u. der Weimarer Republik, in: WestfZs 148 (1998), 171–198. – Zur Haltung der Sozialdemokratie vgl. W. Ribhegge, Die Entstehung der Weimarer Republik. Philipp Scheidemann u. die Politik der SPD am Ausgang des Ersten Weltkriegs, in: Anwalt des Rechtsstaats, hg. v. F. J. Düwell (FS D. Posser, Köln 1997) 269–295.
[29] M. MacMillan, Peacemakers. Six Months that Changed the World (London 2002).

Johannes Reiter

Virtuelle und andere Friedhöfe

Zur neuen Trauer- und Bestattungskultur

Der postmodernen Vielfalt von Lebensdeutungen und Lebensmustern[1] entspricht eine Pluralität und Individualisierung von Todesdeutungen und Verhaltensmustern im Umgang mit dem Tod, mit den Toten und mit dem eigenen Leben. Die mit der Aufklärung sich verstärkende Säkularisierung hatte einen Prozeß in Gang gesetzt, der für den einzelnen wie für die Gesellschaft eine immer größere Autonomie gegenüber religiösen und weltanschaulichen Ordnungssystemen bewirkte[2]. Damit verbunden war das Zurückdrängen des bis dahin vorherrschenden religiösen Bewußtseins der Transzendenz und des metaphysischen Denkens. Diese neue innerweltliche Orientierung des einzelnen und der Gesellschaft manifestiert sich heute im Umgang mit Sterben und Tod in vielfältigen Formen. Der Tod wird nicht mehr vorrangig von Religion und Jenseitsvorstellungen bestimmt, sondern vom Lebensgefühl und den Bedürfnissen einer Erlebnisgesellschaft[3]. Dies führt dazu, daß das diesseitige Leben ein besonders starkes Gewicht erhält. Viele Menschen leben heute so, als ob der Tod nicht existiere, und reduzieren ihr Leben auf Produktion und Konsum[4], oder aber sie sehen in ihm das absolute Ende. Alter, Gebrechen und Sterblichkeit werden – entsprechend den gängigen gesellschaftlichen Idealvorstellungen von Jugendlichkeit und Fitneß – als Ausdruck menschlicher Unzulänglichkeit und Hilflosigkeit beklagt. Bestenfalls ist mit dieser Lebenseinstellung die Hoffnung auf ein möglichst schmerzfreies, kurzes Sterben verbunden[5].

Auffälligstes Merkmal für eine Verdrängung des Todes ist die Ortsverlagerung des Sterbenden[6]. Noch vor zwei Generationen waren Sterben und Tod normale Bestandteile des familiären Lebens. Heute sterben die meisten Menschen in Krankenhäusern und Altenpflegeheimen[7]. Das Bemühen um den Sterbenden ist damit von der Familie auf das Krankenhauspersonal übergegangen. Immer weniger Angehörige leisten Sterbebegleitung, immer seltener sind Vertraute und Freunde bereit, den Sterbenden zu pflegen und ihm so die Möglichkeit zu geben, in Würde zu sterben. Die Verdrängung und Anonymisierung des Todes zeigen sich unter anderem auch darin, daß sowohl Angehörige als auch Alters- und Pflegeheime darum bitten, daß der Verstorbene möglichst diskret und unauffällig abgeholt und nicht zu normalen Tageszeiten vom Sterbe- zum Aufbahrungsort gebracht wird[8]. Der Sozialhistoriker Philippe Ariés hat Recht, wenn er in seiner „Geschichte des Todes" feststellt:

Die Gesellschaft „legt keine Pause mehr ein. Das Verschwinden eines einzelnen unterbricht nicht mehr den kontinuierlichen Gang. Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand mehr stürbe."[9]

Der Verdrängung des Todes entspricht mentalitätsmäßig die Trennung von Friedhof und Kirchhof[10]. Die Toten erhalten nicht mehr Plätze an den bekannten Mittelpunktlagen, den Kirchhöfen, sondern an den Randlagen der Ortschaften und Städte. Den Menschen in der Postmoderne ist die Erfahrung des Todes verloren gegangen, weil sie das Sterben nicht mehr erleben[11]. Was früher unvermeidlich und selbstverständlich war, nämlich dem Sterben anderer, etwa in der Großfamilie, zuzusehen, ist heute abhandengekommen. Sterben und Tod sind nicht mehr in den Alltag integriert. Der Wandel „vom öffentlichen zum verborgenen Tod" schuf ein Gefühl von Lebenssicherheit, das früheren Generationen fremd war. Der Gedanke an den eigenen Tod wird in die ferne Zukunft geschoben. Weil der Tod gedanklich ausgeschlossen wird, sind die Sterbenden und Verstorbenen weit von den Lebenden getrennt und nach der Trauerphase nicht selten schnell vergessen.

Veröffentlichung des Todes

Der Verdrängung und dem Abhandenkommen des Todes stehen andere Tendenzen gegenüber, die man geradezu als Veröffentlichung des Todes bezeichnen kann. Dies betrifft vor allem den gewaltsamen Tod durch Unfälle, Katastrophen, Verbrechen und Kriege. Die Medien berichten darüber täglich und ausführlich und finden ein besonders hohes Interesse, wenn es sich um Todesfälle von Prominenten handelt. Der Tod ist sogar zu einem Gegenstand „öffentlicher Inszenierung"[12] geworden. In der Popmusik (Black Metal) ist er ebenso präsent wie in den Besucherrekorde brechenden Leichenschauen Gunther von Hagens'. Die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod wird auch befördert durch die breite öffentliche Erörterung medizinethischer und rechtlicher Fragen der Sterbehilfe, des Suizids, der Organspende und des Hirntodes.

In diesem Zusammenhang kann man die Frage stellen, ob und inwieweit es sich bei dem zuvor geschilderten Handeln im Bereich von Sterben und Tod immer um reflektierte, bewußte und zielgerichtete Verdrängungsstrategien handelt. Hinzu kommt ein für unsere Zeit ganz selbstverständliches Denken, daß es für die Erledigung spezieller Aufgaben professionalisierte Organisationen gibt. Damit findet gewissermaßen eine Zerlegung von Sterben und Tod in funktionale Einzelelemente statt. Die Verdrängungsthese wird heute zumindest zum Teil relativiert und korrigiert durch die Entfremdungsthese, die auf dieser Professionalisierung und Privatisierung sowie der damit einhergehenden Sprachlosigkeit gegenüber der Todesproblematik gründet[13].

Von der Würde des Leichnams

Die widersprüchlichen Umgangsformen mit Sterben und Tod in der heutigen Gesellschaft – Verdrängung einerseits und Veröffentlichung andererseits – finden ihren praktischen Ausdruck im Umgang mit den Toten selbst. Eine ansteigende Professionalisierung einerseits und wachsende Erfahrungslosigkeit und Unsicherheit im privaten Bereich andererseits bedingen sich dabei gegenseitig. Der erste und in manchen Fällen oft einzige Ansprechpartner im Trauerfall ist der Bestatter[14]. Seine Arbeit läßt sich in sechs Phasen klassifizieren: die erste Kontaktaufnahme mit den Angehörigen nach Eintritt eines Todesfalles, die Abholung der Leiche, das Beratungsgespräch, die Organisation der Bestattung, die Aufbahrung und die eigentliche Bestattung. Die Phasen können ausgedehnt werden, nach vorn durch Kurse zur Sterbevorbereitung und Sterbebegleitung, nach hinten durch eine Betreuung der Hinterbliebenen im Sinn einer Trauerbegleitung. Möglicherweise sind diese neuen Angebote auch deshalb so erfolgreich, weil sie eine professionelle Dienstleistung gegen Bezahlung, aber ohne weitere Verpflichtungen und spezifisch religiöse Festlegungen bieten. Hier entsteht dem kirchlichen Handeln im Trauerfall eine echte Konkurrenz. Oder besetzen die Bestattungsunternehmen mit dem Angebot der Sterbevorbereitung und Trauerbegleitung lediglich ein Feld, das die Kirchen zu lange vernachlässigt haben?

Ein menschenwürdiger Umgang mit dem Verstorbenen[15] ist eine kulturelle Konvention, auf die nicht eigens hingewiesen werden müßte, würde nicht in der Körperwelten-Ausstellung und in ihrem Umfeld Gegenteiliges praktiziert. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Menschenwürde über das Ende des Lebens hinaus wirkt und – auch nach der herrschenden juristischen Auffassung – auch dem Verstorbenen zukommt. Der Leichnam ist geschützter Persönlichkeitsrückstand. Ihm ist mit Pietät zu begegnen aus Achtung vor der Leiblichkeit des Menschen und seiner darauf bezogenen Würde als Mensch. Die Ehrung des Andenkens derjenigen, die einmal unter uns oder vor uns waren, gehört zur eigenen, wechselseitig anzuerkennenden Identität und Selbstachtung des Menschen. Lebende, die mit einem Leichnam unwürdig umgehen, verletzen ihre eigene Würde. Die Menschen sind an den Leichnam nicht nur als Hinterbliebene mit ihren Abschieds- und Verlustgefühlen gebunden, sondern elementar auch mit dem Gefühl mitmenschlicher Solidarität. Der postmortale Persönlichkeitsschutz währt jedoch nicht ewig, insofern auch das Bild des Verstorbenen in der Nachwelt verblaßt und die Erinnerung schwächer wird. Der würdevolle Umgang mit dem Leichnam hört zwar mit der Bestattung nicht auf, aber mit zeitlichem Abstand verliert der Leichnam die Bedeutung für die Erinnerung an den Menschen, dessen Leib er einmal war.

Veränderungen in der Trauer- und Friedhofskultur

In der Regel löst der Tod eines Menschen bei den Angehörigen Trauer aus[16]. Der Verlust wird als schmerzlich erlebt, weil der Hinterbliebene unter dem Eindruck steht, mit dem Verstorbenen ein Stück seiner selbst verloren zu haben. Die Trauer richtet sich zumeist auf den Verlust persönlicher Bindungen und Beziehungen, auf das Fehlen von Gewohnheiten, Anregungen und Bereicherungen, die vom Verstorbenen ausgegangen sind, wie auch auf den Fortfall von Zielen, die nur zusammen mit dem Verstorbenen zu erreichen waren. In der Trauer drücken sich zudem Ängste vor einem neuen, nicht überschaubaren Leben aus, vor einem möglichen Ausgegrenztwerden aus den gewohnten sozialen Alltagsverhältnissen. Diese Verlustphänomene müssen in der Trauerarbeit bearbeitet und überwunden werden. Während des Trauerprozesses wird seelische Schwerstarbeit geleistet. Von vielen Autoren wird ein phasenartiger Verlauf der Trauer angenommen[17], wobei mehrere Phasen unterschieden werden. Grundsätzlich lassen sich drei Phasen unterscheiden: die Phase des Schocks, die Phase der Desorganisation und die Phase der Reorganisation. Obwohl die Trauer „schwere Abweichungen vom normalen Lebensverhalten" (Sigmund Freud) mit sich bringen kann, ist sie kein krankhafter Zustand, da die Trauergefühle nach einem gewissen Zeitraum überwunden werden.

Die Verdrängung des Todes hat auch Auswirkungen auf die Trauer. Diese ist in der Postmoderne eine familiäre und zumeist sehr private Angelegenheit geworden. Forscher sprechen von einer „Entöffentlichung" und „Privatisierung" der Trauer[18]. Das emotionale Potential beschränkt sich auf wenige und nahe Angehörige und verteilt sich nicht wie früher auf einen größeren Kreis, denn die Familien sind heute kleiner, und ihre Auflösung wird folglich als schmerzhafter erfahren. Die Gesellschaft erwartet von den Trauernden, daß sie ihr Leid kontrollieren und unterdrücken. Lediglich wenn Personen öffentlichen Interesses sterben, wird emotionale Anteilnahme – bezeichnenderweise dann in stark stilisierter Form – kompensatorisch zugelassen. Während die Gesellschaft die Trauer für morbid hält, weisen Psychologen darauf hin, daß die Verdrängung der Trauer die Ursache von Morbidität ist. Die Trauerarbeit ist dann gelungen, wenn der Hinterbliebene vom Verstorbenen Abschied genommen und losgelassen hat und wenn ihm dessen besondere Bedeutung und besonderer Wert erinnerlich bleibt.

Trauerarbeit und Trauerbewältigung können in sehr unterschiedlichen Formen erfolgen. In der Regel gelingt sie um so besser, je mehr der Trauernde sich auf das Gespräch und die Hilfe anderer Menschen einlassen kann. Trauerarbeit ist auf Kommunikation angewiesen, wobei zwei grundsätzliche, einander nicht ausschließende Strategien unterschieden werden können: das argumentative und das ritualisierte Handeln[19]. Das argumentative Handeln spielt sich in Form von Gesprächen ab, die im allgemeinen den Regeln des argumentativen Diskurses folgen.

Beim ritualisierten Handeln wird der Sinn nicht über Argumente, sondern über

die Inszenierung gemeinsamer Handlungen vermittelt. Das rituelle Handeln ist wohl die älteste und heute noch gebräuchlichste Form der Trauerbewältigung. Von den Forschern wird das Ritual als ein Phänomen „sui generis" bezeichnet, es wird als genuine Lebensäußerung des Menschen angesehen[20]. Im Rahmen der Trauerarbeit ist die Bedeutung von Ritualen vor allem darin zu sehen, daß sie sich durch festgelegte Abläufe ordnend auf das Handeln und Erleben des Trauernden auswirken, ihm damit Halt und Schutz gewähren und Trost zusprechen können. Rituale können zudem jenen Personen einen verhältnissichernden Rahmen bieten, die sich um Trauernde kümmern. Die genannten Funktionen des Rituals betreffen auch die Bestattung als ritualisierte Form zur Bewältigung einer Grenzerfahrung. Das Bestattungsritual soll trösten, beruhigen und Stabilität erschließen.

Etliche Autoren weisen darauf hin, daß im 20. Jahrhundert mit fortschreitender Verwissenschaftlichung der Gesellschaft, wachsender Versachlichung der menschlichen Beziehungen und fortschreitender Routinisierung der Gefühle eine große Entritualisierung stattgefunden habe[21]. Sterben und Trauern seien heute nur noch wenig durch „eingelebte Verhaltensweisen, Bräuche, Sitten oder gar Riten gesichert". Fest etablierte Trauerrituale fänden sich lediglich noch in Religionsgemeinschaften und deren Einflußbereich. Dort würden sie, trotz drastischer Kirchenaustritte, häufig nachgefragt, beschränkten sich aber im wesentlichen auf die Bestattung. Die festgestellte Entritualisierung hat jedoch – bislang jedenfalls – nicht zu einem absoluten Verlust an Ritualen geführt. Man verweist darauf, daß die stärksten Riten in Fußballstadien und bei Rockkonzerten zelebriert würden. Immer mehr Individuen und Gruppierungen, so heißt es, empfänden hingegen insbesondere die etablierten religiösen und politischen Rituale als inhaltsleer und obsolet, selbst dann, wenn sie entmythologisiert und in säkularer Verpackung angeboten würden.

Vor diesem Hintergrund sind die Verwalter der traditionellen Rituale mit der Frage konfrontiert, ob und wie weit es opportun ist, diese bis zu einem gewissen Grad den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen und Rituale für je typische Situationen zu schaffen. Wenn man dies für erforderlich hält, müßte man wohl den Ritualtyp der Feier stärker gewichten[22]. Auch Feiern kommen nicht ohne rituell orientierte Choreographie und Drehbuch aus, sie lassen aber durchaus Veränderung und Vielfalt, Kreativität und Expressivität, Spielerisches und Rücksichtnahme auf die Gefühle der Teilnehmenden zu. All diese Aspekte entsprechen am ehesten den Vorstellungen, die moderne Gesellschaften und ihre Gruppierungen von Gemeinschaftsritualen besitzen. Weist nicht auch schon die deutsche Bearbeitung des römischen „Ordo exequiorum", die den Titel trägt: „Die kirchliche Begräbnisfeier"[23], in diese Richtung, auch wenn das Anliegen nur zögerlich umgesetzt wird?

Gegen eine als konventionell, starr und unpersönlich empfundene Bestattungsform formiert sich inzwischen eine Gegenbewegung, die nach ganz persönlichen

Ausdrucksmöglichkeiten der Trauer und des Abschiednehmens sucht und dabei alternative Bestattungsrituale herausbildet. Dies mag sicherlich auch damit zusammenhängen, daß in einer nachchristlichen Zeit immer weniger Menschen die biblisch-christliche Sprachtradition und die christlich geprägte Bildwelt, die das christliche Ritual bestimmen, verstehen[24]. In Aktionen, die sich etwa in individuell bemalten Särgen, im Knüpfen von Bändern und Blumen, im Aufsteigenlassen von bunten Luftballons zeigen, versucht man die Gefühle für den Verstorbenen auszudrücken und überhaupt mit dem Trauergeschehen fertig zu werden. Anstelle von Kirchenliedern und Chorälen tritt Musik, die der Verstorbene im Alltag bevorzugte, statt der Orgel spielt die Musikband, notfalls vom CD-Player. Um der Trauerfeier den bedrückenden Charakter zu nehmen, sind mitunter auf Wunsch des Verstorbenen die Trauergäste bunt statt schwarz gekleidet.

Solche alternativen Formen des Bestattungshandelns werden häufig von Gruppen aufgegriffen, die sich für eine neue, ganzheitliche Einstellung zum Sterben engagieren, wie etwa die Hospizbewegung, aber auch von anderen neuen sozialen Bewegungen, sowie von Menschen ohne besondere Gruppenzugehörigkeit, deren Weltbild aber deutlich diesseitig orientiert ist[25]. Die alternativen Bestattungsformen werden aber auch von gesellschaftlichen Gruppen bevorzugt, die sich durch ihre nichttraditionellen Lebens- oder Beziehungsformen von der übrigen Gesellschaft abgrenzen und dadurch ihre Sonderrolle ausdrücken wollen, wie zum Beispiel homosexuelle Menschen, für die der Tod durch die Verbreitung des Aids-Virus schon in jungen Jahren zur realen und massiven Bedrohung geworden ist.

Arten und Stätten der Beisetzung

Nicht nur Tod und Sterben werden von den herrschenden kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen geprägt, sondern auch die Beisetzungsarten und -stätten[26]. Dies schlägt sich auch in der Neugestaltung des Friedhofs- und Bestattungsrechts in etlichen Bundesländern nieder, die oft von intensiven und ernsthaften Diskussionen begleitet wird. Insgesamt sind die Neuregelungen mehr am Nutzer orientiert und zielen auf eine Deregulierung. Als aktuelle Beispiele können hier die Bestattungsgesetze von Nordrhein-Westfalen vom 17. Juni 2003 und des Saarlands vom 3. November 2003 gelten[27].

In unserer Gesellschaft hat sich neben der Erdbestattung die Feuerbestattung durchgesetzt. Die Erdbestattung wird in Deutschland von 60 Prozent der Bevölkerung gewählt, die Feuerbestattung von 40 Prozent. Die grundsätzliche Wahlmöglichkeit zwischen beiden Bestattungsformen hat im Lauf der Zeit eine Reihe verschiedener Begräbnismöglichkeiten – vom Reihengrab über das Wahlgrab bis zur anonymen Bestattung – mit sich gebracht. Gegenwärtig macht das Reihengrab, das es sowohl für Erd- wie für Urnenbeisetzungen gibt, den Hauptteil der Grabarten

auf deutschen Friedhöfen aus. Es kann nicht schon zu Lebzeiten erworben werden, sondern wird im Todesfall der Reihe nach vergeben, ohne Rücksicht auf sozialen oder familiären Stand und Konfessionszugehörigkeit. Seine heutige Bedeutung erlangte es erst im frühen 19. Jahrhundert. Um die Identität eines Grabes aus seuchenhygienischen Gründen zweifelsfrei feststellen zu können, mußte jedes Reihengrab mit einem Holz- oder Eisenpfahl gekennzeichnet sein. Dazu stellt die Kulturwissenschaftlerin Barbara Happe fest:

„Damit wird erstmals in der Geschichte der menschlichen Bestattungskultur jedes einzelne einfache Grab oberirdisch kenntlich gemacht und registriert. Es wird der Anonymität entrissen und für eine potentielle Grabpflege identifiziert, wenngleich nicht namentlich gekennzeichnet." [28]

Das Wahlgrab (Eigen- oder Familiengrab) kann bereits zu Lebzeiten erworben werden. Hier kann sich der Erwerber die Grabstätte auswählen. Wahlgräber zeichnen sich zudem durch eine im Vergleich zu Reihengräbern erheblich längere Nutzungszeit aus.

Derzeit verändert sich die Bestattungs-, Trauer- und Friedhofskultur radikal durch den bereits in den 1970er Jahren einsetzenden und beharrlich fortschreitenden Trend zur anonymen Bestattung mit ihren vielen Varianten. Unter anonymer Bestattung[29], vergleichbar mit der Seebestattung, versteht man die Beisetzung der Urne in einem namenlosen Gemeinschaftsfeld oder das Ausstreuen der Asche auf einer sogenannten Streuwiese. Die genaue Beisetzungsstelle ist nur der Friedhofsverwaltung bekannt, nicht aber den Angehörigen und Freunden. Blumen können nur an einem Gemeinschaftsgedenkstein abgelegt werden. Die anonyme Bestattung ist rechtlich nur zulässig, wenn eine entsprechende Verfügung des Verstorbenen vorliegt.

Von der anonymen kann die unpersönliche Bestattung unterschieden werden. Mit diesem Begriff wird erfaßt, daß aufgrund der Individualisierungsvorgänge in den Gesellschaften der Postmoderne viele, vor allem alte Menschen keine Angehörigen haben, oder auch, daß Angehörige zwar vorhanden sind, sich aber nicht um den Sterbenden bzw. Verstorbenen kümmern. In solchen Fällen will man aus Kostengründen auf einen Grabstein und die Grabpflege verzichten. Man spricht heute in diesem Kontext auch von einer „anonymen Trinität des Alters": einsames Leben, sang- und klangloses Sterben und unkenntliches Grab.

Dieser, durch die Verhältnisse erzwungenen, unpersönlichen Bestattung steht die freiwillig und bewußt gewählte anonyme Bestattung gegenüber, die auf ernsthaften Überlegungen gründet. Empirischen Untersuchungen zufolge handelt es sich bei Menschen, die bewußt anonym beigesetzt werden wollen, oftmals um solche, die gut ausgebildet, in Führungspositionen tätig, ökonomisch abgesichert sind und einen großen Freundeskreis besitzen. Vereinsamung und die preisgünstige Beerdigungsform sind hier also nicht die ausschlaggebenden Gründe. Werner Nohl und Gerhard Richter führen in ihrer Untersuchung einen anderen Grund an:

„In säkularen Gesellschaften reagieren die Menschen mehr und mehr mit rationalen Selbsteinschätzungen, die vor allem die relative Bedeutung des einzelnen Daseins in angemessener, oft bescheidener Weise berücksichtigen." [30]

Wenn dem so ist, muß die Entscheidung für eine anonyme Bestattung ernstgenommen werden. Sie impliziert im übrigen nicht, daß sich der Verstorbene grundsätzlich gegen Trauerbekundungen sperrt und macht auch nicht ein Trauern und Erinnern unmöglich.

Eine derzeit heftig und kontrovers diskutierte Bestattungsart ist die Beisetzung im sogenannten Friedwald[31]. Die Meinungen darüber schwanken von Ablehnung über Skepsis und Interesse bis zur Propagierung. Während die Deutsche Bischofskonferenz einer Friedwald-Bestattung eher reserviert bis ablehnend gegenüber steht, äußert sich die Evangelische Kirche in Deutschland verhalten positiv. In der Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz heißt es:

„Die Konzeption der ‚Friedwälder' ... läßt zentrale Elemente einer humanen und christlichen Gesellschaftskultur vermissen. ... Die Deutung einer bloßen Rückkehr des Menschen in den Naturprozeß liegt nahe. ... Das weltanschauliche Fundament der ‚Friedwald'-Konzeption ist dagegen das naturreligiöse Bekenntnis ‚Der Baum ist Grab und Grabmal zugleich; er nimmt die Asche mit den Wurzeln auf als Sinnbild über den Tod hinaus'." [32]

Im Diskussionspapier der Evangelischen Kirche Deutschlands wird hingegen betont:

„Eine prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen christlichen Einsichten über den Menschen und seine Würde auch im Tode und einer Bestattungsform innerhalb einer Friedwald-Konzeption ist ... nur schwer zu erkennen." Auf Wunsch der Angehörigen sollte „das Verbringen der Urnen in einen Friedwald von Pfarrern und Pfarrerinnen gottesdienstlich begleitet werden – liturgisch ähnlich wie bei einem zeitlich von der Trauerfeier getrennten Urnengang auf dem Friedhof." [33]

Die Idee zum Friedwald, der nicht mit einem Waldfriedhof zu verwechseln ist, stammt aus der Schweiz. Beim Friedwald handelt es sich um ein ausgewiesenes Waldstück, in dem die Asche des Verstorbenen in einer kompostierbaren Urne an den Wurzeln eines meist zu Lebzeiten gepachteten Baumes vergraben wird. Friedwälder sind als solche erkennbar und jederzeit frei zugänglich. In der Regel weist ein Nummerntäfelchen am Baum auf die Existenz des Begräbnisortes hin; damit ist eine gewisse Anonymität gewährleistet. Die Täfelchen können aber auf Wunsch des Verstorbenen auch mit dessen Namen und Lebensdaten versehen werden. Auch das Kreuzsymbol kann eingraviert werden. Daß mit dem Friedwald-Konzept immer eine exklusive Weltanschauung verbunden ist, kann man bezweifeln. Die beiden Hauptmotive dürften wohl Natur- bzw. Schöpfungsverbundenheit sowie die preiswertere und die Nachkommen nicht beanspruchende Beerdigungsform sein. In einem Informationsblatt der Betreiber steht: „Der Baum ist lediglich Ort der Bestattung, religiöse Motive sind damit nicht verbunden." [34] Beisetzungen im Friedwald finden auch unter Beteili-

gung von Pfarrern statt; inwieweit katholische Pfarrer involviert sind, entzieht sich meiner Kenntnis.

Die Aufbewahrung der Totenasche in der Urne im Wohnzimmerschrank ist in Deutschland, anders als bei unseren europäischen Nachbarn, durch den – allerdings in Diskussion stehenden – gesetzlichen Friedhofszwang nicht möglich[35]. Und die auch bei uns angebotene Weltraumbestattung wird ebenso exotisch bleiben wie das Verdichten der Totenasche zu Schmuckstücken[36].

Die Verortung der Toten

In der Beurteilung der anonymen Bestattung zeigt sich eine starke Diskrepanz zwischen ihrer zunehmenden Akzeptanz in der Bevölkerung einerseits und der Reserviertheit von einigen Kulturwissenschaftlern und den Kirchen andererseits, weniger bei der evangelischen, stärker bei der katholischen Kirche. Beklagt wird vor allem das mit der anonymen Bestattung einhergehende Verschwinden der Erinnerungskultur und Erinnerungsorte[37]. Dies ist ein ernstzunehmender Hinweis. Die Erinnerung zählt neben der Trauer zu den grundlegenden psychosozialen Bedürfnissen der Hinterbliebenen und kann ihnen helfen, den Weg in die Gemeinschaft zurückzufinden. Erinnerung ist nicht nur eine individuelle Angelegenheit; sie war schon immer auch eine soziale, öffentliche und kollektive, die darauf zielt, die Existenz des Verstorbenen als soziales Wesen in der Gruppe und Gesellschaft zu bewahren. Erinnerung fällt leichter, wenn sie einen konkreten Träger hat, wie etwa die Grabstätte. Daher ist auch die Verortung der Toten ein immer noch verbreiteter Wunsch und beruht darauf, daß der Mensch nicht nur eine materielle, sondern auch eine symbolische Bedürftigkeit besitzt[38].

Dennoch bleibt die Frage, ob das Erinnern und Gedenken immer und unbedingt auf ein genau fixierbares Grab angewiesen ist, zumal das namentlich genau gekennzeichnete Grab erst das Ergebnis der Neuzeit ist. Kann sich das Erinnern nicht auch auf ein gemeinschaftliches Grabfeld oder auf den Friedhof als solchen beziehen? Das Kriterium der Beisetzung an einem „Ort" muß nicht vorrangig eine genau fixierbare Stelle sein; hinreichend kann auch der definierbare, wieder auffindbare und oft in gemeinschaftlicher Lage befindliche Ort sein. Wenn man diesem Kriterium folgt, wäre auch die anonyme Bestattung, bei der die Grabstelle des Verstorbenen nicht bekannt ist, wohl aber der zugehörige Bestattungsort (Urnengemeinschaftsfeld, Streuwiese, Friedwald), nicht ortlos. Das Erinnern bleibt, es bedient sich lediglich anderer Zeichen und Symbole. Symbolische Verortung ist dann identifikatorische Verortung, wenn es den Trauernden gelingt, den Verstorbenen mit einem spezifischen Ort zu identifizieren. Der Rückgang traditioneller Bestattungsformen ist nicht gleichzusetzen mit einem gesellschaftlichen Verlust von Erinnerung und Gedächtnis, sondern eine Antwort auf die veränderten Lebensbedingungen der Menschen in der Postmoderne[39].

Die Friedhofskultur wird auch von der Tatsache bestimmt, daß die Bundesrepublik Deutschland seit ihrer Gründung ein Einwanderungsland mit multikulturellem Profil ist. Die unterschiedlichen ethnischen Bevölkerungsgruppen bestatten ihre Verstorbenen nur noch selten in ihren Herkunftsländern, oft hingegen in Deutschland und zwar nach ihren eigenen Riten und Gewohnheiten. Die neuen Bestattungsgesetze tragen dem Rechnung, indem zum Beispiel Hamburg, Nordrhein-Westfalen und das Saarland den Sargzwang auf Friedhöfen für muslimische Bestattungen aufgehoben haben. Auch ist die Ruhefrist für Verstorbene muslimischen Glaubens unbegrenzt; sie ruhen auf einem Gemeinschaftsfeld in Richtung Mekka.

Unterdessen bilden sich neue Stätten der Erinnerung heraus. Ein nicht zu übersehendes Beispiel sind die „Kreuze am Straßenrand“[40], die an einen tödlichen Unfall erinnern. Mit ihnen ist eine hohe Symbolkraft verbunden. Sie sind individuelle Orte der Trauer und Erinnerung und zugleich öffentliche Mahnung an die Lebenden; sie können als „Gegenentwurf zum immer anonymer werdenden Sterben und Trauern in unserer Gesellschaft“ angesehen werden.

Zu den neuen Erinnerungsorten sind auch die digitalen Gedenkstätten zu zählen[41]. „Hall of Memory“, „World Wide Cemetery“, „Garden of Remembrance“ oder „Virtual Memorial Garden“ sind nur einige Namen der virtuellen Friedhöfe im Internet, die seit den 1990er Jahren auch in Deutschland eingerichtet werden. Die Anbieter geben ihren Kunden die Möglichkeit, ihrer Verstorbenen durch einen Eintrag der Lebensdaten sowie durch die Veröffentlichung von Nachrufen zu gedenken. Viele dieser virtuellen Gedenkstätten enthalten auch persönliche Dokumente und Erinnerungsobjekte wie Photos, Videos, Gedichte, Musik und anderes. Die Grenze zwischen Trauer bzw. Gedenken und der Selbstdarstellung der Trauernden ist hier zuweilen allerdings fließend. Die virtuellen Gedenkseiten ähneln oft den Epitaphen in alten Kirchen, die ebenfalls unabhängig vom eigentlichen Bestattungsort dem Totengedächtnis dienen. Bei der zeitlichen Erhaltung virtueller Gedenkseiten orientiert man sich an den Ruhefristen der traditionellen Gräber; bei der deutschen „Hall of Memory“ etwa bleibt die Information über den Verstorbenen 30 Jahre erhalten.

Dennoch sind die Unterschiede zwischen den Internet- und den traditionellen Friedhöfen fundamental. Auf dem Friedhof ist der Tod etwas Reales, der Leichnam ist verortet, und sei es nur in eingeäscherter Form. Bei den Internet-Gedenkstätten spielt indessen der tote Körper keine Rolle mehr. Es handelt sich um einen entkörperlichten und stets veränderbaren Trauer- und Gedächtnisort. Mit den Internet-Gedenkstätten haben sich Trauer und Gedächtnis endgültig von den klassischen Orten wie den Grabstätten und Friedhöfen gelöst, sie zeigen zugleich aber auch an, wie rasch sich die Formen von Trauer und Erinnerung verändern und neuen gesellschaftlichen Entwicklungen anpassen[42].

Zusammenfassung und Ausblick

Es ist davon auszugehen, daß sich das gesellschaftliche Leben der Postmoderne in seinem Selbstverständnis wie in seiner Organisation von den religiös-transzendenten Bezügen früherer Gesellschaften weitgehend gelöst hat und daß dieser Prozeß der Säkularisierung als ein nicht umkehrbarer epochaler Prozeß verstanden werden muß. Der damit verbundene Wechsel von der jenseitigen zur diesseitigen Daseinsorientierung hat auch den Umgang mit Sterben und Tod durchgängig verändert. Vielfach wird eine Verdrängung des Todes festgestellt, die sich bereits mit der Ausgliederung der Friedhöfe aus dem Ortskern anbahnte und mit der Verlagerung von alten und sterbenden Menschen in Pflegeheime und Kliniken fortsetzte. Bei dieser Verdrängungsstrategie wird man freilich auch die Verhaltensunsicherheit, die aus dem seltenen Erleben solcher Situationen resultiert, ebenso berücksichtigen müssen wie das in einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft vorherrschende Denken, daß für bestimmte Dienste Experten zur Verfügung stehen, wie etwa das Krankenhaus und der Bestatter.

Selbst die Trauer als emotionale Betroffenheit beim Verlust eines geliebten Menschen ist von dieser Verdrängungstendenz nicht verschont geblieben. Fast vollständig wurde sie aus der Öffentlichkeit verdrängt, stört sie doch das reibungslose Funktionieren der gesamtgesellschaftlichen Prozesse. Andererseits ist zu erwarten, daß vor dem Hintergrund der fortschreitenden Säkularisierung und Individualisierung der Gesellschaft der Aspekt der Trauer und Trauerarbeit noch stärker als bisher in das Zentrum der Bestattungskultur rückt. Dabei wird es zu einer deutlichen Anreicherung und Ausdifferenzierung der einzelnen Elemente und somit auch zu einem Formenwechsel im rituellen Geschehen kommen. Das Nachdenken über Rituale und ritualisiertes Handeln erscheint daher in neuem Licht und dringlich, wobei auszuloten wäre, inwieweit bestehende Rituale den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen angepaßt und für unterschiedliche Milieus geöffnet werden können. Die neuere Ritualtheorie weist deutlich auf den wenn auch begrenzten Innovationsaspekt rituellen Handelns hin.

Zu einer Revolution in der Bestattungs- und Friedhofskultur wird es nicht kommen. Auch ist die in diesem Zusammenhang vielfach festzustellende kulturkritische Untergangsstimmung nicht gerechtfertigt. Im Hinblick auf die plurale Struktur der postmodernen Gesellschaft, bei der man auch von einer „Kultur der Differenz" spricht, ist eher zu erwarten, daß es in Zukunft zu einem Nebeneinander unterschiedlicher Kulturmuster kommt. Da wird es nach wie vor das gewohnte Friedhofsbild mit Reihen- und Wahlgräbern geben, insbesondere für Gruppierungen, die den Volkskirchen nahestehen. Ergänzt wird diese Form durch die Begräbniskulturen ethnischer Minderheiten. Die kulturelle Bewegung der Urnen-, anonymen und Friedwald-Bestattung wird dagegen verstärkt zunehmen.

Aufs Ganze gesehen wird es in der pluralen Gesellschaft der Zukunft wohl keine

einheitliche Trauer- und Bestattungskultur und damit auch keine einheitliche Gestalt der Beisetzungsstätten mehr geben. Diese werden bis zu einem gewissen Grad auch einen Experimentiercharakter aufweisen, da sich bei einzelnen Gruppen erst noch neue, adäquate kulturelle Formen im Umgang mit dem Toten herausbilden müssen. Die heutige Trauerkultur ist unkonventioneller, vielfältiger und bunter geworden. Sie hat sich zum Teil neue Orte geschaffen, die abseits der Friedhöfe liegen. So wie heute hat sich, historisch gesehen, die Trauer- und Bestattungskultur immer wieder gewandelt. Und immer war auch die Rede von ihrem Verfall und Niedergang, wo es doch nur um jenen Wandel geht, der der Geschichte bis heute innewohnt und der auch im Bereich von Tod und Trauer immer wieder neue Ausdrucksformen hervorgebracht hat[43].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Art. Postmoderne, in: RGG [4]2003, Bd. 6, 1514–1517; F. Duque, Art. Moderne/Postmoderne, in: Enzyklopädie Philosophie, hg. v. H. J. Sandkühler (Hamburg 1999) 859–864; H. –G. Vester, Soziologie der Postmoderne (München 1993).
[2] Zum folgenden vgl. vor allem W. Nohl u. G. Richter, Friedhofskultur u. Friedhofsplanung im frühen 21. Jahrhundert – Bestatten, Trauern u. Gedenken auf dem Friedhof (Königswinter 2001); M. Mischke, Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte (Berlin 1996).
[3] G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart (Frankfurt 1992).
[4] Mischke (A. 2) 129. [5] Nohl u. Richter (A. 2) 17.
[6] Vgl. Mischke (A. 2) 103f.; Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Theologische Erwägungen zum Umgang mit dem Toten u. zur Gestaltung der kirchlichen Bestattung, hg. v. K. Röhring u. H. Kemler (Kassel 2000) 19f.
[7] Vgl. Nohl u. Richter (A. 2) 21. [8] Vgl. Röhring u. Kemler (A. 6) 20.
[9] Ph. Ariés, Geschichte des Todes (München [9]1999) 716; zu Tod und Sterben vgl. weiterhin H. Bürkle, Art. Tod. III. Religionsgeschichtlich, in: LThK[3], Bd. 10, 68f.; W. Beinert, Tod u. jenseits des Todes (Regensburg 2000); K. Lehmann, Der Mensch u. sein Tod, in: ders., Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen u. Positionen (Freiburg 1993) 261–275; N. Ohler, Sterben u. Tod im Mittelalter (München 1990).
[10] Vgl. Mischke (A. 2) 105f. [11] Vgl. ebd. 140.
[12] Vgl. Röhring u. Kemler (A. 6) 12f..
[13] Vgl. dazu V. Nölle, Vom Umgang mit Verstorbenen (Frankfurt 1997) 79–96.
[14] Vgl. D. Hänel, Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs (Münster 2003).
[15] Grundgesetz – Kommentar I, hg. v. H. Dreier (Tübingen [2]2004) 176–179.
[16] Vgl. G. Schmied, Sterben u. Trauern in der modernen Gesellschaft (München 1988); D. Wolf, Einen geliebten Menschen verlieren. Vom schmerzhaften Umgang mit der Trauer (Mannheim 1991).
[17] Vgl. Y. Spiegel, Der Prozeß des Trauerns – Analyse u. Beratung (Gütersloh [8]1995); V. Kast, Trauern. Phasen u. Chancen des psychischen Prozesses (Stuttgart 1982); J. Bowlby, Verlust, Trauer u. Depression (Frankfurt 1982); vgl. auch T. Schnelzer, „Die Liebe hört niemals auf" (1 Kor 13, 8). Religionspsychologische u. theologische Aspekte des Trauerprozesses, in: LebZeug 57 (2002) 202–213.
[18] Vgl. Mischke (A. 2) 118. [19] Vgl. Nohl u. Richter (A. 2) 63.
[20] Zum Ritual allgemein vgl. D. J. Krieger u. A. Belliger, Ritualtheorien (Opladen 1998); vgl. Riten – Rituale – Sakramente, KatBl 02/2004.
[21] Vgl. dazu und zum folgenden Nohl u. Richter (A. 2) 75.
[22] Vgl. ebd. 115. Daß jedenfalls die Akzeptanz der christlichen Beerdigungsliturgie im deutschen Sprachraum schwindet, wird auch von den Liturgiewissenschaftlern wahrgenommen: vgl. Christliche Begräbnisliturgie u. säkulare Gesellschaft, hg. v. A. Gerhards u. B. Kranemann (Leipzig [2]2003).
[23] Die kirchliche Begräbnisfeier. In den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. i. Auftr. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs u. der Schweiz u. des Bischofs von Luxemburg (Freiburg 1972).

[24] Vgl. K. Richter, Christliche Begräbnisliturgie in nachchristlicher Zeit, in: Christliche Begräbnisliturgie u. säkulare Gesellschaft (A. 22) 298–319.

[25] Vgl. Nölle (A. 13) 118–121.

[26] Vgl. Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Friedhof u. Denkmal e. V. (Braunschweig 2003); S. Orth, Alles Asche? Der Wandel in der Bestattungskultur in Deutschland, in: HerKorr 58 (2004) 129–134.

[27] J. Gaedke, Handbuch des Friedhofs- u. Bestattungsrechts (Köln [8]2000); T. M. Spranger, Bestattungsgesetz Nordrhein-Westfalen (Stuttgart 2003). Das im Mai 2004 verabschiedete Bestattungsgesetz von Thüringen verfolgt dagegen wieder eine restriktivere Linie. Danach sind Bestattungen weiterhin ausschließlich auf kommunalen oder kirchlichen Friedhöfen zulässig. Dies gilt auch für das Verteilen von Asche auf anonymen Streuwiesen. Eine Liberalisierung des Bestattungswesens durch alternative Beisetzungen in einem Friedwald sieht das Gesetz nicht vor. In Schleswig-Holstein wird derzeit ein neues Bestattungsgesetz beraten.

[28] B. Happe, Veränderungen in der sepulkralen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Friedhof u. Denkmal 45 (2000) 9–20, 12.

[29] Vgl. Nohl u. Richter (A. 2) 22–24; H. Lutterbach, Anonymisierung von Verstorbenen. Tradition u. Perspektiven christlichen Totengedenkens, in dieser Zs. 220 (2002) 743–755.

[30] W. Nohl u. Richter (A. 2) 22.

[31] Vgl. B. Happe, Die Nachkriegsentwicklung der Friedhöfe in beiden deutschen Staaten, in: Raum für Tote (A. 26) 195–224.

[32] Vgl. die von der Pastoral- und Liturgiekommission erarbeitete und von den deutschen Bischöfen auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 2004 veröffentlichte Orientierungshilfe zu Fragen gegenwärtiger Bestattungskultur: Christliche Bestattungskultur – Orientierungen und Informationen. Von einer kirchlichen Bestattungsfeier für Katholiken, die eine Bestattung in einem Friedwald wünschen, ist in dem Text nicht die Rede. Sie sollte meines Erachtens nicht unmöglich sein. Denn durch Ablehnung eines persönlichen Wunsches des Verstorbenen oder der Hinterbliebenen, für die keine zwingenden, den Hinterbliebenen einleuchtenden Gründe sprechen, wird eine Wunde geschlagen, die unter Umständen nie verheilt; vgl. K. Wagner, Die Feier der Beerdigung (Freiburg 2001) 159. Weiter heißt es in der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz: Auch wenn die Erdbestattung in der Kirche „die vorrangige und bevorzugte Form der Bestattung" ist, „weil sie dem Begräbnis Jesu entspricht", schreibt der christliche Glaube keine spezielle Form der Bestattung vor. „Die Hoffnung auf die Auferstehung hängt … nicht davon ab, ob jemand (überhaupt) begraben werden konnte" (vgl. ebd., 6f.). Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, stellt im Pressebericht zur Vollversammlung (4. März 2004) fest: „Das christliche Ethos ist prinzipiell nicht an bestimmte kulturelle Ausdrucksformen gebunden, sondern neuen Ausdrucksformen gegenüber offen, denn nicht die Riten schaffen Sinn, sondern Sinn schafft sich Gestalt und Kontinuität in Ritus und Brauchtum."

[33] Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Herausforderung evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier (Hannover 26. März 2004) 15f..

[34] www.friedwald.de/redaktion/allgemeine_information/haeufig_gestellte_fragen.htm.

[35] In Belgien und den Niederlanden etwa kann die Asche Verstorbener außerhalb der Friedhöfe aufbewahrt, ausgestreut oder begraben werden: vgl. dazu B. Leisner, Liberalisierung der Bestattungskultur. Wie machen es die Nachbarländer?, in: Ohlsdorf – Zeitschrift für Trauerkultur Nr. 81, II, 2003, s. auch www.fof-ohlsdorf.de/thema/2003/81505_liberalisierung.htm.

[36] Vgl. M. Nüchtern, Zwischen Kreuz u. Asche, in: Zeitzeichen 4 (2003) H. 11, 11–13; Happe (A. 28) 9f.

[37] K. Lehmann, Auf ein Wort: Kultur der Bestattung ist wichtig, in: Glaube und Leben – Kirchenzeitung f. d. Bistum Mainz, Nr. 11 vom 14. 3. 2004, 9: „Wir müssen eine gefährdete Erinnerungskultur pflegen und stärken. … viele sehen noch nicht die Wichtigkeit dieses Dienstes." Vgl. auch ders., Bestattung u. Kirche, in: ders., Glauben bezeugen (A. 9) 276–280.

[38] Vgl. Nohl u. Richter (A. 2) 82–85.

[39] Vgl. N. Fischer, Geschichte des Todes in der Neuzeit (Erfurt 2001) 83–100.

[40] Vgl. A. Löwer, Kreuze am Straßenrand. Verkehrstod u. Erinnerungskultur (Frankfurt 1999).

[41] Vgl. Fischer (A. 39) 88f.; Happe (A. 28) 11.

[42] Fischer (A. 39) 90.

[43] So N. Fischer, Zwischen Ritual u. Individualität. Zur Geschichte der Trauerkultur vom 18. Jahrhundert bis heute, www.postmortal.de/Diskussion/VortragIrsee/vortragirsee.html.

Hermann Weber

Katholizismus und Glaube im Werk Arnold Stadlers

Wo lebt eigentlich Arnold Stadler? Er widerspricht nicht, wenn man ihn, der in diesem Jahr seinen 50. Geburtstag feierte, in seinem elterlichen Bauernhaus im Dorf Rast bei Meßkirch ortet, meldet sich aber zugleich mit Wohnsitz in deutschen Metropolen, wie zuletzt Hamburg, zu Wort. Und dann wären da die ausgedehnten Reisen in Afrika, Asien und Amerika, dessen äußerste Grenze er im Roman „Feuerland" 1992 erblickt, ohne je dort anzukommen. Ein Pathos der Herkunft und Heimat, fern jeder Sentimentalität, prägt sein Schreiben, untrennbar verwoben mit der unaufhebbaren Heimatlosigkeit des „globalisierten" Zeitgenossen. Diese Spannung von Heimat und Heimatlosigkeit – auch im Glauben, der zu seiner Herkunft gehört – ist die Problemkonstante seines Werks.

Spätestens seit der Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1999 zählt Stadler zu den Erfolgsautoren in unserem Land. Er hat mittlerweile sieben Romane veröffentlicht, zuletzt 2003 „Eines Tages, vielleicht auch nachts". Im selben Jahr wurde ihm – nach zahlreichen renommierten Literaturpreisen – auch der Bibelpreis der ökumenischen Stiftung „Bibel und Kultur" verliehen, unter anderem weil er mit seiner Psalmenübertragung „ein Kernstück biblischer Literatur in der Sprache der Gegenwart neu fruchtbar gemacht" habe. Dies verweist auf einen zweiten Strang in seinem Werk, neben dem romanesken: Stadler debütierte 1986 zunächst mit einem Gedichtband und reichte im selben Jahr seine Dissertation über „Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts" ein, in der er sich mit Bertolt Brecht und Paul Celan auseinandersetzt. Die 1999 unter dem Titel „Die Menschen lügen. Alle" erschienenen Psalmenübertragungen greifen diesen Werkstrang wieder auf. Als Essayisten wird man Stadler indes kaum feiern können. Die Textsammlung „Erbarmen mit dem Seziermesser" (2000) vereinigt überwiegend Reden, Interviews und Gedichtinterpretationen neben anderen Genres. Sie ist für Stadlerleser und -interpreten, denen der Autor seine Meinungen freimütig bekundet, hoch aufschlußreich, hat vom literarischen Stellenwert jedoch nicht die Bedeutung seiner Romane.

Hier und öfter gesteht Stadler: „Eigentlich wollte ich Papst werden"[1] und outet sich damit als katholischer Insider *sui generis*. Er hat in München und Rom als Priesteramtskandidat Theologie studiert, um dann zur Germanistik nach Freiburg und Köln zu wechseln. Katholizismus und Glauben – wenn auch nicht den Ambitionen auf den Stuhl Petri – ist er, auf seine Weise, treu geblieben, inmitten unserer zunehmend säkularisierten Gesellschaft und eines diesen Bereichen zumindest in den 90er

Jahren noch fremd bis peinlich berührt gegenüberstehenden Literaturbetriebs. Der folgende Streifzug durch sein Romanwerk, sekundiert von Reden und Interviews, soll daher auch seine Auseinandersetzung mit Katholizismus und Glauben beleuchten, zu einem Zeitpunkt, wo das Thema Religion, oft assoziiert mit Fundamentalismus, in der öffentlichen Debatte wieder allgegenwärtig ist und Gefahr läuft, zerredet zu werden.

„Im Grunde war alles nach Hause geschrieben"

Dieser Satz von Marie Luise Kaschnitz, den Stadler „meinen Satz"[2] nennt, gibt die Grundrichtung seines Schreibens an. Es ist die Gravitationskraft seiner lebensgeschichtlichen Heimat, es ist die Gegend um das oberschwäbisch-alemannisch-südbadische Meßkirch, die ihn seit seinem Romandebüt „Ich war einmal" (1989) im Bann hält, woher und woraufhin er schreibt. Zu den Koordinaten dieser Heimat gehört auch ein immer wieder in den Romanen aufgerufenes Personal an „Verwandten", was biologische Assoziationen nicht ausschließen, zärtliche aber wohl kaum wecken soll: Abraham a Sancta Clara, Kants Großmutter, Konradin Kreutzer, Josef Mengele und natürlich Martin Heidegger[3]. Bei nur geringfügig vergrößertem Radius kommen – „zwischen Hölderlins oberer Donau ... und dem Bodensee"[4] – auch Notker von St. Gallen, Heinrich Seuse und endlich Stadlers Mentor Martin Walser in den Blick, mit denen diese Heimatliteratur zur Weltliteratur wird[5].

Es lohnt sich, Stadlers wenig pietätvolles Heideggerbild etwas näher zu betrachten, weil daran die Sprachthematik als Spiegel dieser (verlorenen) Heimat deutlicher wird. Sein Anliegen ist nicht eine poetische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken, wie sie etwa Ingeborg Bachmann und Paul Celan – zwischen Abstoßung und heimlicher Affinität – unternommen haben. Auch der allgegenwärtige Todesgedanke in Stadlers Romanen sollte nicht von Heideggers existentialontologischen Analysen her verstanden werden. Es geht ihm darum, den Philosophen gewissermaßen ins Dorf zurückzuholen, ihn auf die Füße zu stellen und ihn ein Stück seines „Feldwegs" (auf Beton) gehen zu lassen. Solche biographischen Nach-„Gehversuche"[6] konfrontieren Elemente von Heideggers Denken mit ihrer, seiner Herkunft, die sich in der Figur seines Vetters, des Sauhändlers, eher komödiantisch spiegelt. Da nun der Philosoph, vorwiegend in Kleinstädten lebend, immer mehr an Bodenhaftung verliert – was mit zunehmender Idealisierung des Bodenständigen einhergeht –, muß der Vetter ihm die „ältesten Wörter" des heimischen Dialekts sammeln und in die Stadt verschicken (wie auch seine Schweine); von der Gesundheit (dieser „Muttersprache") überzeugt, erhofft sich der Denker „das rettende Wort, für die ganze Welt"[7].

Stadlers existentielle Erfahrung, in Romanen und Reden artikuliert, könnte nicht deutlicher kontrastieren: Für ihn, der in dieser „Muttersprache" aufgewachsen ist,

ist auch sie schon – und nicht erst das Hochdeutsche, das nicht zuletzt via Fernsehen den Dialekt „ausrottet", – ein Medium der Fremdheit, der Heimatlosigkeit inmitten der Heimat: „Die Sprache war meine erste Fremdsprache. Muttersprache und Fremdsprache fielen zusammen in meinem Mund."[8] Für den sprechenden, Ausdruck suchenden Menschen ist die Heimat – absolut betrachtet – immer schon eine verlorene, verlassene, auch wenn ihm dies in (biographischen und geographischen) Schritten erst nach und nach aufgeht.

Natürlich entgehen auch Heideggers Bezüge zum Nationalsozialismus Stadlers satirischem Zugriff nicht; zugleich nimmt er ihn aber auch in Schutz, einverstanden mit seinem Sinn für „das Einfache", für das auch der Feldweg steht, gegen zerstörerische Technologien[9]. Was aber untrennbar zu Heideggers – wie Stadlers – biographischer Herkunft gehört, ist ein ländlich geprägter Katholizismus:

> „Von Kindesbeinen an marschierte er bei irgendwelchen Prozessionen und Wallfahrten mit, trug eine der Fahnen, den Weihwasserkessel oder das Rauchfaß, die Uniform des Ministranten, Seminaristen, Soldaten, Rektors, Festredners."[10]

Bis zum Seminaristen inklusive sind Parallelen zu Stadler selbst – und einigen Romanfiguren – unverkennbar. Der Ich-Erzähler des Romans „Sehnsucht" (2002) ist als Ministrant noch ganz in diese Welt des „alles sehr fromm" eingetaucht. In seinen „blutroten und schneeweißen Gewändern" betet er „stellvertretend" das Confiteor „für die ganze Welt"[11]. In dieser Empfindungsmischung aus Geborgenheit, Schönheit und Sehnsucht wird vom Ich-Erzähler des Romans etwas vom verlorenen „Kinderglauben"[12] des Autors eingefangen, an einen Gott „qui laetificat juventutem meam". Am Latein der in der Kirche gebeteten Psalmen, bekennt Stadler, sei ihm „zum ersten Mal die Schönheit von Sprache aufgegangen"[13]. Womit nun doch – inmitten der „Fremdsprache" – ein sprachutopischer Zug bei Stadler sichtbar wird.

Mit dem Stichwort „stellvertretend" ist allerdings sogleich eine andere, deformierte und deformierende Seite des Kinderglaubens angedeutet: ein überzogener Missionseifer, ein Welterlösungspathos, das einigen der Romanfiguren anhaftet, verbunden mit einem Wörtlichnehmen der Heiligen Schrift. Besonders skurril begegnet das in Kapitel XII von „Feuerland", einem Roman, der ohnehin so etwas wie eine Generalparodie katholischer Lebensformen durchführt: „Wie ich an der Bekehrung Mao Tse Tungs scheiterte". Den Einflüsterungen einer Nonne ergeben, verfällt der kindliche Ich-Erzähler in Bekehrungsvisionen, die schließlich nur mit dem Diebstahl der Mao-Bibel enden. Und doch finden diese christusförmigen Stellvertreterambitionen ihre Fortsetzung im schriftstellerischen Selbstverständnis Stadlers: In der Dankesrede zur Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises, dem das Motto dieses Abschnitts entstammt, fragt er sich, ob er nicht für seine Heimat, dies „Hinterland des Schmerzes", „stellvertretend" geschrieben, „Stellvertretersätze" geschrieben habe[14]. Gibt es auf diesem utopischen Weg der Sprache vielleicht doch eine Heimkehr? „Und kommt die Sprache zu Hause an?"[15]

Rom: Zwischen Paul VI. und Pasolini

Von Meßkirch zieht es den Ich-Erzähler des Romans „Mein Hund, meine Sau, mein Leben" (1994) ins Priesterseminar nach Rom – genau wie den Autor, der die autobiographischen Bezüge seiner Werke oft geradezu suggestiv dadurch unterstreicht, daß er in Interviews oder Reden im Blick auf sich selbst dieselben Ausdrücke oder gar Textpassagen wählt, wie sie seine (fiktiven) Erzähler gebrauchen. (Er wäre allerdings auch nicht der erste Autor, der allzu neugierige Leser dadurch in die Irre führte.)

Es ist das Rom in der Zeit zwischen dem Tod Ingeborg Bachmanns (1973) und dem Tod Heideggers (Mai 1976) bzw. Pier Paolo Pasolinis (November 1976), das Rom Pauls VI. um das Heilige Jahr 1975. Damit sind Koordinaten genannt, auf die das längste Kapitel des Romans („Don Quixote und ich") genauso anspielt wie Stadlers Erinnerungen in seinem Essayband (im Text „Haifisch meines Lebens", zuerst erschienen in der Neuen Zürcher Zeitung). Der Quixote ist im Roman „einer der obersten Zeremonienmeister zu St. Peter", Franz Sales Obernosterer, dem der Ich-Erzähler folglich als Sancho beispringt, noch ganz in den Welterrettungsphantasien seines Kinderglaubens befangen. Beide unternehmen denn auch einen mißglückten Entführungsversuch der Queen, in der sie mit ihrem Anspruch, *Defensor fidei* zu sein, eine Gegenpäpstin identifizieren.

Skurril sind Stadlers Figuren dieser vatikanischen Welt und Halbwelt jener Jahre, zwischen San Pietro und Aventin; gleichwohl ist seine Darstellungsweise eher humoristisch als satirisch zu nennen, nimmt, wenn sich Spott beimischt, keinen, auch sich selbst nicht aus. Akribisch registriert der Erzähler das Fortleben höfischer Zeremonielle und Hierarchien, sieht die Verwandtschaft zu einem „totalitären System" [16], das die ganze Welt – selbst die Sahara – in Diözesen einteilt. Und wie die ganze Metropole Rom, die mit ihrer aufgedeckten Archäologie gleichsam in die Erde wächst, ist die Vatikanstadt – real und metaphorisch – ein labyrinthischer Underground, „eine Art Manhattan nach unten hin" [17].

Die Bilanz der römischen Studienjahre wird für Erzähler und Autor recht erbärmlich ausfallen; zur Priesterweihe kommt es allemal nicht. Dennoch weiß Stadler von zwei Szenen zu berichten, die ihn offenbar tief geprägt haben und die in ihrer Analogisierung scheinbar disparater Persönlichkeiten und Welten für seinen Stil wie für sein Denken symptomatisch sind – das Begräbnis des kommunistischen Dichters und Regisseurs Pasolini und die Segnung des jungen Seminaristen Stadler durch den vorübergetragenen Paul VI. in der einsamen Petersbasilika:

> „Und dann habe ich gesehen, wie der Sarg von Pasolini über die Köpfe hinweg davongetragen wurde. Diese Szene und der Papst in der Sedia gestatoria an Mariae Lichtmeß 1976: das waren meine beiden entscheidenden Begegnungen in Rom." [18]

Daß sie über die Köpfe hinweggetragen werden, bringt diese beiden ideologisch scheinbar so getrennten Zeitgenossen in der Wahrnehmung Stadlers wieder zusam-

men. Aber für ihn ist der skandalumwitterte Dichter noch in einer tieferen Weise in die Nähe des segnenden, heiligmäßigen Papstes gerückt: Er erkennt in ihm auch einen (impliziten) Glaubensverkünder, der in „Teorema" dem Filmzuschauer das Geheimnis der Inkarnation näherbringt, im „Evangelium nach Matthäus" den Ruf zur Umkehr erhebt, der jeden persönlich meint.

Die Spannung zwischen Frömmigkeit, gar Streben nach Heiligkeit, und „Sünde" in Form sexueller Neigungen wird in Stadlers Romanen immer wieder thematisiert. Einige der Erzählerfiguren schwanken dabei zwischen hetero- und homoerotischen Sehnsüchten. Die Unerfülltheit bzw. Unerfüllbarkeit dieser Passionen ist für Stadler eine Form der Erfahrung von Heimatlosigkeit. Auch im Romkapitel ist eine homoerotische Aura in der Gestalt des päpstlichen Zeremonienmeisters ständig präsent, eine Beziehung analog zu der zwischen dem kleinwüchsigen Ich-Erzähler in „Der Tod und ich, wir zwei" (1996) und dem dekadenten Aristokraten Henry von Nullmeyer. Phantasien von „Sündenmystik", also Sexualität um der Welterrettung willen, lösen das Dilemma offenbar nicht. Der fromme und der erotische Impuls scheinen sich gegenseitig verdrängen zu müssen, ohne Erfolg: „Geil war ich, und an Gott geglaubt habe ich auch." [19] Wenn derselbe Erzähler davon träumt, sein Leben zu verfilmen, muß er feststellen: „Es hätte etwas ganz Frommes sein müssen – oder ein Pornofilm." [20] Vielleicht deutet sich in Stadlers insistentem – und schillerndem – Gebrauch der Vokabel „Sehnsucht" eine Zusamengehörigkeit der beiden Impulse bzw. Intentionen an; so spricht er zum Beispiel bei der Interpretation eines Goethegedichtes zugleich von der „profunden Sehnsucht nach dem Einen" und der „Lust" als einer „Gabe Gottes" [21].

Ein ähnliches Zugleich des scheinbar Unvereinbaren ist das Ergebnis von Romaufenthalt und Theologiestudium. Stadler sagt von sich: „Nach fünf Jahren verließ ich Theologie und Priesterseminar, fromm, wie ich gekommen war, und ungläubig." [22] Lebt hier eine Glaubensenergie (*fides qua*) fort, während die Inhalte (*fides quae*) verlorengegangen sind?

Feuerland: Opfer des „katholischen Weltbilds"

Der ungläubige Pol dieses Stadlerschen Lebensgefühls neigt durchaus auch zur Abrechnung mit dem „katholischen Weltbild", als dessen Opfer sich der Ich-Erzähler des Romans „Feuerland" (1992) apostrophiert. Das sozusagen eingefleischt Lebensnahe und zugleich bedrückend Allgegenwärtige des bäuerlichen Katholizismus schildert er den Nachkommen seiner nach Argentinien ausgewanderten „Blutsverwandtschaft" so:

„Füttern, das Kind füttern, gefüttert werden mit Kreuzzeichen, ersten Kindergebeten, Weihwasser, Windeln wechseln, Erbsünden abwaschen, taufen. Füttern, das Kind füttern, die Schweine." [23]

Das Repetitive, Banales mit Sakralem Zusammenbindende des Zitats zeigt Charakteristika dessen, was Martin Walser als den nur Stadler eigenen „Ton" identifizierte, eine Zuschreibung, an der bislang kein Kritiker oder Interpret vorbeikam. Walser war es auch, der Stadlers Schreiben mit einem Abarbeiten christlicher Sprachprägungen in Verbindung brachte:

„Hineingeboren in eine ebenso christlich verbogene wie bürgerlich verlogene Sprache und von aller bis dahin geschriebenen Literatur im Stich gelassen, muß er sehen, wo er bleibt." [24]

Der Roman „Feuerland" wäre in diesem Prozeß des Herausarbeitens einer ganz eigenen Schreibweise auch so etwas wie eine Generalparodie katholischer Lebens- und christlicher Sprachformen. Der Rückblick des Erzählers in den Kinderglauben mit dem Bekehrungsversuch Maos und den Anfechtungen des Ministranten wurde schon erwähnt. Klassische (theologische) Textsorten kommen über eine Spiegelfigur des Erzählers, Fritz, in den Blick. Friedrich Wilhelm von Streng floh – unter anderem auch wegen seiner päderastischen Neigungen – vor den Nazis nach Argentinien; in Gegenrichtung zum Erzähler, der seine aus Oberschwaben ausgewanderten Verwandten in Argentinien besucht (was gleichermaßen von Stadler selbst gilt), kehrt Fritz noch einmal zu seinen Vewandten nach Deutschland zurück.

Der Erzähler macht sich, nun in parodistischer Absicht, eine der Geschichten von Fritz zu eigen, die dieser als Belehrung durch einen Jesuiten auf seiner ersten Schiffsüberfahrt erinnert: „Wie der Haifisch der Stellvertreter Gottes zu Wasser war" ist ein theologischer Traktat, der Gottesbeweis – der Haifisch rückt unter die *vestigia,* die Spuren des Schöpfers auf – und Theodizee – angesichts des vermeintlich mit ihm assoziierten Leids – zugleich zu sein vorgibt. Er berührt die Schöpfungstheologie (der Haifisch kann auch auf den Leviatan anspielen, den Gott dem zweifelnden Hiob zum Beweis seiner Schöpfermacht vorhält), aber auch die Theologie des Opfers und die Soteriologie samt Eschatologie, denn: „Dein Verschwinden im Haifischmaul ist der Anfang deiner ewigen Herrlichkeit." [25] Fritz, der solche Diatriben offenbar durchaus als Lebenshilfe empfindet, meditiert an anderer Stelle einen üblen politisch-theologischen Traktat „Gott im Krieg" aus dem Ersten Weltkrieg, wobei sich seine Erfahrungen der Weltkriege und Jahwe Zebaoths Kampf gegen Pharao mischen; der Erzähler hat Mitleid mit Fritz: „Sein Gesicht war der Schauplatz einer universalen Kriegsgeschichte, während er davon nur erzählte." [26]

Die Streifzüge durch Patagonien lassen den Erzähler jedoch auch auf Spuren des Christentums stoßen, die nicht nur ideologischen, sondern auch gewalttätigen Charakter haben. Nach dem Besuch bei einem Eremiten, dessen einziges Opfer für Gott in seinem Nichtstun zu bestehen scheint, erinnert er an die blutige Vernichtung der (Mapuche-)Indianer durch die Argentinier:

„Das Kreuz bedeutete für alle den sicheren Tod, auch für den Tod selbst, der durch das Kreuz für immer besiegt sein würde, wie damals mein fester Glaube war: *Tod, wo ist dein Stachel?*" [27]

Das Pauluszitat als Glaubensrelikt wirkt in diesem Kontext eher zynisch. Auch die „Volksmission", die der Erzähler miterlebt, schildert er ganz im Stil einer traditionellen Angstpredigt, der Missionsauftrag wird zu einer „Aufforderung zur Machtergreifung, zur Gleichschaltung der Welt" [28].

Der ganze Roman, der mit einem Selbstmord beginnt und mit Fritz' Unfalltod endet, vermittelt nicht nur ein düsteres Bild des Christentums; er steht insgesamt im Zeichen des Todes, wofür dann bezeichnenderweise eine verkürzte, parodierte Taufformel den prägnantesten Ausdruck bereithält [29]:

„Was begehrst du vom Leben?
Den Tod.
Glaubst du an den Tod?
Ich glaube."

„Eine einzige Passionsgeschichte"

Ausgehend von den kindlichen Welterrettungsphantasien kommt aber in diesem Roman „Feuerland" wie auch in anderen eine Christustypologie zum Vorschein, die nun auch den erwachsenen Ich-Erzählern zugeschrieben wird. Am Beginn des Romans wirft sich auf dem patagonischen Friedhof ein Verrückter dem Besucher aus dem fernen Deutschland zu Füßen und akklamiert: „Du bist der Sohn Gottes! *stieß er aus und zeigte auf mich*, du bist gekommen, um uns zu erlösen!" [30] In dieser zugeschriebenen oder angemaßten Christusförmigkeit verbirgt sich aber mehr als nur Parodie oder Hochstapelei, zumal wenn der Aspekt des Schmerzes oder der Demütigung als ein Grundzug dieser Biographien hinzukommt. Der von der Kirchenleitung abgewiesene Priesteramtskandidat spricht von seinem Lebensbild in Analogie zu einem gotischen Triptychon als von „meiner kleinen Passionsgeschichte" [31].

Stadlers Geschichten sind zumeist *loser-stories*: der ausgemusterte Theologe, der sich als Grabredner verdingt; der Kleinwüchsige, der in einer schauerlich-köstlichen Tour durch die Altenheime der Republik den langen Sterbeprozeß Nullmeyers begleitet („Der Tod und ich, wir zwei"); der verschämte Abkömmling einer potenten Jägerdynastie, der sich von Verbraucherschutzvorträgen nährt („Sehnsucht"). Stadler steigt tief hinab in die banale, arme, gedemütigte Schattenseite unserer Gesellschaft. Auf die Frage, ob er damit so etwas wie Passionsgeschichten erzählt, antwortet er: „Eine einzige Passionsgeschichte! Und zwar so sehr, daß man die einzelnen Bücher gar nicht voneinander trennen kann." [32]

Stadler deutet hier ein auch von der Kritik aufgegriffenes poetologisches Einheitsprinzip seines Romanwerks an. Sein Büchnerpreis-Laudator Peter Hamm hat ihn mehrfach – im Blick auf das Todesthema, sein Gespür für die „komische Kehrseite" der Dinge, seine Neigung zu Digressionen – in die Nähe des großen deutschen Ro-

mantikers und Humoristen Jean Paul gerückt[33]. Vielleicht liegt aber gerade in der Arbeit an einem einzigen Lebensroman, der in Fragmenten und Entwürfen herausgegeben wird – bei allem geschuldeten Abstand –, die deutlichste Parallele von Stadlers Werk zu Jean Paul.

In seiner Büchnerpreisrede handelt Stadler vom „Erbarmen" als Lebens- und Schreibperspektive. Von Büchner, der dieses Prinzip auf naturwissenschaftliche Weise, gewissermaßen mit dem „Seziermesser" anwendet, reflektiert er zurück auf den Ursprung im Evangelium:

„Das hat Jesus auch gesagt. ‚Man muß den Menschen lieben, um in das eigentümliche Wesen jedes einzelnen einzudringen; es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich sein, erst dann kann man sie verstehen.' Jesus will retten, Büchner verstehen. Beide erbarmen sich."[34]

Während auf der Ebene der „geringen" und „häßlichen" Figuren ein Widerschein des leidenden Jesus liegt, nimmt der Autor dessen erbarmende Perspektive ein. Wie Büchner will er verstehen, setzt dabei immer wieder auch das Seziermesser an, aber ohne den Grundimpuls der Güte, literarisch: des Humors, zu verleugnen.

„Profunde Sehnsucht nach dem Einen"

Stadlers Figuren „landen" letztlich nirgendwo, weder in der ersehnten Ferne, noch in der Heimat. Aber die Sehnsucht bleibt ihnen – als immer neuer „Versuch über das erste Mal" (Untertitel des Romans „Sehnsucht"), und sei es als Erinnerung an die Sehnsucht oder als Neuanfang im Schreiben.

Der am weitesten gereiste Erzähler Stadlers erkennt in „Feuerland" schon bald, daß alles „wie zu Hause" ist, und gesteht:

„Vorher schon hatte sich die Enttäuschung über alles, was ich sah und sehen mußte, als Schatten über mich gelegt. Das Fernweh war längst von der Erinnerung eingeholt."[35]

„Erinnerung", die als „advocatus diaboli meiner Gegenwart" den Romanstoff von „Mein Hund, meine Sau, mein Leben" durchdringt, ist der Rückgriff auf den Ausgangspunkt, das „zu Hause" empfundene Fernweh; sie ist damit vor allem Erinnerung an die Sehnsucht oder pointierter: „Heimweh" nach der Sehnsucht. So kann sie auch in einer Parodie des paulinischen Hohelieds auf die „Liebe" (1 Kor 13) an deren Stelle treten und neben die „Hoffnung" rücken. Diese aber ist im selben Atemzug „Hoffnungsschmerz"[36], als Heimweh nach dem immer schon verlorenen und doch immer neu ersehnten Ziel gebrochene Hoffnungsintention.

Sehnsuchtsziele sind indes für den globalisierten und über Globalisierung reflektierenden Zeitgenossen Stadler (z.B. in der Büchnerpreisrede) nicht nur in utopischem Verständnis unerreichbar, sondern unter den Bedingungen moderner Kom-

munikation und Beschleunigung auch scheinbar allzu leicht erreichbar, jederzeit möglich, überall verortbar, nicht utopisch, sondern allzu topisch:

„Wir erreichen auch Ziele, die früher der Sehnsucht vorenthalten blieben, ja, Ziele, die Sehnsucht überhaupt erst ermöglichten, und umgekehrt ebenso das Heimweh, solange es noch einen Ort gab, von dem einer weggegangen war." [37]

Wer aber geht im Zeichen der Virtualisierung und Akzeleration, wo Heimat zum Heimatflughafen wird, noch wirklich weg, wer kommt noch wirklich an? Stadler leugnet denn auch im Blick auf diese Erfahrungswelt für sich selbst, daß er „Sehnsucht" oder „Heimweh" überhaupt „habe" oder haben könne und setzt sich von „Romantikern" [38] ab. Diese Blockade der Empfindung hindert ihn allerdings nicht, Sehnsucht zu einem Hauptthema, ja einem Prinzip seines Schreibens zu machen.

„Sehnsucht" ist bei Stadler naturgemäß in sehr vielen Kontexten mit erotischen Wünschen oder Erfahrungen konnotiert. In der bereits zitierten Interpretation eines Goethegedichts stellt er fest, daß der Dichter hier „ohne Gott" auskommt:

„Aber ohne die profunde Sehnsucht nach dem Einen, ohne die Lust, eine Gabe Gottes, ... kommt dieses Gedicht nicht aus, und will es nicht." [39]

Diese Parallelisierung von erotischer und religiöser Intention – im selben Kontext auch die von Gedicht und Gebet –, diese oszillierende Rede vom „Einen", führt zu der Frage, ob und wie es bei Stadler um die „religiöse Sehnsucht des Menschen" geht, womit die eingangs erwähnte Preisverleihung der Stiftung „Bibel und Kultur" begründet wurde, welche Bedeutung der Frömmigkeitspol der Polarität „ungläubig-fromm" annimmt.

Der Erzähler von „Sehnsucht" hat genug von der säkularisierten Welt der Großstädte, immer wieder aufgerufen im Bild der Berliner, die in ihren Trainingsanzügen zu den Flohmärkten eilen. In dem Ort an der Elbe, den er gerade passiert, sucht er aus Sehnsucht nach Gott, wie er gesteht, einen Himmelfahrtsgottesdienst: „Auch ich hatte meine Tage. Von da vielleicht die Hoffnung auf etwas ganz anderes, und wäre es Christi Himmelfahrt gewesen." [40] Glaube durchdringt und strukturiert die Lebenszeit nicht mehr, aber er bricht immer wieder unwiderstehlich durch – und gibt den Blick für ein letztes Sehnsuchtsziel frei:

„Ich hielt diese Himmelfahrt nicht für unmöglicher als das Zwanzigste Jahrhundert. Ich glaubte immer noch an Dinge, die nicht sichtbar waren in dieser Welt. Wenn ich auch nicht jeden Tag glaubte, so glaubte ich doch, wenn ich glaubte. Und hoffte, daß das Unsichtbare mehr war als das Sichtbare. Aber was mußte ich daran glauben: ich sah es ja, daß es so war." [41]

Für diesen Erzähler gibt es so etwas wie die postulierte Evidenz des Unsichtbaren, des Transzendenten: Das Sichtbare, wie die Gewaltszenarien des vergangenen Jahrhunderts, kann nicht alles sein; es ist das Sichtbare, das sich rechtfertigen muß, nicht das Unsichtbare. Zudem sind für ihn die Tatsachen der Naturwissenschaften

nicht weniger unfaßbar als die „Himmelfahrt" oder andere Wunder. Es gibt für ihn keinen Grund, sich dieses Glaubens zu schämen. Der Gegenpol zum ungläubigen gesellschaftlichen Umfeld, zur ungläubigen eigenen Lebenszeit ist also keine vage Spiritualität oder gar ein Esoterismus. Es sind – zumindest auch – die „Tage" des Kirchenjahres, die auf etwas „ganz anderes" verweisen. Der Autor selbst identifiziert sich übrigens als „Inkarnationstheologe", mit besonderer Affinität zum Weihnachtstag[42].

In dieser thematisch-religiösen Weiterführung der „Sehnsucht" liegt bei Stadler ein bewußtes Bekenntnis des Schriftstellers in einer aus seiner Sicht religionsfeindlichen Gesellschaft.

Tabuthema Religion?

Stadler nimmt in einem Interview von 1999 für sich in Anspruch, in seinem Schreiben mit einer gesellschaftlichen Tabuisierung der Rede von Gott und Religion zu brechen. Während alle Spielarten der Sexualität mittlerweile öffentlich konversationsfähig geworden seien, könne das Wort „Gott" leicht Scham, gar Ohnmachtsanfälle auslösen. Im Literaturbetrieb einer „religionsfeindlichen Gesellschaft" sieht er sich auf verlorenem Posten:

„Es ist durchaus ungewöhnlich, daß ein Schriftsteller, der so schreibt, wie man 1999 schreibt, Verbindungen hat zur Kirche. Ich kenne keinen außer mir. Leider."[43]

Der Ich-Erzähler aus „Der Tod und ich, wir zwei", der sich in einem seiner Lebensentwürfe als Dichter versucht, bekommt denn auch von seinem Verlag die Devise: „Gott lassen wir lieber draußen."[44] Aber es sind in Stadlers Wahrnehmung nicht nur die Gesellschaft oder der Literaturbetrieb, die Gott und Religion in eine Tabuzone abgedrängt haben; die Kirche selbst scheint sich kleinlaut zu ducken, in der Spaßkultur nicht allzu sehr stören zu wollen. Der Pfarrer im Himmelfahrtsgottesdienst („Sehnsucht") ist „kumpelhaft" mit Gott per Du; dessen unbequeme Wahrheiten mutet er aber sich und seinen Gläubigen nicht mehr zu:

„Das galt nun als Fundamentalismus. Auch die Taufe, und daß sie für alle war, galt nun als Fundamentalismus. Der Priester bat uns auch, wir sollten nicht so laut singen, gleich nach dem ersten CHRISTUS IST ERSTANDEN. Denn es könnte sein, daß Nachbarn noch schliefen oder Andersgläubige oder Ungläubige dies hörten, und wir wollten sie in ihrem Glauben doch nicht verletzen. Wir waren ja in einem Neubaugebiet."[45]

„Fundamentalismus" meint hier gar nicht mehr nur die Fixierung auf eine bestimmte (sprachliche) Symbolgestalt der Tradition, ein Wörtlichnehmen ohne Sinn für ihren geistlichen Sinn, sondern das (öffentliche) Einstehen für Glaubensinhalte, die als solche erkennbar sind, überhaupt, eine Begriffsverschiebung, wie sie in der öffentlichen Debatte durchaus zu beobachten ist. Der Erzähler der „Sehnsucht" be-

harrt dagegen auf dem „schönen Genitiv" von „Christi Himmelfahrt", der ihm Orientierungszeichen zu jenem „Unsichtbaren" wird, dessen Evidenz ihn – zumindest an seinen frommen Tagen – nicht losläßt.

Ist Stadlers Tabubruch auch im Jahr 2004 noch ein Thema? Mittlerweile gab es den „11. September", der sogar die öffentlichen Kassen für einen beschwichtigenden interreligiösen Dialog geöffnet hat, es gab eine intensive Diskussion um einen Gottesbezug in der EU-Verfassung und eine Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen Raum, eine leidenschaftliche Debatte um einen Passionsfilm. Gott und Religion bleiben nicht mehr tabuisiert draußen, sie sind „in" und allgegenwärtig im öffentlichen Diskurs. Ist deswegen unsere Gesellschaft religionsfreundlicher geworden? Ist das Verständnis für das, was religiös geprägte Menschen motiviert, gewachsen? Oder ist hier nur Religion als *ein* Kultursegment für eine zeitlang modisch an die Oberfläche gedrungen, um in seinen Ausdrucksformen auf dem Markt der Lebensmöglichkeiten rasch wieder neutralisiert zu werden?

In einer immer stärker von ökonomischen Denkformen geprägten Gesellschaftswelt ist Religion vielleicht in einem viel tieferen Sinn ein Tabu, als es die Präsenz oder Abwesenheit der Rede von ihr anzeigen könnte. Stadlers Insistenz auf der Sehnsucht, die er bis zur Sehnsucht nach Gott – „wie nach niemandem sonst" – weitet, bleibt daher ein literarisches Zeugnis für die Spuren, die ins Unsichtbar-Andere unserer scheinbar so geschlossenen, in ihren eigenen pluralen Möglichkeiten kreisenden Lebenswelt führen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Stadler, Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen u. Orte (Köln 2000) 37.
[2] Ebd. 28. [3] Vgl. ebd. 179. [4] Ebd. 11.
[5] Vgl. ebd. 66f. [6] Vgl. ebd. 88–101.
[7] A. Stadler, Mein Hund, meine Sau, mein Leben (Frankfurt 1996) 29; Erstausgabe: Salzburg 1994.
[8] Ders. (A. 1) 12. [9] Vgl. ebd. 96f. [10] Ebd. 98.
[11] A. Stadler, Sehnsucht. Versuch über das erste Mal. (Köln 2002) 79.
[12] Ders. (A. 1) 182. [13] Ebd. 189. [14] Ebd. 34. [15] Ebd. 36.
[16] Stadler (A. 7) 80. [17] Ebd. 97. [18] Stadler (A. 1) 135.
[19] Ebd. 103. [20] Stadler (A. 7) 215.
[21] Ders. (A. 1) 51. [22] Ebd. 12; vgl. ebd. 188.
[23] A. Stadler, Feuerland. (Frankfurt 2000) 72; Erstausgabe: Salzburg 1992.
[24] Ders., Der Tod u. ich, wir zwei (Frankfurt 1998) 159; Erstausgabe: Salzburg 1996.
[25] Stadler (A. 23) 40. Man mag an Jona denken: Vorbild der Passion Christi.
[26] Ebd. 68. [27] Ebd. 64. [28] Ebd. 94. [29] Ebd. 152.
[30] Ebd. 17; vgl. 27, 54, 72, 131. [31] Stadler (A. 7) 118. [32] Ders. (A. 1) 189. [33] Vgl. ebd. 199–216. [34] Ebd. 17f.
[35] Stadler (A. 23) 17. [36] Ders. (A. 7) 144f. [37] Ders. (A. 1) 113. [38] Ebd. 171, 178. [39] Ebd. 51.
[40] Stadler (A. 11) 68. [41] Ebd. 73. [42] Ders. (A. 1) 180, 134. [43] Ebd. 182.
[44] Stadler (A. 24) 211. [45] Ders. (A. 11) 72.

Victor Conzemius

Alcide De Gasperi – Christ, Demokrat und Europäer

Es ist in unseren Breiten ungewöhnlich, daß ein akademischer Historiker seinen Vortrag über einen Staatsmann mit der Feststellung beginnt: Wer Alcide De Gasperi[1] verstehen will, muß auf seine Spiritualität eingehen. Es genüge nicht, seine politischen und sozialen Ideen zu analysieren; ebenso sehr sei die geistliche Dimension seines Handelns ins Auge zu fassen[2].

Dafür gibt es bei De Gasperi über alle kirchliche Sozialisierung und Observanz hinaus gute Gründe: Vertrautheit mit dem Neuen Testament, Lektüre der Kirchenväter und kirchlicher Mystiker, meditativer Briefwechsel mit seiner Tochter Lucia, die in den Karmel eingetreten war, und eine intime Frömmigkeit, die vor der Betrachtung der sperrigen „Imitatio Christi" des Thomas a Kempis nicht zurückschreckte[3].

Das Trentino in der Habsburgermonarchie

Doch auch Spiritualität wurzelt in einem konkreten Erdreich. Für Alcide De Gasperi, der wie kein anderer dazu beitrug, Italien nach Diktatur und Weltkrieg seinen Platz unter den freien Nationen zu sichern, war es das Trentino. Die Region hat ihn nicht nur entscheidend geprägt, sondern gewissermaßen die Voraussetzungen für seine in keiner Weise voraussehbare Laufbahn als italienischer Staatsmann und sein Wirken als europäischer Integrator geschaffen. Hier, in Pieve Tesino im Suganatal, wurde er am 3. April 1881 als Sohn eines k. und k. Wachtmeisters geboren. In einer Familie von vier Kindern – sein Bruder Mario wurde Priester, verstarb aber bereits ein Jahr nach seiner Weihe – wuchs er in der Atmosphäre einer mit Natur und Landschaft verbundenen katholischen Volksfrömmigkeit auf: „die Stimme der Glocken, die ganze schöne Besonderheit unserer Traditionen, die vielen Kreuze und Kirchtürme"[4]. Der Katholizismus verbürgte die spezifische Identität seines Trentino: Zuerst sind wir Katholiken, dann Italiener und Demokraten, ließ er verlauten.

Das Trentino mit seinen damals etwa 360000 italienischsprachigen Bürgern genoß kulturelle Autonomie innerhalb der k. und k. Monarchie, hatte aber kein intellektuelles Zentrum, keine Universität. Die Zentralverwaltung in Wien sah diesen Landesteil eher als militärische Bastion, denn als wirtschaftlich zu förderndes Gebiet. Die Grundstruktur des Landes war meist bäuerlich und kleingewerblich; in der Hauptstadt Trient gab es traditionsreiche Handelsgeschäfte und eine wachsende

Industrialisierung. Deshalb traten im städtischen Milieu auch Liberale und Sozialisten auf, wie zum Beispiel Cesare Battisti (1875–1916), den die Österreicher wegen Hochverrats in Trient hinrichteten. Von ihrem bisweilen kämpferischen Irredentismus hebt sich die besonnene und implizite „italianità" De Gasperis ab. In seinen politischen Einsätzen gewichtet er die sozialen Probleme seiner Landsleute höher als die nationalen. Das wird ihm zunächst von seiten der Nationalisten, später in Italien von derjenigen der Kommunisten den Vorwurf des „Austriacante", eines Parteigängers Österreichs, eintragen[5].

Der Dorfpfarrer von Civezzano, wohin sein Vater 1894 als Chef der Gendarmerie versetzt worden war, bereitete Alcide auf das Studium am fürstbischöflichen Gymnasium in Trient vor. Die letzten zwei Jahre verbrachte er am k. und k. Gymnasium, das er mit der klassischen Matura abschloß. Seine Begabung lag eindeutig bei den sprachlich-humanistischen Fächern. Bereits als Gymnasiast befaßte er sich mit der Politik. Sie lag einfach in der Luft. Es galt, die bisher recht patriarchisch geführte Landbevölkerung politisch zu organisieren und ihren sozialen Forderungen Gehör zu verschaffen. Seit den Anfängen einer katholischen Bewegung im Trentino war De Gasperi dabei, trat aktiv in Dörfern und Landstädten für die im Entstehen begriffenen Standesorganisationen ein und schloß sich während seines Studiums in Wien dem katholischen Studentenverband an.

Zeit der Aufbrüche

Die Aufbruchszeit, in die seine Jugend fiel, entsprach den Anlagen und Erwartungen eines jungen Mannes mit sozialer Verantwortung und politischer Begabung. Sie entsprach aber auch dem Gespür einer Generation von Pfarrern und Vikaren, die Ausschau nach Laien hielten, welche bereit waren, politische und soziale Verantwortung für das Volk zu übernehmen. Die Erinnerung an den vielseitigen Reformgeist des großen Trentiners Antonio Rosmini (1799–1855), der in Italien zu nationaler Größe aufgestiegen war[6], wirkte nach.

1891 veröffentlichte Leo XIII. die Sozialenzyklika „Rerum Novarum"; sie schuf zwar die katholische Sozialbewegung nicht, gab ihr aber einen Antrieb, den man hinter der rhetorisch geschwungenen Kurialsprache nicht vermuten würde. Es war, als ob initiativfreudige Priester und Laien auf dieses Signal nur gewartet hätten, um das gesellschaftliche und soziale Leben auf konfessioneller Ebene zu gestalten. Ein im europäischen Raum seltenes Gründungsfieber erfaßte die Region: Es entstanden Landwirtschafts- und Winzergenossenschaften, Sparkassen und Sportvereine, Banken, von rein kirchlichen Vereinen einmal abgesehen. Das gesamte gesellschaftliche Leben wurde unter kirchlich konfessionellem Vorzeichen durchorganisiert.

Die Aufbruchsstimmung zeichnete sich bereits im Episkopat von Fürstbischof Eugenio Carlo Valussi (1886–1903) ab und kam zur vollen Entfaltung unter dessen

Nachfolger Celestino Endrici (1903–1940)[7]. Für De Gasperi sollte die Begegnung mit dem 38jährigen Fürstbischof zum Schicksal werden. Endrici, der einer Familie von Notabeln aus dem Val di Non stammte, ließ De Gasperi jegliche Förderung zuteil werden. Wenige Monate nach seiner Amtseinsetzung übertrug er ihm die Leitung der Tageszeitung und schenkte seinen parlamentarischen Einsätzen volles Vertrauen. Endrici war derjenige, der zur Zeit des Faschismus, als viele sich von De Gasperi abwandten, den mittellosen Parlamentarier und seine Familie nicht im Stich ließ. Er war es auch, der ihm nach seiner Haftentlassung zu einer Anstellung in der Vatikanischen Bibliothek verhalf.

Damit haben wir dem Werdegang des jungen Alcide vorgegriffen. Da das Trentino keine Universität besaß, waren die Trentiner auf ein Studium an einer Universität der Habsburgermonarchie angewiesen. Im Herbst 1900 ging er nach Wien zum Studium von Philosophie und Literaturwissenschaft. Seine Dissertation (1904) galt der Rezeption der Komödie „Die glücklichen Bettler" des italienischen Theaterschriftstellers Carlo Gozzi (1720–1806). Für De Gasperi war es selbstverständlich, daß er sich in der italienischsprachigen Studentenschaft engagierte. Ein flottes Studentenleben konnte er nicht führen; dazu fehlten ihm die Mittel. Zeitweilig mußte er sich in seiner ungenügend geheizten Studentenbude durchhungern, gab Nachhilfestunden oder erbettelte sich eine warme Suppe bei den Minoriten, deren Klosterkirche die Nationalkirche für die Italienischsprachigen war.

Für einen Studenten, der seine Ausbildung als soziale Verantwortung verstand, war Wien die richtige Wahl. In Österreich war die christlich-soziale Bewegung zu einer eigenständigen politischen Kraft geworden. Es waren die Jahre des populären Wiener Bürgermeisters Karl Lueger, der nicht nur die Massen begeisterte, sondern auch in der Modernisierung der Kommunalpolitik ein forsches Tempo anschlug. De Gasperi hörte auch Vorlesungen beim Wiener Neuscholastiker Ernst Commer, der kurz zuvor auf den Lehrstuhl für Dogmatik berufen worden war[8]. Commer nahm ihn 1902 mit auf eine Reise nach Rom und verhalf ihm zu einer Audienz bei Leo XIII. In Rom begegnete er Romolo Murri[9], damals der große Hoffnungsträger katholischer Reformkreise in Italien, sowie dem Schriftsteller Antonio Fogazzaro. Mit Murri, dem Begründer der ersten Democrazia Christiana, nahm er einen Briefwechsel auf, der aber nach kurzer Zeit versandete.

Was De Gasperi zunächst für Murri einnahm, war dessen These der inneren Zuordnung von Christentum und Demokratie; doch wandte er sich bald von ihm ab, als dieser den aus seiner Sicht „unglücklichen Gedanken hatte, die christliche Demokratie" umzuwandeln in eine globale Reform der Philosophie, der Bibelwissenschaft und der kirchlichen Ordnung. Noch bevor Murri im schwelenden Modernismusstreit kirchlich gemaßregelt und 1909 exkommuniziert wurde, hatte De Gasperi mit ihm gebrochen. Für den Trentiner hatte er Bereiche durcheinander gebracht, die zu vermischen sich nicht geziemte. Commers neuscholastisches Kirchenbild entsprach ihm am ehesten. Seinem Bruder Mario half er, das Werk von

Commer über das Wesen der Kirche ins Italienische zu übersetzen. Auch in der Kontroverse Commers mit Albert Ehrhards Reformideen („Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert", 1904) grenzte er sich von der positiven Einschätzung von Ehrhards Schrift durch die „Wiener Reichspost" ab.

Tridentinischer Katholizismus als Prägekraft

In dieser frühen Phase zeichneten sich die Charakterzüge des religiös-kirchlichen Temperaments De Gasperis ab. Es war der Katholizismus des Konzils von Trient (1545–1563), der sein Weltbild bestimmte. Daran zu rütteln schien ihm eine Waghalsigkeit, die das aufs Spiel setzen konnte, dem er Priorität eingeräumt hatte: Das war der soziale Einsatz für die katholischen Massen mit den Mitteln der Politik, wie er es als Zeitgenosse in Deutschland, Österreich, Italien und Frankreich erlebte. Am deutschen Zentrum beeindruckte ihn auch dessen Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie. Öfters nahm er in seiner journalistischen Arbeit darauf Bezug. Er war Pragmatiker; ihn interessierte die konkrete Gestaltung des sozialen Lebens auf der Grundlage einer tragfähigen politischen Basis. „Wir verachten den Sozialismus nicht", schrieb er 1905, „aber machen wir uns zur Pflicht, ihm zuvorzukommen in der Verteidigung sozialer Rechte und auf dem Gebiet der Organisation des Wirtschaftslebens"[10]. Zusammenstöße mit den Sozialisten blieben nicht aus. Zu einer nachhaltigen Konfrontation kam es 1909 mit Benito Mussolini, der als sozialistischer und nationalistischer Agitator das Trentino durchzog, aber mit seinen wüsten antiklerikalen Schimpftiraden eher abstieß als anzog[11].

Seine Kenntnis des Wirtschaftslebens war auf einige Zufallslektüren beschränkt. Auch später in politischer Verantwortung war er in Fragen der Finanzen und der Wirtschaft auf den Rat von Fachleuten angewiesen. In einem Rückblick vom September 1943 auf die sozialpolitische Militanz seiner Jugend ironisiert er seine Begeisterung für Adam Müller und die Ideen Karl von Vogelsangs, die er über deren Epigonen kennen gelernt habe[12]. Konsequent blieb er seit seinen Anfängen in seiner Auffassung vom Primat des Politischen. Dafür nahm er auch einige Differenzen mit Kollegen in Kauf, die seiner Auffassung nach etwa dem landwirtschaftlichen Genossenschaftswesen eine übertriebene Bedeutung beimaßen. Über allem dürfe das Anliegen der kulturellen und religiösen Tradition der Region nicht vernachlässigt werden.

Hier scheint eine ähnliche Einstellung durch wie bei seiner Reserve gegenüber einem innerkirchlichen Reformismus: eine zu starke Konzentration auf erstrebenswerte aber derzeit schwerlich zu erreichende Ziele könne die Chancen für die Verwirklichung politisch notwendiger Ziele mindern. Unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Wien erhielt er eine ideale Plattform für seine Zielsetzung. Die Rückkehr hatte sich etwas verspätet und sogar seine Promotion hinausgezögert, weil er in

Innsbruck mit seinen italienischen Kommilitonen in tumultuartige Auseinandersetzungen um die Gründung und den Standort einer italienischen Universität geraten war und Bekanntschaft mit österreichischen Gefängnissen gemacht hatte.

Streiter gegen militärischen und bürokratischen Zentralismus

Mit seinem Studentenseelsorger Celestino Endrici – seit dem 15. März 1904 Bischof von Trient – war abgesprochen, daß er die Redaktion und die Leitung der Tageszeitung „La voce cattolica" übernehmen sollte. Das entsprach der bischöflichen Programmatik, die Laien stärker zum Zug kommen zu lassen und eine moderate Entklerikalisierung in die Wege zu leiten. 1906 wandelte das Blatt seinen Namen um in „Il Trentino" (seit 1918 „Il nuovo Trentino"). De Gasperi leitete es bis 1925, als die Faschisten es ihm aus der Hand rissen.

Als Journalist besaß er eine ordentliche polemische Begabung, verstand sich aber auch auf einen ironischen und lockeren Stil. In der Diskussion über die Einführung des allgemeinen männlichen Stimmrechts kannte er kein Zögern, im Gegensatz zu den Liberalen und einigen ängstlichen Katholiken der älteren Generation. In der Linie seines Credos für eine politische Organisation der Katholiken formulierte er 1907:

„Die Volkspartei muß eine allgemeine Liga für die politische Bildung werden und in all unseren Gemeinden Fuß fassen, so daß es in jedem Wahlort eine Anzahl von Verantwortlichen gibt, die in Wahlzeiten in unmittelbarem Kontakt mit der Zentralleitung stehen." [13]

So entstand im Trentino eine erste katholische Volkspartei, zehn Jahre, bevor in Italien an eine Gründung gedacht werden konnte.

Dem jungen Journalisten stand ein steiler Aufstieg bevor. 1909 wurde er in den Stadtrat von Trient gewählt, 1911 in den Wiener Reichsrat mit überwältigenden drei Vierteln der Wählerstimmen, im gleichen Jahr in den Tiroler Landtag in Innsbruck. Seine Wahlkampagne stand unter der Parole: Mehr Autonomie für die Provinz, mehr Demokratie für das Volk, gegen militärischen und absolutistischen Zentralismus. Im Wiener Reichsrat vertrat er bis zum Ende des Weltkriegs die italienische Minderheit. Er war kein großer Redner und zog die Kommissionsarbeit parlamentarischen Auftritten vor. Seine Aufgabe sah er darin, für die Zugehörigkeit des Trentino zur italienischen Kultur einzustehen; die Kirche galt ihm gewissermaßen als Schutzmantelmadonna. Das war weit weg vom aggressiven Irredentismus, den Liberale und Sozialisten betrieben. Andererseits entging auch er nicht dem Vorwurf des Irredentismus, den der freilich nur von einer Minderheit getragene „Tiroler Volksbund" gegen ihn ausstreute.

Im Wiener Reichsrat[14] war De Gasperi Mitglied des Ausschusses für Industrie und Presse; er gehörte auch einem gemeinsamen Gremium der Parlamente von

Wien und Budapest an. Seine Interventionen galten der Gründung einer italienischen Universität; er protestierte gegen die Germanisierungspolitik des Tiroler Volksbundes und warf der Wiener Regierung Desinteresse gegenüber den wirtschaftlichen Problemen des Trentino vor. Auch forderte er die Ausweitung der regionalen Autonomie. Die Verteidigung der „italianità" sollte zuerst innerhalb der Katholizität und innerhalb der Habsburgermonarchie erfolgen und dürfe erst dann darüber hinausgehen, wenn diese Plattform nicht genüge.

Als 1914 der Weltkrieg ausbrach, blieb De Gasperi, skeptisch gegenüber dem liberalen und zentralistischen Italien, der Idee des Dreierbundes Deutschland – Österreich-Ungarn – Italien bis zum Ende der Feindseligkeiten verbunden. 1915 wechselte Italien in das Lager der Entente und erklärte Österreich-Ungarn den Krieg. Das Trentino geriet in eine recht schwierige Lage. „Werden wir an Italien angeschlossen oder werden die Südtiroler sich verteidigen? Die wirtschaftlichen Interessen unserer Bauern sind eng mit Österreich verbunden", vertraute er dem seit den Wiener Studententagen befreundeten Friedrich Funder, dem Gründer der „Reichspost" an[15]. Die drakonischen Maßnahmen, die Österreich jetzt gegen die italienischsprachige Bevölkerung ergriff, setzten die gefühlsmäßige Verbundenheit der Menschen mit der Habsburgermonarchie aufs Spiel. Etwa 80000 Personen, meist alte Leute, Frauen und Kinder, wurden in Lager bis nach Böhmen, Mähren und Ungarn evakuiert, Fürstbischof Endrici in Stift Heiligenkreuz bei Wien interniert.

De Gasperi berief ein Hilfskomitee für die Flüchtlinge aus dem Süden, bereiste die Lager, sorgte für die Verteilung der Hilfsgüter und die Einschulung der Kinder. Als sich der Zusammenbruch der Donaumonarchie abzeichnete, erklärten die italienischen Abgeordneten einstimmig, für sie bedeute das von Präsident Woodrow Wilson formulierte Recht auf Selbstbestimmung der Völker der Donaumonarchie das Ende der Verbindung mit Österreich-Ungarn. Anfang November 1918 marschierten die italienischen Truppen in Trient ein. De Gasperi befand sich mit einer Delegation seiner Landsleute in Bern, um dem italienischen Botschafter in der Schweiz ein Pro-Memoria über die Probleme und Anliegen Südtirols im Blick auf den bevorstehenden Anschluß zu überreichen. 1915 war er selber nach Rom gereist, um beim italienischen Außenminister und im Vatikan zu sondieren.

Anschluß an Italien

Nach dem Anschluß an Italien konzentrierte sich De Gasperis Einsatz auf die Wahrung der Interessen des Trentino und die Verbindung zu der in Italien sich organisierenden christlichen Volkspartei. Was die Autonomie der Region anlangte, stieß er im Mutterland bei den zentralistisch ausgerichteten Liberalen auf Mißtrauen; zu Hause mußte er gegen Repressalien der Sozialisten gegenüber Bürgern protestieren, denen Kollaboration mit Österreich vorgeworfen wurde.

Während das Trentino seit zehn Jahren eine eigene Parteiorganisation besaß, vermochten Don Luigi Sturzo[16] und seine Mitstreiter diese in Italien erst nach dem Weltkrieg aufzubauen. Die Wahlen im Mai 1921 brachten seiner Partei 50,1 Prozent der Stimmen in der Region Venetien-Trient. Er selber zog ins italienische Parlament ein, wurde Fraktionschef der Popolari, 1924 Generalsekretär der Partei, nachdem Sturzo Schwierigkeiten mit der kirchlichen Hierarchie bekommen hatte und ins Exil gehen mußte. Seine parlamentarische Jungfernrede bestach durch ihre nüchterne Argumentation und das Fehlen der in Italien üblichen rhetorischen Exzesse. Mit scharfem Auge diagnostizierte er die Wucherungen der italienischen Bürokratie. Ein Telegramm, das unter österreichischer Regie vom Absender zum Empfänger zwei Stunden benötigte, sei unter italienischer Regie elfeinhalb Stunden unterwegs. An den Bahnhofschaltern von Trient hätten früher zwei Beamte ausgereicht, jetzt säßen deren zwölf herum[17].

Seiner österreichischen Schulung verdankte De Gasperi außer der Doppelsprachigkeit – die ja nicht nur die Fertigkeit bedeutet, eine andere Sprache zu beherrschen, sondern darüber hinaus den Zugang zu einer anderen Kultur eröffnet – einen neuen, frischen Blick auf politische Fragen und gesellschaftliche Probleme. Im Spätsommer 1921 bereiste er mit einer Studiendelegation Deutschland und begegnete zum ersten Mal Konrad Adenauer, dem damaligen Oberbürgermeister von Köln[18]. In der Weimarer Republik – Reichskanzler war Josef Wirth – hatten sich Sozialdemokraten und Zentrumspartei zu einer loyalen Zusammenarbeit im Staat gefunden. Zwar sollte diese auch in Deutschland an ihre Grenzen stoßen; in Italien führte die Kooperation in der Bedrohung durch den Faschismus nicht über sporadische Kontakte hinaus. Dem Aufstieg des Faschismus mußten die demokratischen Parteien hilflos zuschauen.

Im Gegensatz zu Don Luigi Sturzo, dem Gründer der Popolari, der grundsätzlich eine Zusammenarbeit mit den Faschisten ablehnte, meinte De Gasperi, man solle Mussolini zunächst eine Chance geben und dann weitersehen. Im ersten Kabinett des Duce waren die Popolari mit zwei Ministern vertreten. Im Juni 1924 führten die Gewalttätigkeiten zur Ermordung des sozialistischen Parteisekretärs und Abgeordneten Giacomo Matteotti. Die Popolari zogen aus der Regierung aus und versuchten, auf dem Aventin, außerhalb des Parlaments, Opposition zu betreiben. In kirchlichen Kreisen wurde das Experiment der „Aventini" desavouiert, es fand auch im Volk keinen Rückhalt[19].

Ein Mann widersteht

Für De Gasperi und seine kleine Familie[20] – am 14. Juni 1922 hatte er Francesca Romani, die Tochter eines Trentiner Kaufmanns, geheiratet – begann eine entbehrungsreiche Zeit. 1926 wurde er seiner Rechte als Parlamentarier für verlustig

erklärt, mit seinem Bruder unter Androhung physischer Gewalt festgenommen, vor Gericht gestellt und wegen angeblichen Fluchtversuchs mit seiner Frau zu einer Gefängnisstrafe von vier Jahren verurteilt. Vier Monate verbrachte er im römischen Gefängnis „Regina Coeli" bis er wegen seiner angeschlagenen Gesundheit in eine römische Klinik eingeliefert werden mußte.

Aufgrund einer Intervention des Bischofs von Trient wurde er am 10. Juli 1928 unter der Auflage begnadigt, Rom nicht zu verlassen und sich zur ständigen Verfügung der Polizei zu halten. An seine Frau schrieb er aus dem Gefängnis:

„Ich habe Widerstand geleistet bis zum Ende, gezwungen vom eigenen Gewissen, von meinen Überzeugungen, meiner Würde, meiner Selbstachtung. ... Viele gehen in die Politik als eine Art von Ausflug, als Amateure, andere gebrauchen sie zur Hebung ihres Selbstgefühles. Für mich war Politik seit meiner Kindheit Beruf und Mission. Ich habe keine Unklugheiten begangen und meine Pflichten als Vater und Gatte haben mir das Schweigen zur rechten Zeit abgezwungen. Aber mich ändern, das würde das Ende meiner Existenz und eine Verleugnung meiner selbst bedeuten." [21]

Dem politischen Ingenium De Gasperis war nun für nahezu 20 Jahre eine Wüstenexistenz aufgezwungen. Er verstand es, sie in seiner Art zu nutzen. 1928 erhielt er – wieder durch Vermittlung von Bischof Endrici – eine Stelle als „Scrittore" der Vatikanischen Bibliothek. Zunächst wurde er zur Katalogisierung von Büchern, seit 1939 als Sekretär der „Biblioteca Apostolica Vaticana" eingesetzt. Anstellung und Lohn waren sicher bescheiden. Aber unter den gegebenen Umständen war es wohl das Beste, das ihm zustoßen konnte. Unbezahlbar war der persönliche Freiheitsraum, den er sich bewahren konnte. Das Arbeitspensum in den hohen und auch im römischen Sommer recht kühlen Räumen der Vaticana war moderat. Wichtig war, daß er Zugang zur freien Presse hatte, den er sich im faschistischen Rom nicht so leicht hätte verschaffen können.

Aus einer mit den italienischen Verhältnissen wenig vertrauten Optik mag es eigenartig erscheinen, daß jemand wie De Gasperi, der peinlichst bemüht war, jeden Anschein einer Zusammenarbeit mit den Faschisten zu vermeiden, den Lateranverträgen von 1929 zustimmte, die eine Aussöhnung des Heiligen Stuhls mit dem italienischen Staat besiegelten. In dieser Frage urteilte er, der die innere Emigration gewählt hatte, anders als die Popolari und die Liberalen, die ins Ausland emigriert waren. Einem Freund in Trient schrieb er nach der Unterzeichnung der Verträge:

„Gegenüber Mussolini, der kräftig an der Bronzepforte (von St. Peter) anklopfte, konnte der Papst sich nicht erlauben, sie nicht zu öffnen. Nachdem die Verhandlungen eingeleitet waren und man einen gemeinsamen Konsens gefunden hatte, bewogen sein hoher Verantwortungssinn und die Bedeutung des Abkommens ihn zu unterzeichen. Von heute (d.h. im Jahr 1929) aus gesehen ist die Unterzeichnung ein Erfolg des Regimes, aber von geschichtlicher Warte aus gesehen ist das ein Befreiungsakt für die Kirche und ein Glück für die italienische Nation." [22]

Dem Urteil des Staatsmannes gab die Entwicklung Recht, freilich nicht, ohne daß er sich große Sorgen über einen klerikalen Triumphalismus zur Unzeit machte.

Auch im Gottesdienst, meinte er, gebe es nicht nur eine Zeit zum Knien, sondern ebenso sehr eine Zeit zum Aufrechtstehen.

Dem faschistischen Staat mußte es ein Dorn im Auge sein, daß der Vatikan einem der prominentesten Gegner des Faschismus Asyl gewährte. Als sich 1931 die Beziehungen zwischen Kirche und Regime verschlechterten, forderte Mussolini die Entfernung De Gasperis aus dem Vatikan als einen „Akt diplomatischer Höflichkeit". Pius XI. ließ daraufhin durch seinen Nuntius beim italienischen Staat dem Duce ausrichten:

„Ihre Äußerungen legen uns die Schlußfolgerung nahe, daß Sie um ihre Stellung fürchten. Es beleidigt uns, daß Sie als Akt diplomatischer Höflichkeit von uns fordern, was ein Akt der Gemeinheit wäre. Für De Gasperi bereut es der Heilige Vater nicht und wird es nie bereuen, daß er einem ehrlichen Mann und Familienvater ein wenig von dem Brot geben kann, das Sie ihm weggenommen haben." [23]

Oasen in der Wüstenzeit

In der Wüstenzeit seiner politischen Kaltstellung erreichte es De Gasperi, sich Oasen zu schaffen. Er las viel: die vielbändige Papstgeschichte Ludwig von Pastors, René de Latour du Pin, Albert de Mun und die christlichen Sozialtheoretiker Frankreichs, Jacques Maritain, den Vordenker christlicher Demokratie. Unter mehr als einem halben Dutzend Pseudonymen schrieb er zahlreiche Besprechungen und Aufsätze, unter anderem zur Geschichte des deutschen Zentrums und sogar ein Buch zur Entstehung der Enzyklika Rerum Novarum Leos XIII.[24]. Sein Arbeitsplatz im Vatikan ermöglichte ihm aber auch gelegentliche Kontakte zu Besuchern aus der freien Welt. Im Schatten des Vatikans ließen sich die ersten konspirativen Verbindungen zu alten Popolari, zu Demokraten anderer Parteien im Untergrund und zur Resistenza anbahnen.

In einem Klima der Angst vor der Rache an den Faschisten und ihren Helfern – öfter eine Abrechnung mit persönlichen Gegnern – begann 1945 der Wiederaufbau Italiens. Als das Zeitalter De Gasperis, dem es gelang, Liberale, Sozialisten und Kommunisten an einen Verhandlungstisch zu bringen, ohne seine Wertvorstellungen aufzugeben, sind diese Jahrzehnte in die Geschichte eingegangen. Innenpolitisch ist diese Zeit durch Hochindustrialisierung und Regionalisierung gekennzeichnet. 1950 begann die Bodenreform und die Entwicklungspolitik in Süditalien (Cassa per il mezzogiorno).

Über sieben Regierungsbildungen (vom 10. Dezember 1945 bis zum 28. Juli 1953) blieb der Mann aus dem Trentino als Ministerpräsident Chef der Exekutive. Er leitete als überzeugter Republikaner – im Gegensatz zur Mehrheit der Katholiken, die der Monarchie anhingen, – die Reform der staatlichen Institutionen ein, die Umwandlung Italiens von einer Monarchie zur Republik (2. Juni 1946). Es gelang

ihm, den Friedensvertrag, den die siegreichen Großmächte Italien auferlegten (10. Februar 1947) und der den Verlust aller Kolonien bedeutete, durch das Parlament zu schleusen. Für Südtirol versprach er Abkehr von der faschistischen Italienisierungspolitik und eine begrenzte Autonomie[25]. In sein erstes Kabinett nahm er auch die Kommunisten und die Linkssozialisten auf; als der Druck Sowjetrußlands auf die italienischen Kommunisten stärker wurde, drängte er sie im Mai 1947 aus der Regierungsverantwortung und regierte mit einer Koalition der Mitte mit Liberalen und Sozialdemokraten. Innerhalb der Partei bedrängte ihn ein idealistischer linker Flügel; die Rücksicht auf die starke kirchliche Rechte durfte er nicht vernachlässigen.

Die Unterstützung der Kirche war ihm sicher, doch in der Verteidigung der Grundwerte mußte er zur Hierarchie auf Distanz gehen. Als verlängerter Arm der Kirche im Staat ließ er sich nicht gebrauchen. 1952 waren kirchliche Kreise um Riccardo Lombardi SJ – wegen seiner feurigen Rhetorik das „Mikrophon Gottes" genannt – und den Präsidenten der Katholischen Aktion, Luigi Gedda, besorgt, die römische Stadtverwaltung – nicht das Staatswesen – könne in die Hände der Kommunisten fallen[26]. Um dem Papst diese Situation zu ersparen, sollte De Gasperi unter Druck gesetzt werden, eine Koalition mit der neofaschistisch-monarchistischen Rechten einzugehen. Für dieses Vorhaben, dem Pius XII. seine Zustimmung gegeben hatte, das aber einen Varrat an De Gasperis Ideen darstellte, war der Trentiner nicht zu gewinnen.

Die historische Mission des „Austriacante"

Im Bereich Staat-Kirche, den Kenner als den innenpolitisch heikelsten seiner Aufgaben ansehen, traf De Gasperi klare Unterscheidungen. In seinem der Kirche verbundenen Leben hatte er Erfahrungen mit Klerikalismus und Antiklerikalismus gemacht, einem Ableger des alten Konflikts zwischen Kirche und Staat in Italien, dem Gegensatz von Guelfen und Ghibellinen. Aus dem Trentino der Habsburger brachte er nicht jene Belastung mit, die in Italien das Verhältnis von Kirche und Staat seit der Mitte des 19. Jahrhunderts blockiert hatte. Die ungelöste „Römische Frage" im italienischen Nationalstaat hatte gerade die Verteidiger des Papsttums in einen bitteren, wirklichkeitsfremden „intransigentismo" getrieben. Intransigenz, die italienische Form des Integralismus, war ihm fremd. Im Habsburgerreich hatte er mit jungen dynamischen Klerikern, gar mit einem weisen und aufgeschlossenen Fürstbischof zusammengearbeitet. Viel unbefangener konnte er deshalb in seiner italienischen Periode auf politische Gegner zugehen, ohne von vornherein durch die „Römische Frage" blockiert zu sein. Jene mögen etwas Recht gehabt haben, die nicht müde wurden, ihn während seiner ganzen politischen Tätigkeit als „austriacante" zu verleumden. Er hatte in der Tat aus dem Habsburgerreich eine negative

Voraussetzung mitgebracht, die ihn in die Lage versetzte, den jahrhundertealten, im 19. Jahrhundert verschärften historischen Konflikt zwischen Kirche und Staat in Italien zu entschärfen und zu entkrampfen: das Fehlen jeglicher quasi dogmatischen Überhöhung der Römischen Frage.

De Gasperi war Europäer der ersten Stunde aus innerer Überzeugung. Er führte Italien in den Atlantikpakt (1949) und in alle europäischen Zusammenschlüsse: die „Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit" (OECE, 1948), die europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (1951) und alle weiteren Abkommen. In vielem, so in der Hoffnung auf eine bundesstaatliche Einigung Europas, war er den Politikern anderer Länder voraus. So trat er für eine europäische Verteidigungsgemeinschaft ein, die nach seiner Vorstellung zu einer politischen Gemeinschaft ausgebaut werden und eine Verfassung erhalten sollte. Auch nationale Interessen seien am besten in und über Europa zu verwirklichen. Die größte Enttäuschung seines letzten Lebensjahres war, daß das Projekt einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft am Widerstand Frankreichs scheiterte. Gern arbeitete er mit Konrad Adenauer zusammen und trug dazu bei, Deutschland den Weg in die europäische Staatengemeinschaft zu ebnen. Der erste Auslandsbesuch Adenauers im Juni 1951 führte nach Italien.

Am 21. April 1954, vier Monate vor seinem Tod, sprach De Gasperi vor einer Versammlung europäischer Parlamentarier in Paris über „unser Vaterland Europa". In seiner Ansprache erinnerte er an die griechisch-jüdisch-christlichen Wurzeln Europas:

„Wenn ich mit Toynbee behaupte, daß am Ursprung dieser europäischen Kultur das Christentum steht, so will ich damit keineswegs einen ausschließenden konfessionellen Maßstab in die Wertung unserer Geschichte einbringen. Ich will vielmehr sprechen von unserem gemeinsamen europäischen Erbe, von jener gemeinsamen Moral, welche das Bild und die Verantwortlichkeit der menschlichen Person samt dem Ferment einer im Evangelium begründeten Brüderlichkeit hochhält, und mit der Grundlage des aus der Antike ererbten Rechts."[27]

Alcide de Gasperi starb am 19. August 1954 in Borgo Valsugana im Trentino, wohin er sich nach Erschöpfungszuständen regelmäßig zurückzog. Die Italiener aller Richtungen wußten, was sie an ihm verloren hatten: einen Staatsmann vom Format eines Cavour, dem das in Kleinstaaten zersplitterte Italien des 19. Jahrhunderts seine politische Einigung verdankt[28].

ANMERKUNGEN

[1] Über De Gasperi gibt es in deutscher Sprache eine ältere, immer noch lesenswerte Biographie von A. Kohler, Alcide De Gasperi, 1881–1954. Christ, Staatsmann, Europäer, mit einem Vorwort von E. Colombo (Bonn 1979); R. Lill, De Gasperi, in: Staatslexikon, Bd. 1, (Freiburg[7] 1985), 1180–1182; ders.: Geschichte Italiens in der Neuzeit (Darmstadt [4]1988); ders. u. S. Wegener, Die Democrazia Cristiana Italiens, in: Christlich-demokratische u. konservative Parteien in Westeuropa 3, hg. v. H. –J. Veen (Paderborn 1991) 28–65; W. Altgeld u. R. Lill, Kleine italienische Geschichte (Stuttgart

2004); vgl. auch den Beitrag von R. Lill, Unser Vaterland Europa, in: FAZ, 19. 8. 2004, 6. In italienischer Sprache sei neben den zahlreichen Spezialstudien auf zwei qualitätvolle Lexikonartikel mit reicher Literatur verwiesen: G. Campanini, in: Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, hg. v. F. Traniello u. G. Campanini, Bd. 2 (Turin 1982) 157–167; P. Craveri, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 36 (Rom 1988) 79–114; als Sonderdruck neu aufgelegt unter dem Titel: Un discorso sull'Europa, De Gasperi tra passato e presente (Rom 2004); auf diesen Sonderdruck beziehen sich alle Zitate von Craveri in meinem Aufsatz; vgl. auch die jüngste prägnante Biographie von A. Canavero, Alcide De Gasperi. Cristiano, Democratico, Europeo (Soveria Mannelli 2003). Ab 23. September 2004 ist im Internet ein Portal zu Alcide De Gasperi zugänglich unter www.degasperi.net mit Angaben zu allen Publikationen von ihm und über ihn.

[2] A. Canavero auf einer Tagung der Hanns-Seidel-Stiftung über De Gasperi in Wildbad Kreuth vom 7. bis 9. Juni 2004.

[3] L. De Gasperi, Appunti spirituali e lettere al padre (Brescia 1968); M. R. Catti De Gasperi, Mio caro padre (Brescia 1979).

[4] A. De Gasperi, I cattolici trentini sotto l'Austria, antologia degli scritti dal 1902 al 1915 con i discorsi al Parlamento Austriaco e per il giornale „Il trentino", Bd. 1 (Rom 1964) 29.

[5] Diese und die folgenden Ausführungen beruhen auf den Ausführungen von Campanini, Canavero und Craveri.

[6] Vgl. V. Conzemius, Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit (Freiburg 2002) 73–82; M. Krienke, Wahrheit u. Liebe bei Antonio Rosmini (Stuttgart 2004).

[7] Vgl. die Artikel Endrici u. Valussi in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. 1785/1803 bis 1945, hg. v. E. Gatz (Berlin 1983).

[8] G. Greshake, Die Katholisch -Theologische Fakultät der Universität Wien 1884–1984 (Berlin 1984) 157–173; vgl. auch O. Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995) 147–150.

[9] L. Bedeschi, Il giovane De Gasperi e l'incontro con Romolo Murri (Mailand 1974).

[10] Zit. nach Craveri (A. 1) 6. [11] Canavero (A. 1) 14.

[12] Zit. nach Craveri (A. 1) 6. [13] Canavero (A. 1) 13.

[14] De Gasperi, Al parlamento austriaco, hg. v. G. Valori (Florenz 1953).

[15] Zit. nach Craveri (A. 1) 7.

[16] Vgl. Conzemius (A. 6) 221–235; mit Anmerkungen in dieser Zs. 212 (1994) 843–855.

[17] A. De Gasperi, Discorsi parlamentari, Bd. 1 (Rom 1973) 5; vgl. Canavero (A. 1) 31f.

[18] Gerne wird Robert Schuman mit De Gasperi verwechselt; Schuman lernte Adenauer erst nach dem 2. Weltkrieg kennen; während seines Studienjahres in Bonn ist er ihm nicht begegnet.

[19] F. Malgeri, Chiesa, cattolici e democrazia da Sturzo a De Gasperi (Brescia 1990).

[20] Aus seiner Ehe gingen vier Töchter hervor: Maria Romana, Lucia, Cecilia, Paola.

[21] A. De Gasperi, Lettere dalla prigione (1927–1928) (Genua ^{5}2003) Brief vom 6. 8. 1927, 74–78.

[22] A. De Gasperi, Lettere sul Concordato (Brescia 1970) 62–63, Brief an Don Simone Weber vom 12. 2. 1929.

[23] G. Andreotti, De Gasperi e il suo tempo, (Trient ^{2}1964) 179. Zit. nach Canavero (A. 1) 53.

[24] M. Zanatta, (Pseudonym): Gli uomini e i tempi che prepararono la Rerum Novarum (Mailand 1931). Gegenüber Maritain, der aus einer sehr abstrakten Sicht der Dinge kein Verständnis für katholisch-konfessionelle Parteien aufbrachte und somit weder das Zentrum noch den Partito Popolare verstand, übte De Gasperi Kritik: vgl. H. Hürten, Das Schicksal der deutschen Zentrumspartei in universaler Perspektive. Eine diskrete Polemik Alcide De Gasperis gegen Jacques Maritain; in: Staat u. Parteien (FS R. Morsey, Berlin 1992) 657–667.

[25] R. Lill, Südtirol in der Zeit des Nationalismus (Konstanz 2002).

[26] A. Riccardi, Il „partito romano" nel secondo dopoguerra 1945–1954 (Brescia 1983); ders., Pio XII. e Alcide De Gasperi. Una storia segreta (Bari 2003); in dieser Angelegenheit mußte sich De Gasperi dem inzwischen aus dem Exil zurückgekehrten Sturzo, dem Gründervater der Popolari, widersetzen, der von klerikalen Kreisen vorgeschoben wurde. Zu ihrem Briefwechsel vgl. G. Antonazzi, Luigi Sturzo, Alcide De Gasperi, Carteggio (1920–1953) (Brescia 1999).

[27] Canavero (A. 1) 122.

[28] 1992 begannen in der Diözese Trient die Vorbereitungen zu seinem Seligsprechungsprozeß. Unlängst wurde der Prozeß sistiert, wahrscheinlich weil man befürchtete, es könne zu Kontroversen über De Gasperis Verantwortung für die Verzögerungen und Umgehungen der Autonomie zugunsten der Südtiroler, d. h. einer der katholischen Kirche eng verbundenen Volksgruppe kommen.

UMSCHAU

Religion und Politik in Deutschland

Wie stehen die Deutschen zu Religion und Politik? Genauer: Wie lassen sich ihre Religiosität und Kirchlichkeit kennzeichnen und inwieweit vertreten sie christliche Werte, aus denen sich Leitlinien politischen Handelns ableiten lassen? Akzeptieren sie das bestehende Staat-Kirche-Verhältnis? Und wie sind sie gegenüber den in Deutschland lebenden Muslimen und der Gestaltungsfreiheit ihrer religiösen Praxis eingestellt? Zu diesen gewichtigen Fragekomplexen gab die Konrad-Adenauer-Stiftung eine repräsentative Telefonumfrage in Auftrag, welche das Institut für Markt- und Politikforschung „dimap" im Dezember 2002 unter 2000 Bundesbürgern über 16 Jahren durchführte. Eine mittlerweile erschienene Publikation[1] enthält – neben einem Vorwort des Herausgebers Bernhard Vogel (7–10) – sowohl das nach den „wichtigsten" Sozialkategorien gegliederte Datenmaterial dieser Untersuchung (197–414) als auch sieben Beiträge, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Ergebnisse auswerten und in einen größeren Kontext stellen (11–196).

Diese Kommentare stammen von CDU-Politikern (Christoph Böhr, Hermann Kues), Kirchenleuten (Hans Langendörfer SJ, Manfred Spieker), der muslimischen Ausländerbeauftragten von Berlin-Schöneberg (Emine Demirbüken) und zwei Mitarbeitern der Konrad-Adenauer-Stiftung (Stefan Eisel, Johannes Christian Koecke). Eher grundsätzlicher Natur sind die spannungsreich betitelten Ausführungen von Böhr („Der politische Anspruch des christlichen Menschenbildes in der säkularisierten Gesellschaft", 11–40) und Langendörfer („Politik ist nicht alles – Über die politische Präsenz der Kirchen", 41–69). Unmittelbarer der Interpretation der Daten widmen sich vier weitere Aufsätze: Kues („Werte in der Politik", 70–78) und Eisel („Das ‚C' als Chance für die Union", 79–92) arbeiten politische Aspekte heraus, während Spieker (92–126) und Koecke (127–153) die religiöse Landschaft erkunden, namentlich die missionarischen Aufgaben und das existierende Potential der Kirchen. Mit ihrem Überblick über die Geschichte, die neuralgischen Punkte der Glaubenspraxis und die Organisationen des Islam in Deutschland ergänzt Demirbüken (154–196) die christliche Perspektive der übrigen Beiträge.

Als einmalige, zeitpunktbezogene Umfrage zeichnet die Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung keine zeitlichen Entwicklungen nach, sie fördert aber vielschichtige Strukturmuster zutage. Eine gerade für die kirchliche Pastoral wichtige Grobeinteilung liefert Koecke mit einer Zusammenschau der Variablen zu Religiosität und Kirchlichkeit (150f.): Demnach können 20 bis 30 Prozent der Bevölkerung als „treue Stammkunden" der Kirche gelten, die in allen wesentlichen Fragen mit ihr übereinstimmen und im Glauben feststehen. Etwa die gleiche Prozentzahl hat ein lockereres, aber durchaus wohlwollendes Verhältnis zu Glauben und Kirche. Somit teilt rund die Hälfte der Menschen in Deutschland die christlichen Glaubenssätze und das christliche Menschenbild und steht den Kirchen einigermaßen nahe. Der Rest, also 50 bis 60 Prozent der Bevölkerung, hat für die Kirche potentiell als „Laufkunden" zu gelten, die erst noch gewonnen werden müssen. Doch bei der Hälfte dieses Bevölkerungsanteils (20–25 % der Gesamtbevölkerung) dürfte dies „kaum noch gelingen", da es sich nach Koeckes Urteil um eine „kirchenfeindliche oder agnostische" Klientel handelt.

Nicht überraschend ist, daß bei bestimmten Bevölkerungsteilen die Entfremdung von Glaube und Kirche am weitesten fortgeschritten ist: Dies gilt bekanntermaßen von den ostdeutschen Befragten, von denen sich – um nur eine Variable anzuführen – lediglich 23 Prozent für „sehr" oder „ziemlich" religiös halten, während dieser Anteil in den alten Bundesländern mit 48 Prozent mehr als doppelt so groß ist. Eine ähnlich große Distanz zu Religion und Kirchen ist bei jungen Leuten zu beobachten: 27 Prozent der 16- bis 24jährigen bezeichnen sich als „sehr" oder „ziemlich religiöse Menschen", verglichen mit rund 50 Prozent der

über 45jährigen (315). Von der genannten jüngsten Altersgruppe geht gerade mal ein Prozent mindestens einmal pro Woche „in die Kirche", hingegen 14 Prozent der über 60jährigen (309). Es überrascht allerdings, daß auch die Glaubensüberzeugungen dieser ältesten Gruppierung in bestimmten Bereichen brüchig werden: Bei ihr ist sowohl der Glaube an einen persönlichen Gott wie an ein Leben nach dem Tod erheblich weniger häufig ausgeprägt als in allen anderen Altersgruppen (323,334). Neben Ostdeutschen und jungen Leuten habe sich, so Koecke mit Rückgriff auf im Text nicht ausgewiesene Variablen, eine weitere Gruppierung aus „vielen Segmenten von Glaube und Kirche" verabschiedet, nämlich das „arrivierte, im Zenit seiner Schaffenskraft stehende und gut gebildete Bürgertum". Solange die Kirche noch „Träger von Ordnung" gewesen sei, habe es ihr nahegestanden; als Vermittlerin der Botschaft der Erlösung durch Christus werde sie nun „kaum noch gehört" (152).

Im Hinblick auf Glaubensinhalte bestätigen sich Ergebnisse anderer Befragungen, wonach mehr Menschen an die Existenz einer „überirdischen Kraft" (40 % der Befragten) glauben als an die eines „persönlichen Gottes" (30 %). Hier liegt offensichtlich ein Verständnis- und kirchliches Verkündigungsproblem vor, denn zwei Drittel, und damit ein mehr als ein doppelt so großer Anteil als der zuvor genannte, sagen von sich, daß sie beten (319,323). Zentrale Inhalte des christlichen Glaubens (an die Auferstehung Christi, die drei göttlichen Personen, Jesus Christus als Gott und Mensch, das jüngste Gericht) stoßen bei rund der Hälfte der Befragten auf Rückhalt. Daß demgegenüber Elemente des sogenannten „christlichen Menschenbildes" (z.B. daß der Mensch von Gott geschaffen ist, sein Leben vor Gott verantworten muß, fehlbar ist) eine viel breitere gesellschaftliche Akzeptanz besäßen, trifft nicht zu: Sie werden nur unwesentlich häufiger bejaht, auch stimmen ihnen kirchendistanziertere Milieus nicht vermehrt zu. Eine Ausnahme ist allerdings festzustellen: Die ohne Gottesbezug formulierte Aussage „Der Mensch ist grundsätzlich unvollkommen und fehlbar" findet breite Zustimmung (bei 85 % der Befragten), auch in Ostdeutschland und bei jungen Leuten (326–345).

Verglichen mit Kirchenbindung (21 % fühlen sich der Kirche „sehr stark" oder „stark" verbunden) und Gottesdienstbesuch (9 % gehen mindestens einmal pro Woche „in die Kirche"), überrascht die große erfahrene oder gewünschte Nähe zum Geistlichen vor Ort: Zwei Drittel der Befragten kennen den Pfarrer oder Pastor ihrer Gemeinde persönlich, fast die Hälfte hat sich mit ihm „schon mal intensiv unterhalten" und die Mehrheit davon wünscht „öfter solche Gespräche" (262–269). Hierin zeigt sich ein personales, ortsnahes Potential kirchlicher Präsenz, das die Reichweite regelmäßiger kirchlicher Rituale weit überschreitet und das deswegen durch die anstehenden kirchlichen Strukturreformen nicht zerstört werden sollte! Aufmerksamkeit verdient außerdem der Umstand, daß von derartigen Kontakten mit Geistlichen die Arbeiter und Arbeitslosen weitgehend ausgeschlossen sind. Ursache dafür ist offensichtlich jedoch nicht das mangelnde Interesse der beiden letztgenannten Personengruppen. Denn 32 Prozent der Arbeitslosen erklären, sie hätten sich mit dem Pfarrer bereits intensiv unterhalten, aber 71 Prozent wünschen dies gerne öfter (141f.). Kirchliche Verantwortliche werden hart daran arbeiten müssen, aus dieser Milieuverengung auszubrechen.

Mit Hilfe mehrerer Antwortvorgaben wurde ermittelt, was die Befragten als die praktischen Aufgaben der Kirchen in Deutschland ansehen (215–235): Es überrascht zunächst nicht, daß dabei die Gestaltung von Gottesdiensten, die „Seelsorge für Gemeindemitglieder" und „Hilfe für Familien in Not" mit Zustimmungswerten von 98 bis 87 Prozent die Spitzenplätze einnehmen. Auf die Nachfrage jedoch, ob die Kirchen da jeweils „genug tun", zeigt sich in den beiden letztgenannten Bereichen die insgesamt größte Diskrepanz (rund 60 Prozentpunkte) zwischen der zugeschriebenen Wichtigkeit und der wahrgenommenen Erfüllung dieser Kernaufgaben. Mittlere Plätze in der zugeschriebenen kirchlichen Aufgabenhierarchie nehmen die Militärseelsorge, die Entwicklungshilfe und der Betrieb von Kindergärten, von Krankenhäusern und Pflegezentren, sowie von Konfliktberatungsstellen ein, was sich als Anerkennung des Status quo interpretieren läßt. Am wenigsten als kirchliche Funktionen gelten der Betrieb von Schulen und die Mitgestaltung

von Rundfunk- und Fernsehprogrammen. Die Umfrageergebnisse mahnen zur Nüchternheit in der Einschätzung der – angeblich so überaus attraktiven – Schulen in kirchlicher Trägerschaft: Besser als staatliche Schulen gelten sie nur 21 Prozent aller Befragten (und 12 % der 16 bis 24jährigen); bei der Frage, ob sie eigene Kinder auf kirchliche Schulen schicken würden, halten sich Befürworter und Gegner mit Anteilen von jeweils rund 48 Prozent die Waage (238–253).

Ermutigt zu öffentlichen Stellungnahmen dürfen sich die Kirchen in Deutschland dadurch fühlen, daß knapp zwei Drittel der Befragten – auch der ostdeutschen – von ihnen erwarten, sich „in Zukunft in ethischen und moralischen Fragen stärker in der Öffentlichkeit zu Wort zu melden" (258f.). Als eher begrenzt ist freilich die existentielle Bedeutsamkeit kirchlicher Erklärungen einzuschätzen: Nur – oder immerhin? – 19 Prozent der Interviewten haben sie nach eigenen Aussagen „persönlich schon einmal für ihre eigene Meinungsbildung herangezogen" (213f.) – Anhänger von Bündnis 90/Die Grünen (30 %) übrigens häufiger als von CDU/CSU (23 %), FDP (17 %) und SPD (16 %).

Spezifiziert nach konkreten Themen, stehen die Menschenrechte, „Krieg und Frieden" und die Sterbehilfe ganz oben in der Wunschliste für kirchliche Äußerungen in der Öffentlichkeit. Mittlere Plätze nehmen Stellungnahmen zum Schutz von Ehe und Familie, zum Zusammenleben mit hier lebenden Ausländern, zur Abtreibung und zur Embryonenforschung ein. Daß Kirche zu Zuwanderungsfragen und wirtschaftlichen Angelegenheiten („Wirtschaftsordnung" einschließlich „Mitbestimmung" und „Globalisierung", „Sozialgesetzgebung", „Arbeitslosigkeit") Stellung beziehe, wird demgegenüber insgesamt am wenigsten befürwortet – mit Ausnahme allerdings der Ostdeutschen und der Arbeitslosen, denen klare Worte der Kirchen zu ihren wirtschaftlichen und sozialen Sorgen am Herzen liegen. Die genannten Wirtschaftsthemen schneiden auch dann am schlechtesten ab, wenn danach gefragt wird, an welche kirchliche Stellungnahmen sich die Interviewten noch erinnern können (199–212, 274–292). Sollte diese niedrige Bewertung kirchlicher Äußerungen zu den gesellschaftlichen Schlüsselthemen Migration, Wirtschaft und Arbeit Anlaß für Überlegungen sein, die Kirchen sollten sich künftiger Stellungnahmen zu diesen Fragen enthalten? – Nein, denn es geht bei den referierten Antworten weniger um eine Absage an themenspezifische Interventionen der Kirchen als vielmehr um die Bestätigung einer Aussage ihres Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage („Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit") aus dem Jahr 1997: „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen."

Ein ganzes Bündel von Antworten auf einschlägige Fragen der Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung zeigt nämlich, daß die Menschen in Deutschland, wie gesagt, den Kirchen ethische Kompetenz zusprechen und es ausdrücklich befürworten, daß sie sich damit in öffentliche Debatten einmischen. Stefan Eisel interpretiert die vorliegenden Daten sogar als „auffällige Orientierungssehnsucht" (81). Je mehr aber unmittelbar politische Fähigkeiten der Ausarbeitung und Durchsetzung konkreter Lösungsansätze benötigt werden und bestimmte Themen, auch durch den Wortlaut der Befragung, diesen professionellen politischen Appeal haben, um so mehr verneinen die Menschen eine Zuständigkeit der Kirchen. Für diese Deutung spricht auch, daß 62 Prozent der Interviewten die Meinung teilen, die Kirchen „sollten nicht versuchen, Entscheidungen der Regierung zu beeinflussen" – schon gar nicht, so ist zu ergänzen, zugunsten eigener Interessen (348). Was folgt aus dem Gesagten? Kirchen brauchen nicht zu allen Themen öffentlich Stellung zu beziehen. Wo sie dies tun, sollten sie es, gerade bei wirtschaftlichen Fragen, stärker begründen und ethische Aspekte in den Vordergrund rücken. Auf jeden Fall zu vermeiden ist der Eindruck, sie suchten dabei nur ihren eigenen Vorteil.

Für die Parteien der CDU und CSU enthalten die Umfrageergebnisse zugleich Bestätigung und Mahnung. Zum einen erfahren Tendenzen, christliche Werte aus Parteiarbeit und Politik herauszuhalten zu wollen, eine Absage: Vom Rückhalt in den bereits angeführten Glaubensfragen abgesehen, wünschen sich nur 20 Prozent der Befragten einen geringeren Einfluß des Christlichen in der Politik; 33 Prozent wollen seinen Einfluß gesteigert sehen, und 44 Prozent halten das derzeitige Gewicht christlicher Werte für ausreichend

(367f.). Auch gilt das „C" im Namen von CDU und CSU den Interviewten mehrheitlich (60%) als „selbstgewählter Anspruch, an dem sich diese Parteien messen lassen müssen"; nur eine Minderheit (29%) sieht darin einen „Mißbrauch des Christlichen" (360f.). Zum anderen sind fast drei Viertel (73%) aller Interviewten und immerhin 67 Prozent der Katholiken der Auffassung, die CDU/CSU setze christliche Wertvorstellungen in ihrer Politik nicht um (363 f.). Eisel kommentiert dieses „erschreckend eindeutige" Resultat mit der Aufforderung an CDU und CSU, „sie sollten ihre politischen Konzepte häufiger auch ethisch begründen und nicht nur pragmatisch rechtfertigen – auch weil die Mehrheit der Menschen dieses von der Union erwartet" (84).

Geben die Ergebnisse der Umfrage Hinweise für eine möglicherweise anstehende Revision des Staat-Kirche-Verhältnisses? Generell nicht, wie zum Beispiel die starke Bejahung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen (82%) und der Gestaltung seiner Inhalte durch die Kirchen (65%) oder die mehrheitliche Zustimmung zum Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes (56%) und zum Aufhängen von Kreuzen in öffentlichen Räumen (54%) zeigen (364f., 376–381). Doch in der Frage der Kirchensteuer deutet sich eine Plausibilitätslücke und damit entweder ein zusätzlicher Argumentations- oder ein künftiger Änderungsbedarf an. Was nämlich in der Erhebung als technische Frage nach der Art des Kirchensteuereinzugs formuliert war, berührt auch die Einstellungen zur Kirchensteuer als solcher: daß in Deutschland die Finanzämter für die Kirchen Kirchensteuer einziehen, findet eine Mehrheit von 54 Proznet aller Befragten „nicht richtig" – von Ostdeutschen und den 16- bis 24jährigen sogar rund 60 Prozent und von ehemaligen Katholiken 87 Prozent (374f.).

Am sichtbarsten betritt die Studie da Neuland, wo sie Einblick gewährt in das Verhältnis der deutschen Gesellschaft zum Islam und zu den hier lebenden Muslimen (382–414). Dieses ist in überraschend hohem Maß als tolerant und frei von Überheblichkeit und negativen Vorurteilen zu bezeichnen: 91 Prozent der Befragten teilen die Überzeugung, „alle Menschen, unabhängig von ihrem Glauben, sind vor Gott gleich". Umgekehrt widersprechen 76 Prozent der Aussage: „Deutschland ist ein christliches Land. Muslimische Gebräuche haben hier nichts zu suchen." Daß „die christliche Religion der islamischen Religion überlegen" sei, verneinen 69 Prozent und bejahen nur 14 Prozent aller Interviewten. Weiteren Orientierungs- und Wissensbedarf signalisieren die gespaltenen, nahezu gleich verteilten Reaktionen auf die Statements: „Das Christentum ist tolerant, der Islam nicht" (je 43% dafür und dagegen) und: „Islam und Christentum vertreten die gleichen Werte" (39% dafür, 46% dagegen). Als jeweils verständliche Wünsche und – in der Gegenüberstellung – klarer Widerspruch müssen folgende beiden Antworten gelten: 64 Prozent der Befragten befürworten die Aussage: „Die in Deutschland lebenden Muslime sollten ihre Religion ohne Einschränkungen ausüben können", und 67 Prozent sind der Meinung, „die in Deutschland lebenden Muslime sollten bei ihrer Religionsausübung auf die deutsche Bevölkerung stärker Rücksicht nehmen". Daß im Konfliktfall wohl eher großzügig im Sinn der Religionsfreiheit entschieden würde, deutet sich in weiteren Auskünften zu konkreteren Themen an: 64 Prozent der Menschen würde es nach eigenen Angaben „nicht stören", wenn in ihrer Nachbarschaft eine Moschee gebaut würde; lediglich ein Drittel ist gegenteiliger Ansicht. Für deutschsprachigen muslimischen Religionsunterricht an deutschen Schulen sprechen sich 53 Prozent aller Befragten – und sogar 65 Prozent der Katholiken – aus, 20 Prozent votieren dagegen. Durch Muslime, die in ihrer Umgebung wohnen, fühlen sich 95 Prozent derjenigen Interviewten, die, wie eine Vorfrage ergab, tatsächlich muslimische Nachbarn haben, nicht gestört. *Michael Hainz SJ*

[1] Religion und Politik. Ergebnisse und Analysen einer Umfrage. Hg. v. Bernhard Vogel. Freiburg: Herder 2004. 415 S. Kart. 16. –.

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

Blickwechsel: Von Behinderten lernen. Hg. v. Reinhild MÖLLER. Hamburg: edition Körber-Stiftung 2003. 243 S. Br. 12,–.

Dieser Sammelband eröffnet dem Leser eine neue, unkonventionelle Sichtweise gegenüber behinderten Menschen: In unserer Gesellschaft werden sie immer noch oft als Bittsteller und Hilfsbedürftige angesehen, die es zu integrieren gilt. Behinderte selbst sehen sich aber nicht mehr als Randgruppe, sondern als aktiven Teil der Gesellschaft. Deshalb wollen sie nicht erst integriert werden, sondern wie selbstverständlich dazugehören.

Das Buch umfaßt vier Kapitel: Annette Schavan, Walter Tröger, Reinhild Möller und Christine Koglin bieten zunächst Einstiege in die Thematik (9–42). Das Kapitel „Sport bewegt" (43–98) verantworten Christine Koglin, Volker Scheid, Christine Mayer und Karin Haist. „Eine Pädagogik der Vielfalt" (99–158) stammt von Christine Koglin und Katharina Klink. Karin Haist und Christine Koglin beschäftigen sich mit dem Thema „Vorbild Neue Welt" (159–189). Ihre Lebensgeschichten erzählen Reinhild Möller, Michael Hipp, Verena Bentele, Renate Ratzel und Matthias Berg. Im Anhang (203–240) finden sich Serviceleistungen wie Kontaktadressen, Literaturhinweise, Biographien, Filmhinweise und vieles mehr.

Viele Bewegungen und Initiativen in Deutschland arbeiten daran, behinderte Menschen von Beginn an als vollwertige Mitglieder unserer Gesellschaft zu verstehen, von denen es auch einiges zu lernen gibt. Etliche bereits verwirklichte Ideen stammen ursprünglich aus den USA, wo die Möglichkeiten eines selbstbestimmten Lebens für behinderte Menschen sehr vielfältig sind.

Das Buch enthält zahlreiche Berichte von Menschen mit den unterschiedlichsten Behinderungen. Sie beschreiben ihren Weg, selbstbestimmt durch das Leben zu gehen und wie andere auch davon profitieren zu können. Zum Beispiel lautet der Name eines ungewöhnlichen Vereins: „Behinderte helfen Nichtbehinderten". Von Reinhild Möller, einer fußamputierten Weltklassesportlerin, nach einer Idee aus den USA in Deutschland gegründet, zielt dieser Verein darauf ab, durch Unterrichtsbesuche behinderter Sportler Berührungsängste von Kindern und Jugendlichen abbauen zu helfen. Behinderte Sportler können den Leistungsbegriff relativieren, etwas über Zeit- und Frustrationsmanagement vermitteln sowie das Gesundheits- und Sicherheitsverhalten von Kindern und Jugendlichen nachhaltig prägen. Solche Unterrichtsbesuche werden ganzheitlich gestaltet. Oft stehen Rollstühle oder andere Hilfsmittel zur Verfügung, um es Kindern und Jugendlichen einfacher zu machen, sich durch Aktivität in die Rolle eines behinderten Menschen zu versetzen und ihn dadurch besser zu verstehen. Durch Interaktionsspiele und offene Gespräche („Die Kinder können mich alles fragen") werden Jugendliche für das Thema sensibilisiert, bevor sie andernorts vielleicht mit Vorurteilen abgespeist werden.

Elke Bartz, selbst schwer querschnittgelähmt, gibt zu bedenken, daß die Gespräche der behinderten Sportler mit Schülerinnen und Schülern immer auch eine Art Gratwanderung sind. Einerseits ist es wichtig zu demonstrieren, daß auch Menschen mit Behinderung leistungsfähig sein können. Anderseits müsse man auch klarmachen, daß die Leistung eines behinderten Menschen nicht seinen Wert definiert. Das Thema Behinderung kann in vielen Bereichen des Unterrichts sinnvoll erlebt werden: vom Sportunterricht, wo der Kontakt zwischen Menschen manchmal hautnah ist, bis hin zum Religions- bzw. Ethikunterricht.

Die Ausstellung „Dialog im Dunkeln" ist eine andere Initiative, die darauf abzielt, sehende Menschen für die Welt der Blinden zu sensibilisieren. „Wir wollen kein Mitleid erregen", meint Natascha Battus, die dort für die

Öffentlichkeitsarbeit verantwortlich ist: „Es geht darum, die Welt eines Blinden emotional erfahrbar zu machen." Von einem blinden Führer („Guide") geleitet, bewegen sich kleine Gruppen von Besuchern durch eine künstliche, total dunkle Welt und versuchen, sich ausschließlich anhand ihrer auditiven und sensorischen Wahrnehmungen beim Gang durch ein Einkaufszentrum, durch einen Wald, über eine Brücke oder über eine stark befahrene Straße zu orientieren. Die Ausstellung ist für die Guides eine Chance zum Rollentausch. In der realen Welt gelten Blinde oft als hilfsbedürftig, hier können sie ihre Stärken zeigen und umgekehrt den Sehenden helfen.

Der Band stellt noch eine ganze Reihe anderer Vereine und Initiativen vor, die daran arbeiten, behinderten Menschen eine angemessene Stellung in der Gesellschaft zu geben. Daß viele der Ideen aus den USA importiert wurden und dort schon viel früher verwirklicht werden konnten, hängt auch mit den gesetzlichen Regelungen und Rahmenbedingungen zusammen. So trat schon 1977 ein wichtiges US-amerikanisches Gesetz in Kraft, wonach kein qualifizierter Behinderter nur aufgrund seiner Behinderung von der Teilnahme an einem Progamm ausgeschlossen werden darf. Dieses Gesetz hatte auch Auswirkungen auf die Aufnahme behinderter Schüler und Studierender an Regelschulen und Universitäten. Der Deutsche Bundestag beschloß (erst) 1994, das Grundgesetz um den Satz zu erweitern: „Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden."

Inzwischen ist man den langen Weg der Gleichstellung in den USA wie auch in Deutschland weitergegangen. Engagierte Menschen arbeiten nach wie vor daran, Nichtbehinderte für die Welt der Behinderten zu sensibilisieren und barrierefreie Rahmenbedingungen für ein selbstbestimmtes Leben zu schaffen. Das Buch beansprucht, das Verständnis gegenüber körperlich- und sinnesbehinderten Menschen zu verbessern. Das ist rundum gelungen. *Maritha Meusburger*

Kinder und Jugendliche verstehen – fördern – schützen. Aufgaben und Perspektiven für den Kinder- und Jugendschutz. Hg. v. Joachim Faulde. Weinheim: Juventa 2003. 260 S. Br. 21,50.

Mit diesem Sammelband vermittelt Joachim Faulde, Professor für Theorien und Konzepte der Sozialen Arbeit an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, einen Einblick in die aktuellen Aufgaben und Perspektivenlandschaft des Jugendschutzes. Durch die vielfältigen Blickwinkel von 18 Autoren erschließt sich dem Leser die Thematik in ihrer gesamten Komplexität.

Faulde geht dabei von der These aus, daß Jugendschutz nicht nur eingreifende Kontrolle und Prävention bedeutet, sondern vielmehr offensive Einmischung. Der Jugendschutz steht vor neuen Herausforderungen, die durch soziologische, gesellschaftliche, politische und pädagogische Umbrüche geprägt werden. So wird die Abgeschlossenheit und Überforderung der Kleinfamilie sowie das mangelnde Vermögen mancher Eltern, ihre Kinder zu verantwortungsbewußten Individuen zu erziehen, als Ursache von Gewaltbereitschaft und Drogenmißbrauch beschrieben. Kritik erfahren neue ökonomische Kriterien in der Jugendhilfe, die darauf abzielen, nicht mehr da zu investieren, wo es erforderlich wäre, sondern dort, wo es am preisgünstigsten zu sein verspricht. Die Autoren reflektieren des weiteren die Ausgrenzung von Heranwachsenden mit Migrationshintergrund sowie den Einfluß von digitalen Medien auf Kinder und Jugendliche.

Ausgehend von diesen Analysen werden konzeptionelle Leitperspektiven des Kinder- und Jugendschutzes dargestellt. Hier wird „Empowerment" als Möglichkeit zur Stärkung individueller und psychosozialer Ressourcen erläutert. Weitere Perspektiven wie Gemeinwesenarbeit zur Veränderung der Lebensräume, Partizipation als Grundprinzip sozialen und politischen Lernens, Gender-Perspektiven zur Wahrnehmung von Differenzen in männlichen und weiblichen Lebenswelten und die Gesundheitsförderung finden hier ihren Platz.

Zum Schluß zeigen die Autoren politische Perspektiven auf, indem sie Kinder- und Jugendhilfe in den Kontext einer nachhaltigen Entwicklung stellen bzw. die Zusammenarbeit der in der Jugendhilfe tätigen Institutionen und

Organisationen in lokalen Netzwerken als neue Kooperationsform entwickeln. Durch veränderte politische Rahmenbedingungen können Lebensräume kinder- und familiengerecht gestaltet werden und es so überforderten Erwachsenen erleichtern, Verantwortung für die Kinder zu übernehmen.

Joachim Faulde ist mit seinem Sammelband eine Antwort auf aktuelle Fragestellungen eines ganzheitlich verstandenen Kinder- und Jugendschutzes gelungen. Wünschenswert wäre eine Fortführung der formulierten Zielperspektiven hin zu konkreten Praxisbeispielen.

Dorothee Micken

GROB, Alexander – JASCHINSKI, Uta: *Erwachsen werden.* Entwicklungspsychologie des Jugendalters. Weinheim: Beltz 2003. XII, 232 S. Gb. 29,90.

„Das Leben ist durch Übergänge gekennzeichnet. Übergänge beinhalten, daß bekannte Strukturen aufgegeben werden, um sein Selbst in der neuen Situation zu erhalten." Diese Aussage der Verfasser erhält ihre ganze Brisanz, wenn man realisiert, daß heute in der reflexiven Moderne sich ein Strukturwandel der Jugendphase vollzogen hat, der das „Moratorium Jugend" – also den individuellen und gesellschaftlichen Schon- und Vorbereitungsraum für das Erwachsenenleben – weithin aufgelöst und zum einem Laboratorium, d.h. „zu einem offenen und frei gestaltbaren Lebensabschnitt" (Shell-Studie 2002) mit zahlreichen spezifischen Übergangsproblemen gewandelt hat. Heute jung zu sein heißt, „nicht mehr allein ungestört und gesund ‚Reifen und Wachsen' auf vorgegebene Ziele hin, sondern sich individuell, unter Einsatz persönlicher und sozialer Ressourcen eine eigene ‚Normalform des Lebens' erarbeiten" (W. Bisler).

In diese Situation gestellt, sind Heranwachsende für Erwachsene oft schwer zu verstehen und Ratgeber, wie etwa die vorliegende Entwicklungspsychologie des Jugendalters, können hier Orientierung bieten. Die beiden Autoren haben in ihrem Buch entlang der bekannten Unterteilung der Entwicklungsaufgaben des Jugendalters nach Robert Havighurst markante Fragestellungen des Übergangs vom Kind zum Jugendlichen (Adoleszenz) sowie vom Jugendlichen zum jungen Erwachsenen (Postadoleszenz) dargestellt. Die Publikation, die aus Vorlesungen an verschiedenen pädagogischen Hochschulen entstanden ist, hat den Charakter eines Lehrbuchs und wendet sich dementsprechend primär an Studierende der Fächer Psychologie, Pädagogik, Sozialpädagogik sowie an Lehramtsstudenten, aber auch an alle, die beruflich und privat mit Jugendlichen zu tun haben, so zum Beispiel an Mediziner, Juristen, Eltern usw. Es vermittelt in einer verständlichen Sprache den aktuellen Stand des Wissens.

Der Stoff wird in 17 Kapiteln aufbereitet. Hier geht es um Inhalte wie den Zusammenhang von Entwicklung und Menschenbild, Themen der Jugendpsychologie, Erwartungen der Gesellschaft an die Jugendlichen, körperliche und psychosexuelle Entwicklung, Identität, Familie in ihrer Bedeutung und Ablösung, Gleichaltrige, Romantische Liebe, Schule und Umwelt, Freizeit in ihrer Herausforderung und Gefahr, Werte und Zukunftsorientierung, Gesundheit und Krankheit, Gewalt, Aggression und Delinquenz, Alkohol- und Drogenkonsum, Eßstörungen, Depression und Angst sowie um Entwicklungspfade von der Kindheit ins Erwachsenenalter. Die einzelnen Kapitel enthalten Definitionen der gängigsten und wichtigsten Fachbegriffe, Exkurse, Zusammenfassungen sowie Illustrationen und Tabellen. Der neueste Stand der wissenschaftlichen Diskussion ist so weit wie möglich eingearbeitet, was man etwa am Datenmaterial aus Jugendstudien erkennen kann. So enthält beispielsweise das Kapitel über Werte bereits die Ergebnisse und die Synthesen der Shell-Studie 2002.

Das vorliegende Lehrbuch ist als ein solides Instrument zu würdigen, mit dem man einen klar strukturierten und somit verständlichen entwicklungspsychologischen Zugang zu den zentralen Phänomenen des Jugendalters findet. Den Autoren ist es gelungen, auf ansprechende Art und Weise schwierige Fachinhalte auch didaktisch gut aufzubereiten, so daß es auch weniger sachkundigen Personen einen angemessenen psychologischen Einblick in die Übergangsprobleme des Jugendalters ermög-

licht. Bemerkenswert informativ ist auch die 20seitige Literaturangabe am Ende des Buches, die zur Vertiefung der einzelnen Inhalte und zum Quellenstudium einlädt. Das Personen- und Sachregister macht das Buch zu einem handhabbaren Nachschlagewerk.

Aus einer pastoraltheologischen Perspektive gilt es aber auch eine kritische Frage zu stellen: Wo bleibt das Thema einer religiösen Orientierung bei Jugendlichen? Hierzu bietet das Buch überhaupt keine Information. In Anbetracht der Bedeutung von Religion in den in dem Buch behandelten Übergangsphasen (Erstkommunion, Firmung/Konfirmation, Religionsunterricht, Jugendarbeit), aber auch in Anbetracht der relevanten entwicklungspsychologischen Erkenntnisse zur Entwicklung von Glaube/Gottesbild der Adoleszenz wiegt diese Auslassung schwer und zeigt, daß das Buch noch dem modernen Paradigma einer religionsneutralen Wissenschaft verhaftet ist.

Einzig in einer kleinen Passage von 17 Zeilen werden die Ergebnisse der Shell-Studie zu Jugendlichen referiert, die kirchlichen Jugendgruppen angehören. Hingegen finden sich keine Hinweise auf die Bedeutung von Religion etwa bei der Wertebildung oder bei der Ausbildung von Resilienz (Widerstandsfähigkeit) bei Kindern. Die hier zitierte Kaunai-Studie von Emmy E. Werner und Ruth S. Smith (1998), die den Lebensweg von resilienten Kindern über 35 Jahre hinweg nachzeichnet, zeigt aber explizit die positive Rolle von religiösen Gemeinschaften und von Religion für eine günstige Entwicklung von Kindern auf. Aber leider auch hierzu kein Wort in der Publikation. Wünschenswert wäre es daher, dieses Manko des Fehlens religionspsychologischer Aspekte bei einer eventuellen Neuauflage des Bandes zu beseitigen. *Martin Lechner*

ENDRES, Wolfgang: *111 starke Lerntips.* Pfiffige Ideen für den Lernerfolg. Sek. I. Weinheim: Beltz 2003. 108 S. Br. 12,90.

Das vorliegende Büchlein faßt, wie der Titel sagt, 111 Lerntips für Schülerinnen und Schüler der Sekundarstufe eins zusammen. Es ist unterteilt in sechs Kapitel und geht Grundprobleme des Lernens an, die so alt sind wie die Schule selbst: Hilfen gegen Lustlosigkeit bei den Hausaufgaben, gegen Konzentrationsschwierigkeiten, Hilfen für Lernplanung und Zeiteinteilung, Systematisierung, Lerntraining, Mind-Map und Ideen für ein gutes Lernklima. Einfühlsam werden die Jugendlichen in dem Buch direkt angeredet, ansprechende Karikaturen und Bilder helfen beim Lesen. Der Grundton des Buches ist ermutigend, der Zugang zum Lernen ganzheitlich.

Wie immer bei Methodenbüchern, so besteht sicherlich auch hier die Schwierigkeit für den jugendlichen Leser darin, aus der Fülle der angebotenen Übungen die für ihn oder sie geeignete herauszufinden. Im Grund genommen eignet sich das Büchlein auch als Anregung für einen Lern-Workshop, für Besinnungstage und viele andere Gelegenheiten, bei denen Jugendliche Methoden des Wahrnehmens und Lernens ausprobieren und gemeinsam auswerten könnten. In diesem Sinn sei es auch den Lehrenden ans Herz gelegt. *Klaus Mertes SJ*

Theologie

RAHNER, Karl: *Von der Unbegreiflichkeit Gottes.* Erfahrungen eines katholischen Theologen. Hg. v. Albert RAFFELT. Mit einer Einleitung von Karl LEHMANN. Freiburg: Herder 2004. 128 S. Br. 7,90.

Zum Abschluß einer zweitägigen Tagung aus Anlaß seines bevorstehenden 80. Geburtstages sprach Karl Rahner am 12. Februar 1984 im überfüllten Auditorium Maximum der Albert-Ludwigs-Universität seiner Heimatstadt Freiburg in seiner letzten großen öffentlichen Rede über „Erfahrungen eines katholischen Theologen". Er wählte dabei aus mehreren möglichen vier ihm wichtig scheinende Erfahrungen aus: zunächst die Erfahrung, daß alle theologischen Aussagen „analoge Aussagen" seien, womit die Unbegreiflichkeit Gottes gewahrt wird – „und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Er-

fahrung, von der ich reden will" (25); die Erfahrung über die „eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft", die für Rahner in der „Selbstmitteilung Gottes" besteht (36); die Erfahrung der Ordenstheologie und der Eigentümlichkeit ignatianischer Spiritualität; und schließlich die Erfahrung der „Inkongruenz der Theologie mit den übrigen Wissenschaften" (51), durch die sich Rahner „irgendwie desavouiert" (53) fühlt. Davon abgehoben kommt schließlich noch eine „quer zu allem bisher Berichteten" ungemein bewegende Erfahrung zur Sprache: die Erfahrung des „Kommenden" – in atemberaubender Dichte bietet Rahner hier eine Art Schnellkurs über das ewige Leben bzw. eine Eschatologie in Miniaturform (59–61).

Die Rede – die in digitalisierter Form im Internet auf der Rahner-Hompepage der Freiburger Universitätsbibliothek zur Verfügung gestellt wird und mittlerweile zusammen mit zwei anderen Rahner-Reden auch als CD erhältlich ist – war bisher nur in zwei Tagungsbänden abgedruckt: „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen", hg. v. Karl Lehmann (München ^{2}1984, 105–119) sowie als Nachdruck in: „Karl Rahner in Erinnerung", hg. v. Albert Raffelt (Düsseldorf 1994, 134–148). Diese Publikationen sind aber natürlich seit langem vergriffen.

So ist es sehr zu begrüßen, daß im Gedenkjahr 2004 ein theologisch dichter und autobiographisch bedeutsamer Text Rahners als Einzelpublikation zugänglich gemacht ist – den Karl Lehmann in seiner Einleitung (9–15) ein „Vermächtnis" (15) nennt. Zu schätzen wissen werden Leser auch die von Albert Raffelt vorgenommenen Aufteilungen des Textes in einzelne Absätze, 15 nützliche Anmerkungen zu einer Reihe von Ausdrücken (z.B. „scientia media", Humani generis) oder Namen (z.B. Joseph Maréchal, Erich Przywara, Ignazio Silone, Francisco Suárez), die heute nicht mehr jedem verständlich oder bekannt sind, sowie die Ausführungen über die Geschichte des Textes (67–73). *Andreas R. Batlogg SJ*

RAHNER, Karl: *Worte gläubiger Erfahrung.* Hg. v. Alice SCHERER. Mit einer Einleitung v. Robert SCHERER. Freiburg: Herder 2004. 127 S. Gb. 9,90.

So beliebt sie auch sind: Textsammlungen wie die vorliegende haben Vor-, aber auch Nachteile: Sie fördern einerseits die weitverbreitete Mentalität, sich aus einem Werk spirituelle Häppchen oder theologische Rosinen herauszupicken und einen Autor auf Aphorismen oder fromme Kalendersprüche zu reduzieren. Sie können anderseits aber auch Lust auf mehr machen und wirken dann gleichsam als Appetitanreger. Letzteres läßt sich zweifellos von der Neuauflage dieser schon lange vergriffenen Rahner-Anthologie sagen: Denn die Auswahl der 88 ebenso kurzen wie prägnanten, leicht lesbaren Texte aus 17 verschiedenen Publikationen Rahners bietet nicht nur einen repräsentativen Querschnitt durch sein spirituelles Schrifttum: „Mit diesen seinen ‚frommen Büchern', wie Karl Rahner sie gern nannte, vermochte er gerade den Nicht-Theologen, den einfachen Christen in seinem Alltag anzusprechen" (8). Das Bändchen gewährt überdies einen Einblick in Themen, die „den Menschen Rahner" offenkundig sehr unmittelbar bewegt haben: „Man spürt ... auch den Wirklichkeitssinn seiner Fömmigkeit, die er im nüchternen Alltag angesiedelt sehen will" (9).

Die Texte sind acht Themengruppen zugeordnet: Von Gott geliebt (zwölf Texte), Sich selbst annehmen (zehn Texte), Gott lieben (acht Texte), Den Alltag heiligen (13 Texte), Den Nächsten lieben (neun Texte), Beten (neun Texte), Glauben (15 Texte), Vor dem Kreuz (zwölf Texte). Sie stammen alle aus eher nichtwissenschaftlichen Schriften, wobei Rahner diesbezüglich bekanntlich keine großen Unterschiede machte und schon gar keine Wertungen vornahm. „Fromme Schriften" waren für ihn, wie er in einem Interview sagte, kein „sekundäres Nebenprodukt einer Theologie, die als l'art pour l'art für sich da ist". Ihm kam es auf die „Bewährung im Alltag" an, wo er verborgene „Sternstunden" (12) gegeben sieht.

Der von Alice Scherer († 1998) kundig zusammengestellten Sammlung geht eine warmherzige Einleitung (7–12) von Robert Scherer († 1997) voraus, einem ehemaligen Mitnovizen Rahners, der dem Jesuiten lebenslang freund-

schaftlich verbunden blieb und als Cheflektor des Herder Verlags über Jahrzehnte hinweg eng mit ihm zusammengearbeitet hat. Es ist also glaubwürdig, wenn er von Rahner beispielsweise behauptet: „Aus seiner Frömmigkeit spricht ebenso das Stück Kind, das in ihm erhalten geblieben ist, sein kindliches Vertrauen und nicht zuletzt seine kindergute Treue zu seiner Kirche, zu seinem Orden, zu seinen Freunden wie zu den Menschen seiner Sorge" (9f.).

Selbst wer die hier abgedruckten Texte kennt, wird durch die Art und Weise der Auswahl und Zusammenstellung neue Entdeckungen machen und vielleicht sogar Einsichten gewinnen können. Rahners Sprache wirkt oft merkwürdig unverbraucht, trotz der über fünfzig Jahre, die zum Beispiel seit dem ersten Erscheinen des Klassikers „Von der Not und dem Segen des Gebetes" mittlerweile vergangen sind, aus dem etliche Textproben stammen. Vielfach zeigt sich eine poetische Kraft bei Rahner, die ihm manche nicht zutrauen würden. Um so erfreulicher ist es, daß dieses kleine Bändchen wieder erhältlich ist. Es hat auch Theologen etwas zu sagen!

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Im Zusammenhang mit dem Hartz IV-Gesetz „für moderne Dienstleistungen am Arbeitsplatz" werden in der Öffentlichkeit heftige Gerechtigkeitsdebatten geführt. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg und Gerhard Steger, wissenschaftlicher Mitarbeiter, stellen die Kernelemente der Hartz IV-Reform vor und machen einige Verbesserungsvorschläge.

Im August 2004 jährte sich zum 90. Mal der Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, befaßt sich mit der weithin vergessenen, parteienübergreifenden Friedensresolution des deutschen Reichstags aus dem Jahr 1917 und untersucht ihre Bedeutung für die parlamentarische Demokratie.

Neben den traditionellen Bestattungsformen und Trauerritualen bildeten sich in den letzten Jahren neue Formen im Umgang mit Sterben und Tod heraus. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, setzt sich mit dem Wandel der Trauer- und Bestattungskultur in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft auseinander.

Arnold Stadler feierte in diesem Jahr seinen 50. Geburtstag. Hermann Weber, Generalsekretär des Katholischen Akademischen Austausch-Dienstes, beleuchtet die Rolle von Katholizismus und Glaube im Werk des Schriftstellers.

Der italienische Politiker Alcide De Gasperi prägte entscheidend die italienische und europäische Politik nach 1945. Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Luzern, skizziert Leben und Werk des vor 50 Jahren verstorbenen Staatsmanns.

Aids als Herausforderung für die Kirche

Seit ihrem ersten Auftreten 1981 hat die Immunschwächekrankheit HIV/Aids 20 Millionen Menschenleben gefordert und ist zur viertgrößten Todesursache der Menschheit aufgestiegen. 2003 waren weltweit rund 40 Millionen Menschen mit dem Virus infiziert, darunter 2,5 Millionen Kinder; drei Millionen starben an der Krankheit. Aids ist eine „Krankheit der Armut". Über 90 Prozent der an Aids Erkrankten leben in Schwellen- und Entwicklungsländern. Besonders betroffen ist der afrikanische Kontinent, in dem mehr als 70 Prozent aller HIV-positiven Erwachsenen, 80 Prozent aller Kinder und 90 Prozent der weltweit 15 Millionen Aidswaisen leben.

Aids ist auch eine Folge der Geschlechterdiskriminierung. Man nimmt an, daß weltweit mindestens 50 Prozent der HIV-infizierten Frauen durch ihren Partner angesteckt werden, dem sie selbst treu sind. In Afrika sind 67 Prozent der Neuinfizierten Frauen. Am meisten gefährdet sind weltweit Mädchen und junge Frauen zwischen 15 und 24 Jahren. Viele von ihnen werden durch Armut in die Prostitution gezwungen und so angesteckt.

Die Bekämpfung von Aids ist mit dem Problem struktureller internationaler Ungerechtigkeit verbunden. Bis heute fehlt vor allem in den Industrienationen eine angemessene Bereitschaft, stärker in die HIV/Aids-Bekämpfung zu investieren. 2005 wären dafür 15 Milliarden Dollar notwendig. 2003 brachte die Weltgemeinschaft gerade einmal etwas mehr als drei Milliarden Dollar dafür auf. Der UN-Sonderbeauftragte für Aids Stephen Lewis erklärte mit Blick auf die Terroranschläge vom 11. September 2001: „3000 Menschen sterben durch einen furchtbaren Terrorakt, und ein paar Tage später redete die Welt von Milliarden Dollar für den Kampf gegen den Terror. Im gleichen Jahr sterben 2,3 Millionen Afrikaner an Aids, und wir müssen betteln um ein paar hundert Millionen Dollar."

Diese Zahlen und Statistiken sagen noch nichts aus über das unermeßliche Leid, das sich hinter ihnen verbirgt: Kinder und Jugendliche, die ihre Eltern verloren haben; Eltern, deren Kinder gestorben sind; Kranke, die sich die Medikamente, die ihr Leid lindern würden, nicht leisten können. Es ist nicht übertrieben, wenn Nelson Mandela Aids als die größte Tragödie in der Geschichte der Menschheit bezeichnet.

Für die christlichen Kirchen, die sich dem Schutz des menschlichen Lebens verpflichtet wissen, muß diese Tragödie zu einer zentralen theologischen und pastoralen Herausforderung werden. Dies hat der Ökumenische Rat der Kirchen 1997 in einer grundlegenden ekklesiologischen Perspektive zum Ausdruck gebracht. An das Bild des heiligen Paulus von der Kirche als Leib Christi anknüpfend, formuliert der Rat, daß der Virus auch in unseren Leib, in den Leib der Kirche eingedrungen ist. Wenn ein Glied dieses Leibes leidet, dann leiden alle Glieder mit.

Völlig unvereinbar damit sind Positionen, die in Aids mehr oder weniger direkt eine „Strafe Gottes" sehen. Der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Katholische Erwachsenenkatechismus von 1995 weist dies zwar ausdrücklich zurück, doch gleichzeitig heißt es, Aids habe in vielen Fällen seinen Ursprung in einem unmoralischen Leben. Damit dürfen Aidskranke nicht pauschal als Sünder stigmatisiert werden. Auch wenn im Zusammenhang von Aids immer wieder von „unschuldigen Opfern" die Rede ist, so wird insinuiert, es gebe solche, welche die Krankheit „verdient" hätten. Kirchliche Verkündigung muß unmißverständlich klarstellen, daß es niemand „verdient" hat, Aids zu haben. Aids eignet sich auch nicht als Illustrationsbeispiel für den Kulturpessimismus von Theologen oder Kardinälen.

Für eine theologische Auseinandersetzung mit der Pandemie werden die Grundintuitionen der Theologie der Befreiung in einer neuen Weise aktuell. Die Option für die Armen wird zur Option für die Aidskranken, für die Stigmatisierten und Diskriminierten. Einen zentralen Stellenwert bekommt hier die Sensibilität des christlichen Glaubens für das Leid des anderen, die Johann Baptist Metz *Compassion* nennt. Für die Kirche ergibt sich daraus, daß sie „eine Kirche der Mitleidenschaft als Ausdruck ihrer Gottesleidenschaft" sein muß. Bezugspunkt im Evangelium dafür ist der Umgang Jesu mit den Aussätzigen und den gesellschaftlich Ausgegrenzten.

Wie auf der letzten Weltaids-Konferenz in Bangkok im Juli 2004 wieder deutlich wurde, gehört für viele die katholische Kirche eher zum Problem als zur Lösung der Aidsfrage. Dem ist entgegenzuhalten, daß weltweit jeder vierte Aidskranke in einer Einrichtung der katholischen Kirche versorgt wird. Unter den Voraussetzungen von Aids ist die Position der Kirche in der Frage der Kondome aber dringend zu differenzieren. Der Gebrauch eines Kondoms als Prävention gegen Krankheit und Tod ist moralisch nicht auf dieselbe Stufe zu stellen wie der Gebrauch von Kondomen als Verhütungsmittel. Die Moraltheologie kennt für eine solche Unterscheidung die Prinzipien der Doppelwirkung, des geringeren Übels und der Tolerierung. Kirchliche Aids-Programme müssen den Gebrauch von Kondomen nicht propagieren, aber sie sollten ihn auch nicht unter allen Umständen ausschließen. Eine solche Position ist nicht zuletzt unbarmherzig denen gegenüber, die aus sozialen und ökonomischen Gründen zu sexuellen Beziehungen gezwungen werden.

Die katholische Kirche verfügt mit ihren Schulen, Pfarreien und sozialen Einrichtungen in den Ländern des Südens im Kampf gegen Aids über gute Voraussetzungen für eine integrierte Strategie, wo Aufklärung, Prävention und Behandlung eng ineinandergreifen. Hierzulande hat die Aids-Problematik noch lange nicht den angemessenen Stellenwert im öffentlichen Bewußtsein gefunden. Eine für Oktober 2003 geplante Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg mußte wegen mangelnder Anmeldung ausfallen. Umso wichtiger ist es, daß die geplanten Beiträge in einem Tagungsband veröffentlicht wurden. Sein provokativer Titel: „Der Leib Christi hat Aids." *Martin Maier SJ*

Andreas Benk

Physik und Theologie – Grenzen des Verstehens

Mit zunehmendem Staunen und Verwunderung registriert man seit mehreren Jahren eine Fülle von Veröffentlichungen, in denen sich Physiker Fragen zuwenden, die ehemals der Theologie und Philosophie vorbehalten waren. Der Dialog zwischen Theologie und Physik wird überdies gegenwärtig von so vielen verschiedenen Seiten gepflegt wie noch in keiner Zeit zuvor[1]. Das Trauma, das der Galileikonflikt ausgelöst und diesen Dialog mehr als 300 Jahre lang blockiert hatte, scheint endgültig überwunden zu sein. Wie läßt sich dieser Wandel im Verhältnis von Physik und Theologie erklären? Regelmäßig fallen in diesem Zusammenhang zwei Stichworte: „Urknall" und „anthropisches Prinzip". Doch beides für sich allein bringt die Physik der Theologie nicht näher. Tieferer Grund für die gewandelte Gesprächssituation zwischen Physik und Theologie, so soll im folgenden gezeigt werden, ist vielmehr das „Realismusproblem" der modernen Physik und ihr gegenüber der klassischen Physik grundlegend verändertes Wirklichkeitsverständnis. Die Erkenntnisse der modernen Physik förderten nachdrücklich die Einsicht in grundsätzliche Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Dies führte bei nicht wenigen Physikern zu einer neuen Offenheit für religiöse Überlegungen – oft zugleich verbunden mit einer Kritik traditioneller christlicher Vorstellungen.

Die Frage nach dem Anfang des Universums

Immer wieder wird versucht, den Dialog zwischen Physik und Theologie auf die provokative Frage „Urknall oder Schöpfung" zuzuspitzen[2]. So auch jüngst in dem von Tobias Daniel Wabbel herausgegebenen Band „Im Anfang war (k)ein Gott. Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven". Schon der Titel suggeriert, die Frage, ob unsere Welt als Schöpfung Gottes verstanden werden könne oder eben nicht, entscheide sich vorzüglich am „Anfang" unseres Universums.

George V. Coyne, Jesuit und Direktor der Vatikanischen Sternwarte, stellt in seinem Beitrag in der genannten Publikation dagegen klar, daß hier ein Mißverständnis vorliegt:

„Daß kosmologische Theorien zur Bestätigung oder Ablehnung der Schöpfung bemüht werden, macht exemplarisch deutlich, daß sowohl Kosmologie als auch Schöpfung mißverstanden werden."[3]

Astrophysikalische Theorien können allenfalls Aussagen über einen zeitlichen Anfang unseres Universums treffen – aber sie können grundsätzlich „keinen letzten Grund für die Existenz aller Dinge angeben“[4]. Für den theologischen Schöpfungsgedanken ist es darum auch gleichgültig, ob unser Kosmos überhaupt einen zeitlichen Anfang hat oder schon immer existiert, wie auch heute noch einige Astrophysiker meinen: „Die Behauptung, das Universum habe keinen Anfang ... stellt keine Infragestellung der grundlegenden metaphysischen Wahrheit, daß das Universum erschaffen wurde, dar.“[5] Auch ein anfangsloses Universum ließe die Frage nach dem tragenden Urgrund allen Seins offen, die erst der Schöpfungsgedanke beantwortet.

„Schöpfung“ und „Urknall“ stellen keine Alternative dar. Zwischen beiden besteht überhaupt kein notwendiger Zusammenhang. Weder nötigt der Schöpfungsglaube zu einem bestimmten naturwissenschaftlichen Modell bezüglich der Weltentstehung, noch hat das „Urknallmodell“ eine besondere Affinität zum Schöpfungsgedanken. In diesem Sinn formuliert Hans-Dieter Mutschler: „Die moderne Kosmologie hat von sich aus kein Verhältnis zur Theologie.“[6] Selbstverständlich kann aber zum Beispiel das „Urknallmodell“ wie jede andere naturwissenschaftliche Entdeckung schöpfungstheologisch gedeutet werden. Theologisch sind diese Fragen geklärt[7], allerdings ist es der Theologie bislang nicht gelungen, ihre Einsichten erfolgreich auf breiter Ebene zu vermitteln.

Kein „anthropischer Gottesbeweis“

Zu den Standardthemen im Dialog von Physik und Theologie zählt neben der „Urknalltheorie“ auch das „anthropische Prinzip“: Wären die Bedingungen, unter denen sich das Universum entwickelte – etwa die erstaunliche „Feinabstimmung“ der fundamentalen Naturkonstanten – nur geringfügig anders gewesen, als sie es tatsächlich waren, dann hätte weder auf unserer Erde noch anderswo im Universum (menschliches) Leben entstehen können. In diesem Zusammenhang sprechen einige Physiker vom „anthropischen Prinzip“. Als „schwaches anthropisches Prinzip“ bezeichnet dieses nichts weiter als ein triviales methodisches Instrument der Astrophysik: Weil es nun einmal Leben gibt, müssen die Naturgesetze in unserem Kosmos auch so beschaffen sein, daß in ihm Leben möglich werden konnte.

Das „starke anthropische Prinzip“ geht einen entscheidenden Schritt weiter, der freilich im Rahmen der Physik nicht mehr begründet werden kann und tatsächlich auch von kaum einem Physiker nachvollzogen wird: Die Naturgesetze in unserem Kosmos sind so, wie sie sind, damit Leben und schließlich menschliches Leben ermöglicht wird. Der Mensch wäre demnach von Anfang an Zweck und Ziel der Naturgesetze gewesen. Davon kann man überzeugt sein und so mag ein Christ auch die kosmische und biologische Evolution deuten. Aber das „anthropische Prinzip“

kann nicht schlüssig zum naturwissenschaftlich geführten „anthropischen Gottesbeweis" ausgestaltet werden, ja es kann noch nicht einmal als herausgehobene „Plattform" für einen Dialog zwischen Physik und Theologie dienen, wie von manchen Dogmatikern vorgeschlagen wird.

Theologie sollte sich hüten, jede (vermeintliche) naturwissenschaftliche Sensation unmittelbar für theologische Zwecke ausbeuten zu wollen. Derartige Versuche unternahm die „Physikotheologie" vom 17. Jahrhundert an bis zur Erschöpfung, indem sie im Ausgang von allen erdenklichen Merkwürdigkeiten der Natur Gottes Existenz zu beweisen suchte. Erstaunliche Besonderheiten etwa von Fischen, Fröschen und Heuschrecken oder auch von Feuer und Wasser gaben Anlaß zu entsprechenden Ichthyo-, Rana-, Lokusta-, Pyro- oder Hydrotheologien. Durch ihr Scheitern gelang es der physikotheologischen Bewegung immerhin überzeugend vorzuführen, daß sich kein sinnvolles Gespräch der Theologie mit den Naturwissenschaften ergibt, wenn sie Gott immer gerade dann ins Spiel bringt, wenn naturwissenschaftliche Forschung vor einem noch ungelösten Rätsel steht.

Zu eben dieser Einsicht ist im übrigen auch Dietrich Bonhoeffer gekommen, nachdem er im Jahr 1944 in seiner Haft im Tegeler Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis Carl Friedrich von Weizsäckers Buch „Weltbild der Physik" gelesen hatte. Es sei ihm bei der Lektüre wieder ganz deutlich geworden, schreibt Bonhoeffer, daß „man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf"[8]. Jeder menschliche Erkenntnisfortschritt wäre damit unvermeidlich von einem Rückzug Gottes begleitet. „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden", fordert demgegenüber Bonhoeffer, „nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein"[9].

Das „anthropische Prinzip" ist jedenfalls für sich allein untauglich, das gestiegene Interesse zahlreicher moderner Physiker für philosophische und theologische Fragestellungen zu begründen[10]. Die hierfür maßgeblichen Gründe erschließen sich erst, wenn man sich mit den erkenntnistheoretischen Gedanken von den Physikern befaßt, die selbst am Umbruch von der klassischen zur modernen Physik beteiligt waren[11].

„Naives" Wirklichkeitsverständnis klassischer Physik

„Die Vorstellung von der Wirklichkeit in der physikalischen Welt ist im Laufe der letzten 100 Jahre etwas problematisch geworden"[12], schrieb der Quantentheoretiker Max Born im Jahr 1953 mit unverkennbarer ironischer Untertreibung. Im Rahmen der klassischen Newtonschen Physik galt die physikalische Wirklichkeit als objektiv erfahrbar, meßbar, berechenbar und damit beherrschbar. Insbesondere die exakte Vorausberechnung der Planetenbahnen gab den Physikern bis ins 20. Jahrhundert hinein die Gewißheit, daß sie mit den Gesetzen der klassischen Physik eine von ihnen selbst unabhängig existierende Wirklichkeit beschrieben.

Erkenntnistheoretische Fragen, die im 19. Jahrhundert von Ernst Mach im Anschluß an Immanuel Kant an die Physik herangetragen wurden und die die Erkennbarkeit der „Außenwelt" und eines „Dings an sich" problematisierten, trafen bei den meisten Physikern dieser Zeit weder auf Verständnis noch auf Interesse: Aufgrund von Beobachtung und Experiment gefundene physikalische Gesetze beschrieben für sie zweifellos die „Wirklichkeit an sich". Weithin unbestritten war ihnen die Vorstellung einer gegenständlich gegebenen, realen Welt, deren kleinste Teile in der gleichen Weise objektiv existieren wie Steine und Bäume, selbstverständlich auch unabhängig davon, ob wir sie beobachten oder nicht. Physik konnte sich darum „die vollständige Beschreibung der naturgesetzlich möglichen realen Sachverhalte"[13] zum Ziel setzen.

Spätestens mit der Quantentheorie begann sich dieses „unmittelbare" Wirklichkeitsverständnis in der Physik zu wandeln. „Das naive Angreifen des Problems der Wirklichkeit, das während der klassischen oder Newtonschen Periode so erfolgreich gewesen war, hat sich als unzureichend erwiesen"[14], konstatiert Born. Physiker machten im Anschluß an die Relativitäts- und Quantentheorie die Erfahrung, daß sich fortschreitender physikalischer Erkenntnis zum Trotz die Wirklichkeit ihrem Zugriff entzieht, oder genauer: Es zeigte sich, daß die moderne Physik ganz verschiedene Deutungen der Frage offen läßt, inwiefern ihre Erkenntnisse „wirklich" sind. Unversehens sah sich die Physik damit mit einem „Realismusproblem"[15] konfrontiert.

Das „Realismusproblem" der modernen Physik

Physikalische Theorien bestehen aus mathematischem Formalismus und diesbezüglicher Interpretation[16]. Die mathematische Formulierung der physikalischen Theorie stellt ein System formaler Symbole dar, das mathematischen Regeln folgt. Ein solcher Formalismus leistet für Max Born „ganz wunderbare Dienste in der Beschreibung komplizierter Dinge, ohne jedoch viel zu einem wirklichen Verständnis der Vorgänge beizutragen"[17]. Das gewünschte „wirkliche Verständnis der Vorgänge" ermöglicht erst die Interpretation des Formalismus. Darunter versteht man in der Physik „seine Abbildung in die Wirklichkeit durch Angabe dessen, was zumindest einigen Symbolen in der Natur bzw. im Experiment jeweils entsprechen soll, wie also die mathematischen Endergebnisse der Theorie physikalisch ‚zu lesen' sind"[18].

Gerade die moderne Physik und insbesondere die Quantentheorie zeigen, daß diese Interpretation auf unterschiedliche Weise geleistet werden kann, d. h. der mathematische Formalismus läßt sich mit unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen von Wirklichkeit illustrieren. Die entsprechende Ausgestaltung kann sehr sparsam vorgehen, möglichst eng auf den mathematischen Ausdruck bezogen bleiben und auf anschauliches Modelldenken weitgehend verzichten; die Ausgestaltung

kann aber auch phantasievoll und geradezu verschwenderisch geschehen, wobei dann im einzelnen freilich zu untersuchen ist, inwieweit die jeweiligen Vorstellungen, Bilder und Modelle noch vom zugrundeliegenden Formalismus getragen werden und inwieweit sie zu Lasten der Interpretation gehen. Solange diese Interpretationen jedenfalls in Einklang mit dem mathematischen Formalismus und mit den experimentellen Daten stehen und in sich widerspruchsfrei bleiben, sind sie aus physikalischer Perspektive alle möglich. Es gibt somit unterschiedliche „Modelle der Welt, die mit der Quantentheorie verträglich sind“ [19], es gibt „unterschiedliche physikalische Weltbilder“ [20].

In einer Arbeit über das „Realismusproblem in der Quantenmechanik“ unterscheidet Lothar Arendes als Extrempole zwischen Instrumentalisten, die den theoretischen Termen in einer physikalischen Theorie generell den Bezug auf reale Objekte absprechen und Realisten, die „eine vom menschlichen Bewußtsein unabhängig existierende Welt (postulieren), über welche sie mittels experimentell getesteter Theorien objektive Erkenntnisse zu geben beanspruchen“ [21].

Da ein mathematischer Formalismus erst durch Interpretation zur physikalischen Theorie wird, kann beim Umgang mit den Theorien der modernen Physik auf Interpretation gar nicht verzichtet werden. Damit ist aber immer auch eine erkenntnistheoretische Stellungnahme impliziert. Zu Recht weist Klaus Mainzer darauf hin, daß jeder Physiker bei seiner alltäglichen Arbeit im Labor, Hörsaal oder Schreibtisch einen philosophischen Hintergrund habe: „Die schlechteste Position ist diejenige, die sich dessen nicht bewußt ist.“ [22] Obgleich die zumindest implizite Bewertung verschiedener Interpretationen damit unverzichtbarer Teil des Umganges mit Physik ist, betont Jürgen Audretsch, daß diese Bewertung nicht Teil der Physik selber ist: „Ihre systematische Ausarbeitung und Gewichtung ist Aufgabe einer Meta-Physik, die heute ihren Platz in Wissenschaftstheorie bzw. Naturphilosophie gefunden hat.“ [23]

Korrelationen von physikalischem Denken und religiösen Überzeugungen?

Die von Audretsch erwähnte „Meta-Physik“ ist noch keine Metaphysik im traditionellen philosophischen Sinn. Für die Theologie kann es auch gar nicht darum gehen, in die Auseinandersetzungen um die Deutungen der Quantentheorie einzugreifen und dabei Stellung zu beziehen. Alle gängigen physikalischen Interpretationen der Quantentheorie sind ohne direkte Bedeutung für die Theologie. Ob ein Physiker beispielsweise die Eigenschaften eines Quantenobjekts vor der Messung als unbestimmt, unbekannt, vielwertig, verwaschen oder was auch immer betrachtet, ist aus theologischer Perspektive zunächst völlig belanglos. Dennoch blieb es für den Dialog zwischen Theologie und Physik nicht folgenlos, daß spätestens mit der Quantentheorie der „naive“ anschauliche Wirklichkeitsbezug physikalischer

Theorien zerbrochen ist. Denn in indirekter Weise beeinflußte das „Realismusproblem" der Physik auch die Stellungnahmen vieler Physiker zu Fragen der Religion nachhaltig.

Es gibt nicht die eine Brücke, die unmittelbar und notwendig von der Naturwissenschaft zum Glauben führt, es gibt aber doch sehr viele verschiedene Brücken, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit ganz unterschiedlichen Weltbildern, Weltanschauungen und auch religiösen Überzeugungen in Zusammenhang bringen können. Sofern sich ein Naturwissenschaftler Fragen der Religion zuwendet, läßt sich nämlich sehr wohl fragen und feststellen, was seine Sicht der Religion mit seiner Wissenschaft zu tun hat und wie sich in naturwissenschaftlicher Forschung herausgebildete Denkweisen und Wirklichkeitsverständnisse auswirken, wenn sie sich mit religiösen Vorstellungen auseinandersetzen.

Der Mathematiker und Astrophysiker Hermann Bondi betont beispielsweise, daß seine „Haltung zur Religion etwas mit der kritischen, analytischen, ja, skeptischen Einstellung zu tun hat, die man lernt, wenn man Naturwissenschaftler wird" [24]. Auch für Niels Bohr bedeutete die intensive Beschäftigung mit der Atomphysik eine „Belehrung", die nicht folgenlos bleibt, wenn man sich Fragen jenseits der Physik zuwendet. Er spricht von, „einer allgemeinen Einstellung, die uns durch die eindringliche Belehrung, die wir in unseren Tagen auf diesem Gebiete (der Quantentheorie) empfangen haben, nahegelegt wird" [25]. Bohr drückt sich hier angemessen vorsichtig aus. Der Umgang mit moderner Physik nötigt gewiß nicht zu konkreten Antworten, die Gebiete jenseits der Physik betreffen. Aber er legt Bohr eine allgemeine Einstellung nahe, die sich beispielsweise auch in der Auseinandersetzung mit Glaubensfragen widerspiegeln kann [26].

Ähnlich wie Niels Bohr bemerkte Werner Heisenberg einmal, daß er religiöse Aussagen aufgrund eines Vergleichs mit der „Denksituation" in der modernen Physik besser verstehen könne:

> „Wir können über die Atome völlig klar reden, nämlich in einer mathematischen Sprache, die präzis und widerspruchsfrei ist. Aber wenn wir das, was wir mathematisch aufgeschrieben haben, in unsere gewöhnliche Sprache übersetzen, sind wir gezwungen Bilder und Gleichnisse zu verwenden. Diese Denksituation schien mir einen guten Vergleich zu bieten, um die Aussagen der Religion besser zu verstehen. Dort sprechen wir einerseits auch von einer Realität – oder: von einer Wirklichkeit, will ich besser sagen –, die in allen Völkern immer wieder verstanden worden ist, von der aber doch andererseits in allen Völkern, in allen Kulturen und zu allen Zeiten nur in Gleichnissen und Bildern gesprochen worden ist." [27]

Denkweisen, die sich bei Heisenberg in dem ihm vertrauten Arbeitsgebiet bewähren, überträgt er auf religiöse Vorstellungen, so daß man hier durchaus von einer gewissen Korrelation zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen Vorstellungen sprechen kann.

Einsicht in die Grenzen physikalischer Erkenntnis

Die neuzeitlichen Physiker – namentlich Nikolaus Kopernikus, Johannes Kepler, Galileo Galilei und Isaak Newton – sahen gerade in den von ihnen entdeckten Gesetzmäßigkeiten Hinweise auf den Urheber und Schöpfer unseres Universums, und noch bei Albert Einstein ist das Staunen über die Harmonie der Naturgesetze Anlaß zu „kosmischer Religiosität". In dieser Hinsicht äußern sich moderne Physiker ungleich zurückhaltender. Weniger die naturgesetzlichen Zusammenhänge, die die Physik aufdecken kann, als vielmehr das Bewußtwerden ihrer grundsätzlichen Grenzen schaffen bei ihnen wieder Raum für Religion.

Diese Öffnung zur Religion ist eng mit dem erwähnten veränderten Verständnis physikalischer Wirklichkeit verbunden. Wie viele klassische Physiker nannte Max Planck als Ziel naturwissenschaftlicher Forschung noch die „Schaffung eines Weltbildes, dessen Realitäten keinerlei Verbesserung mehr bedürftig sind und die daher das endgültig Reale darstellen"[28]. Aber schon bei Planck entzog sich diese Wirklichkeit letztem naturwissenschaftlichem Zugriff: Die Gesetzlichkeit der Natur ist nur bis zu einem gewissen Grad erkennbar, der realen Welt können wir uns nur immer weiter annähern, sie bleibt aber „in unerreichbarer Ferne"[29]. Auch Albert Einstein verwies auf „das Wissen um die Existenz des für uns Undurchdringlichen"[30] und betonte wiederholt die Begrenztheit physikalischer Erkenntnis. Für Werner Heisenberg schließlich haben „Begriffe, wie ‚objektiv real' ... gegenüber der Situation, wie man sie in der Atomphysik vorfindet, keine von vornherein klare Bedeutung"[31], „die klassische Vorstellung der ‚objektiv-realen Dinge' (muß) hier aufgegeben werden"[32], und die moderne Physik sieht sich damit in der Situation, die Wirklichkeit nur noch in Bildern und Annäherungen ausdrücken zu können, von denen sie zugleich weiß, daß sie falsch sind oder nur die Hälfte der Wahrheit wiedergeben[33].

Auch andere Physiker sind in ihren Aussagen über die Wirklichkeit im Verlauf des 20. Jahrhunderts sehr vorsichtig geworden. So war der Astrophysiker und Mathematiker James Jeans 1931 der Ansicht, kein Physiker, der die Entwicklung der Relativitäts- und Quantentheorie erlebt habe, werde „über die Richtung, in der die Wirklichkeit liegt, allzu dogmatische Behauptungen aufstellen"[34]. Noch um die Wende zum 20. Jahrhundert habe man gedacht, „daß wir auf eine letzte Wirklichkeit mechanischer Art lossteuerten". Nun aber würden die meisten Physiker zugeben, daß die Bilder, die die Wissenschaft von der Natur entwerfe, Fiktionen seien, sofern man unter einer Fiktion verstehe, daß die Wissenschaft noch nicht mit der letzten Wirklichkeit in Berührung sei[35]. Die hervorstechendste Leistung der modernen Physik sei damit für viele Physiker weder Relativitäts- noch Quantentheorie oder Kernspaltung, sondern eben „die allgemeine Erkenntnis, daß wir noch nicht in Berührung mit der letzten Wirklichkeit sind"[36]. Der Atomphysiker und Schüler Heisenbergs Hans-Peter Dürr äußert, die Quantenphysik mache wieder

deutlich, daß „unsere wissenschaftliche Erfahrung, unser Wissen über die Welt nicht der ‚eigentlichen' oder ‚letzten' Wirklichkeit, was immer man sich darunter vorstellen will, entspricht"[37]. In diesem Sinn stellt auch der Physiker Helmut Gärtner fest, trotz der Beiträge, die die Quantenmechanik zur Erhellung partieller Aspekte der Wirklichkeit liefere, bleibe diese „eine ‚verschleierte Wirklichkeit' (d'Espagnat) oder nach Paulus ein dunkles Bild, das wir durch einen Spiegel sehen"[38].

Deutungsoffenheit physikalischer Wirklichkeit

Die Erfahrung, daß sich physikalischen Theorien „Wirklichkeit" letztlich entzieht, führt nicht geradewegs und zwangsläufig von der Physik zur Religion. Aber die durch die moderne Physik so nachdrücklich unterstützte Einsicht in die Grenzen physikalischer Erkenntnis verdeutlicht immerhin, daß Physik den Zugang zur Religion offen hält. Der Biophysiker Alfred Gierer verweist darauf, die Quantentheorie habe erbracht, daß es „prinzipielle, unüberwindliche, aber auch gedanklich einsehbare Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis gibt"[39]. Gierer stellt in diesem Zusammenhang fest, daß die moderne Wissenschaft damit „bescheidener, aufgeschlossener und offener für Interpretationen zu sein (scheint), offen besonders für die großen Sinn- und Deutungsfragen"[40]. Die metatheoretische Mehrdeutigkeit der Welt, so Gierer weiter, sei eben auch Freiheit zur Interpretation – einer Interpretation, die allerdings die durch die Wissenschaft selbst gesetzten Grenzen respektieren muß.

Die Offenheit für Religion, die durch die erkenntniskritische Selbstbescheidung der modernen Physik gefördert wurde, äußert sich in den Stellungnahmen von Physikern allerdings als eine Offenheit, die unter Vorbehalten geschieht und mit bestimmten, wiederum deutlich von der modernen Physik inspirierten Vorstellungen verbunden ist. Unbestritten ist für viele Physiker, daß das durch den Umbruch in der Physik veränderte Wirklichkeitsverständnis mit religiösen Vorstellungen vereinbart werden kann. Fraglich ist ihnen selbst aber, ob sich diese Vorstellungen noch mit spezifisch christlichen Glaubensvorstellungen verbinden lassen. Ist einem „naturwissenschaftlich einigermaßen Gebildeten"[41], wie Planck einmal spitz formuliert, der Zugang zu wesentlichen christlichen Glaubensaussagen verwehrt? Wird Physikern, die sich in ihrer Wissenschaft mehr und mehr von anschaulichen Vorstellungen gelöst und immer abstrakteren Gesetzen zugewandt haben, mit dem christlichen Glauben ein Rückfall in ein einfältiges anthropomorphes Denken zugemutet? Geschieht dies in der christlichen Rede von einem persönlichen Gott, der sich in der Geschichte den Menschen offenbart?

Jedenfalls ist bemerkenswert, daß die Offenheit von Physikern für Religion kaum noch einer jüdisch-christlich geprägten Gläubigkeit zugute kommt. Albert Einstein

entdeckte die „kosmische Religiosität" bei Juden und bei Christen unterschiedlicher Konfession genauso wie bei Angehörigen anderer Religionen, ja sogar bei Menschen, „die ihren Zeitgenossen oft als Atheisten erschienen"[42]. Überhaupt fällt auf, daß Physikern die Pluralität von Religionen unproblematisch erscheint: Die Religionen sind nur unterschiedliche anschauliche Formen „echter Religion" (Planck), sie drücken dieselbe grundlegende Wirklichkeit nur in unterschiedlichen Sprachen aus (Heisenberg), oder sie werden als komplementäre Beschreibungsweisen aufgefaßt, „die aber erst in ihrer Gesamtheit einen Eindruck von dem Reichtum vermitteln, der von der Beziehung der Menschen zu dem großen Zusammenhang ausgeht"[43]. Gerade solche Formulierungen zeigen, wie hier Einsichten der modernen Physik erkenntniskritisch reflektiert und dann auf religiöse Vorstellungen übertragen wurden.

Angesichts des revolutionären Umbruchs von der klassischen zur modernen Physik halten diejenigen Physiker, die sich mit religiösen Fragen befassen, auch ein Umdenken auf theologischer Seite für überfällig. „Naturwissenschaftler müssen die Christen fragen", fordert etwa Carl Friedrich von Weizsäcker in diesem Sinn, „ob sie das moderne Bewußtsein vollzogen haben"[44]. Es sei keine Schande und keine Gefährdung, so Weizsäcker weiter, zuzugeben, daß die gedanklichen Probleme zwischen religiöser Wahrheit und modernem Bewußtsein ungelöst seien. Aber Theologie muß sich gegenüber dem modernen Bewußtsein öffnen, wenn sie unter Naturwissenschaftlern mit ihren traditionellen Glaubensformeln nicht zunehmend auf bares Unverständnis stoßen will. Dabei sind die Erwartungen auf naturwissenschaftlicher Seite nicht zu unterschätzen. Ohne Theologie auf Physik reduzieren zu wollen, beanspruchen sie – implizit oder explizit –, daß Einsichten der modernen Physik mittelbar zur Klärung der Religion(en) beitragen können.

Schon Max Planck fragte ausdrücklich nach den Grenzen, welche eventuell dem religiösen Glauben durch die Erkenntnisse der physikalischen Wissenschaft vorgeschrieben werden[45]. Nach Albert Einstein vermochte wissenschaftliche Erkenntnis die Religion zu adeln, zu vertiefen und zu reinigen, indem sie zur Überwindung anthropomorpher Gottesvorstellungen beiträgt[46]. Entsprechend vertritt auch der Physiker und Mathematiker Nevill Mott die Ansicht, daß „die Wissenschaft eine reinigende Wirkung auf die Religion haben könnte, indem sie sie von Überzeugungen aus einem vorwissenschaftlichen Zeitalter befreit und uns zu einer wahreren Vorstellung von Gott verhilft"[47]. Damit werden von diesen Physikern nachdrücklich Rückwirkungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf religiöse Vorstellungen gefordert. Derartigen Gedanken ist im übrigen auch Papst Johannes Paul II. grundsätzlich aufgeschlossen, wenn er – mit ganz ähnlichen Worten wie Albert Einstein und Nevill Mott – erklärt, daß nicht nur Religion die Naturwissenschaft von Götzendienst und falschen Absolutsetzungen befreien, sondern umgekehrt auch Naturwissenschaft die Religion von Irrtum und Aberglauben reinigen könne[48].

Quantenphysik als Einübung in „negative Theologie"?

Die vielen Anfragen von physikalischer Seite an die Theologie zeigen, daß wir erst am Anfang eines Dialogs zwischen Theologie und Physik stehen. Ob dieser Dialog fruchtbar wird, liegt nicht zuletzt an der Bereitschaft der Theologie, sich auf diese Herausforderung einzulassen. Dabei stellt sich der Theologie auch die Aufgabe, bei Naturwissenschaftlern Verständnis für die Möglichkeiten und Grenzen theologischer Sprache zu gewinnen. Als Theologe macht man im interdisziplinären Gespräch immer wieder die Erfahrung, daß Naturwissenschaftler dogmatische Aussagen ganz selbstverständlich in ihrem unmittelbaren Wortsinn als univoke Aussagen verstehen. Dieses Mißverständnis haben sich Theologie und kirchliche Verkündigung selbst zuzuschreiben, weil in theologischen Abhandlungen, im Religionsunterricht und im Gottesdienst kaum noch deutlich wird, daß jede Rede von Gott unter unvermeidlichem Vorbehalt steht.

Karl Rahner sagte in seinem letzten berühmten Vortrag über „Erfahrungen eines katholischen Theologen" wenige Wochen vor seinem Tod:

„Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen und so fort."[49]

Er listete damit gerade die theologischen Themen auf, die heute vielen Naturwissenschaftlern höchst problematisch erscheinen, und er fuhr dann fort:

„Aber bei diesen Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber."[50]

Es scheint gegenwärtig, daß durch die Quantentheorie belehrte Physiker für diese Einsicht besser vorbereitet sind als Theologen, denen die tradierten theologischen Formeln so geläufig sind, daß deren radikale Unangemessenheit angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes oft nicht mehr zum Ausdruck kommt.

Wer die Quantentheorie zu verstehen meine, habe sie nicht begriffen, soll Max Born einmal gesagt haben. Diese Feststellung ist jedenfalls ein ungleich anspruchsvollerer Ausgangspunkt für ein Gespräch zwischen Theologie und Physik als es „Urknall" und „anthropisches Prinzip" je sein können. Vielleicht verhilft das Gespräch mit der Physik der Theologie dann auch wieder dazu, sich eine ganz ähnlich klingende Warnung von Aurelius Augustinus präsent zu halten: „Si comprehendis non est deus" – „Wenn du begreifst, ist es nicht Gott". In der Theologiegeschichte war dieser Gedanke der „Negativen Theologie" nie völlig vergessen. Heute muß er von der Theologie auch im Gespräch mit den Naturwissenschaften ausdrücklich zum Thema gemacht werden, um theologischen Aussagen ihre unmittelbare Anschaulichkeit und vermeintliche Naivität wieder zu nehmen. Wir dürfen gespannt

sein, wie sich dann das weitere Gespräch zwischen Theologie und moderner Physik gestaltet.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Übersicht von P. Oomen, Theologie u. Naturwissenschaften im Dialog, in: Conc (D) 36 (2000) 119–123; vgl. auch die Hinweise auf der Homepage des „Forum Grenzfragen" an der Kath. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart www.forum-grenzfragen.de.
[2] Urknall oder Schöpfung, hg. v. W. Gräb (Gütersloh 1995).
[3] G. V. Coyne, Ursprünge u. Schöpfung, in: Im Anfang war (k)ein Gott. Naturwissenschaftliche u. theologische Perspektiven, hg. v. T. D. Wabbel (Düsseldorf 2004) 17.
[4] Ebd.
[5] Ebd. 16f.
[6] H. –D. Mutschler, Metaphysisch aufgeladen. Die moderne Kosmologie u. ihre weltanschaulichen Implikationen, in: HerKorr 54 (2000) 249.
[7] Vgl. etwa M. Seckler, Was heißt eigentlich ‚Schöpfung'? in: ThQ 177 (1997) 161-188.
[8] D. Bonhoeffer, Widerstand u. Ergebung (München [15]1994) 162.
[9] Ebd.
[10] Vgl. dazu Mutschler (A. 6) 247.
[11] Ausführlicher zu dieser Thematik vgl. A. Benk, Moderne Physik u. Theologie. Voraussetzungen u. Perspektiven eines Dialogs (Mainz 2000).
[12] M. Born, Die Physik im Wandel meiner Zeit (Braunschweig 1983) 145.
[13] A. Einstein, Bemerkungen zu den in diesem Band vereinigten Arbeiten, in: Albert Einstein als Philosoph u. Naturforscher, hg. v. P. A. Schilpp (Braunschweig 1983) 235.
[14] Born (A. 12) 146.
[15] Vgl. dazu L. Arendes, Gibt die Physik Wissen über die Natur? Das Realismusproblem in der Quantenmechanik (Würzburg 1992).
[16] Vgl. zum folgenden J. Audretsch, Eine andere Wirklichkeit. Zur Struktur der Quantenmechanik u. ihrer Interpretation, in: Wieviele Leben hat Schrödingers Katze?, hg. v. J. Audretsch u. K. Mainzer (Mannheim 1990), 17–19.
[17] Born (A. 12) 46.
[18] Audretsch (A. 16) 18.
[19] N. Herbert, Quantenrealität (Basel 1987) 13.
[20] Audretsch, (A. 16) 18.
[21] Arendes (A. 15) 1.
[22] K. Mainzer, Naturphilosophie u. Quantenmechaik, in: Wieviele Leben hat Schrödingers Katze? (A. 16) 251.
[23] Audretsch (A. 16) 19.
[24] H. Bondi, Wissenschaft als kritisches Kooperationsmodell, in: Woran ich glaube, hg. v. K. Deschner (Gütersloh 1990) 57.
[25] N. Bohr, Atomphysik u. menschliche Erkenntnis (Braunschweig 1958) 83.
[26] Vgl. auch A. Einstein, Naturwissenschaft u. Religion II (1941), in: Physik u. Transzendenz, hg. v. H. –P. Dürr (Bern 1986) 75.
[27] Zit. in: E. C. Hirsch, Das Ende aller Gottesbeweise? (Hamburg 1975) 41f.
[28] M. Planck, Sinn u. Grenzen der exakten Wissenschaft (München 1971) 17.
[29] Ebd. 21f.
[30] Vgl. A. Einstein, Mein Weltbild, hg. v. C. Seelig (Frankfurt 1991) 14.
[31] W. Heisenberg, Gesammelte Werke, Abt. C, Bd. 1 (München 1984) 444.
[32] Ebd. 448.
[33] Ebd. Abt. C, Bd. 3 (München 1985) 471.
[34] J. Jeans, In unerforschtes Gebiet, in: Physik u. Transzendenz (A. 26) 63.
[35] Ebd. 49.
[36] Ebd.

[37] Ebd. 13.
[38] H. Gärtner, Nicht-lokale Realität oder was ist Wirklichkeit? in: Urknall oder Schöpfung (A. 2) 73.
[39] A. Gierer, Physik, Leben, Bewußtsein, in: H. A. Müller, Naturwissenschaft u. Glaube (München 1993) 120.
[40] Ebd. 121.
[41] M. Planck, Religion u. Naturwissenschaft, in: Physik u. Transzendenz (A. 26) 22.
[42] Einstein (A. 30) 25.
[43] W. Heisenberg, Der Teil u. das Ganze (München 1973) 109, gibt hier eine von N. Bohr ihm gegenüber geäußerte Vorstellung wieder.
[44] C. F. v. Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen (Frankfurt 1980) 329.
[45] Vgl. Planck (A. 41) 30.
[46] Vgl. Einstein (A. 26) 77f.
[47] N. Mott, Die Existenz Gottes u. die Wissenschaft, in: Woran ich glaube, hg. v. K. Deschner (Gütersloh 1990) 164.
[48] Zit. nach R. J. Russell u.a., Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding (Vatican City 1988) M 13.
[49] K. Rahner, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen (Freiburg 2004) 27.
[50] Ebd.

Dietmar Mieth

„Der operable Mensch"

Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput

In den Jahren 2000 und 2001 fand im Deutschen Hygiene-Museum in Dresden eine Ausstellung „Der (im-)perfekte Mensch – Vom Recht auf Unvollkommenheit" statt. Im Begleitbuch veröffentlichte Peter Sloterdijk einen Aufsatz über den „operablen Menschen" mit dem Untertitel „Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie", in dem er sich ausdrücklich auf Karl Rahners Beitrag „Experiment Mensch" von 1966 bezog, dem er auch die Metapher für den Titel entnahm[1].

In der Passage, auf die es mir hier ankommt, geht Sloterdijk zunächst auf Hegels berühmtes Herr-Knecht-Gleichnis ein:

„Die antitechnologische Hysterie, die weite Teile der westlichen Welt im Griff hält, ist ein Verwesungsprodukt der Metaphysik: dies verrät sich daran, daß sie an falschen Einteilungen des Seienden festhält, um sich gegen Prozesse aufzulehnen, in denen diese Einteilungen überwunden sind" (106).

Zu diesen falschen, weil überholten Einteilungen zählt er die Herr-Knecht-Geschichte. Diese sei überholt, seitdem man in Systemen und in Informationen denke; seitdem sei die quasi-personale Gegenüberstellung von Subjekt-Herr und Objekt-Knecht obsolet geworden. Es gebe aber Leute, die das noch nicht gemerkt hätten:

„Die Hysterie ist in der Tat die Suche nach einem Herrn, um gegen ihn aufstehen zu können. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Effekt Herr längst im Begriff ist, sich aufzulösen und vor allem als Postulat des rebellisch fixierten Knechts weiterlebt – als historisierte Linke und als musealer Humanismus. Demgegenüber müßte ein lebendiges Prinzip links sich durch schöpferische Dissidenz immer wieder neu erweisen, ebenso wie das Denken des *homo humanus* sich nur im poetischen Widerstand gegen die metaphysischen Reflexe der Humanolatrie (*Menschenvergötzung*, D. M.) behaupten kann" (ebd.).

Heideggers „Lichtung" des menschlichen Daseins versucht Sloterdijk aus dessen „pastoralen Metaphern" zu befreien: „Wenn ‚es' den Menschen gibt, dann weil eine Technik ihn aus der Vormenschheit hat hervorkommen lassen" (107). Technik sei das „eigentlich Menschen-Gebende":

„Daher geschieht den Menschen nichts Fremdes, wenn sie sich weiterer Hervorbringung und Manipulation aussetzen, und sie tun nichts Perverses, wenn sie sich autotechnisch verändern, vorausgesetzt diese Eingriffe und Hilfen geschehen auf einer so hohen Ebene von Einsicht in die biologische und soziale ‚Natur' des Menschen, daß sie als authentische, kluge und gewinnende Koproduktionen mit dem evolutionären Potential wirksam werden können" (ebd.).

Peter Sloterdijks Berufung auf Karl Rahner

Das Wort „Ko-produktion" scheint mir hier zunächst wichtig. 1973 hatte mein philosophischer Lehrer Heinrich Rombach, Schüler von Max Müller, in dessen Festschrift der Beitrag Karl Rahners, auf den wir zusteuern, erschienen war, auf dem einmaligen Kongreß deutschsprachiger und französischsprachiger Moraltheologen, der 1973 in Straßburg unter dem Titel „Die Manipulation des Menschen" stattfand, einen Vortrag gehalten, in welchem er die Kon-Kreativität des Menschen als zentrales Kriterium der Unterscheidung zwischen rechter und falscher Manipulation (diesen Begriff wörtlich und neutral als „Handhabung" verstanden) entwickelte[2]. Man kann die Entfaltung dieser Vorstellung in Rombachs „Strukturanthropologie"[3] genauer nachlesen. Hier ist noch zu klären, ob Sloterdijks „Koproduktion" und Rombachs „Konkreativität" das Gleiche meinen. Sloterdijk beruft sich freilich nicht auf Rombach sondern auf Karl Rahner, indem er an der zitierten Stelle fortfährt:

> „Diese Erkenntnis hat Karl Rahner in einer christlichen Sprache artikuliert, als er betonte, daß ‚der Mensch der heutigen Autopraxis' von einer Freiheit der ‚kategorialen Selbstmanipulation' Gebrauch macht, die aus der christlichen Befreiung vom numinosen Naturzwang entsprungen sei. Nach der Aussage des Jesuiten Karl Rahner gehört es zum Ethos des mündigen Menschen, sich selbstmanipulativ gestalten zu sollen und zu wollen."

Sloterdijk führt hier das Zitat von Karl Rahner ein, das er als Titel-Metapher gewählt hat: „Er muß der operable Mensch sein wollen." Er verschweigt nicht, daß Rahner das „Ausmaß" und „die gerechte Weise dieser Selbstmanipulation" noch für „weithin dunkel" hält, d. h. daß er sich noch nicht auf eine ethische Bewertung festlegt. Demgegenüber unternimmt Sloterdijk eine „aufgehellte Sicht der Dinge" (112). Demnach läßt es die Geschichte – als Zeitform ständiger Antizipation des noch nicht Aufgehellten – nicht zu, daß Menschen „Situationen" entkommen, „in denen sie nicht warten können, daß die Dinge von selbst geschehen" (109).

Der Ritt auf dem Tiger der irreversibeln Zeit bringt es mit sich, daß eine große „Intelligenzbeschleunigung" (110) erwartet wird, die Sloterdijk vor allem bei „Unternehmern und Feldherren" (ebd.) in Gang sieht. Wenn ich ihn richtig verstehe, war freilich der Einsatz der Atombombe eine „Vergewaltigung", die noch dem Herr-Knecht-Mythos entsprach. Der Schaden, den sie zusätzlich angerichtet hat, ist die Fixierung der Mentalität auf Technologie-Mißtrauen. Daß aber in Zukunft noch nach dem Modell der zweiwertigen Herrschaft und der Vergewaltigung gehandelt werde, sei eine „Unterstellung" (110). Denn: „Die genetischen Partituren werden mit Vergewaltigern nicht zusammenarbeiten – ebenso wenig die offenen Märkte sich Herrenlaunen fügen" (110). Sloterdijk hofft vielmehr, das „das homöotechnische Denken ... das Potential besitzt, eine Ethik der feindlosen und herrschaftsfreien Beziehungen freizusetzen" (111). Er versucht, die „Grundworte der platoni-

schen Ontologie" in „die intelligenz-ökologischen Grundsätze zu überführen: das überwiegend Böse wirkt selbstelimininierend, das überwiegend Gute wirkt selbstausbreitend und selbstfortsetzend; das überwiegend Neutrale erzeugt genug Redundanz, um Kontinuitäten zu sichern" (112).

Ein Zwischenruf: Was ist mit den Menschen, die vom Vollzug einer solchen Doktrin überrollt werden? Aber Sloterdijk sieht das Übel der Ethik darin, daß sie noch einer zweiwertigen Sicht und damit einem Kampf verpflichtet ist, in welchem der Knecht seinen Herrn sucht, um ihm Widerstand zu leisten, dabei aber sich selbst erst zum Knecht macht, indem er seine Möglichkeiten ständig unterbietet (Widerstand statt Koproduktion!) – eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Sloterdijk endet mit einer Bibelkritik, indem er die Bibel dem überholten zweiwertigen Zeitalter zuweist. Nachdem die Wahl zwischen Leben und Tod, welche die Bibel insinuiere, „dekonstruiert" worden sei, sind solche „vereinfachte Entgegensetzungen von Segen und Fluch" zu überwinden. Ähnlich wie ein Symposion des Pharmaunternehmens Schering von 1990 ruft er nach einem „Neuen Bund in der Komplexität", der auf der Basis einer neuen Logik („Intelligenzbeschleunigung"?) und einer neuen Ontologie („Koproduktion") eine neue Ethik hervorbringt (vgl. 113).

Bevor ich auf Sloterdijks Berufung auf Karl Rahner eingehe, möchte ich die Bewertung des Herr-Knecht-Modells einer Kritik unterziehen. Mir scheint daran richtig, daß es eine überzogene, fast pubertäre Suche nach einem Widerstandsgebaren gibt, das dann auf ein „Entweder-Oder" ohne Einsicht in die Komplexität von Vorgängen und in die Reichhaltigkeit von Handlungsalternativen hinausläuft. Es scheint mir nicht richtig, damit in einer so pauschalen Form jede Machtkritik zu unterlaufen und gesellschaftliche Vorgänge gleichsam evolutionär-ontologisch zu deuten. Bei Sloterdijk läuft der Mensch gleichsam blind in seine Antizipationen hinein, wobei das Rettende mit der Gefahr zugleich gegeben ist (frei nach Hölderlin).

Dabei wird vernachlässigt, daß man sehr wohl voraussehen kann, welche Wissenschaften und Techniken die Gesellschaft aus welchen Gründen favorisieren und vorantreiben werden. Die Gesellschaft, die die reproduktive Freiheit ausdehnt, empfindet den technischen Fortschritt auf diesem Gebiet als unterstützenswerte Dienstleistung. Die Wissenschaft fände kein Interesse, gäbe es hier nicht eine gesellschaftliche Bewegung. Die Straße zwischen Wissenschaft und Gesellschaft ist keine Einbahnstraße. Die Gesellschaft hängt nicht nur am Tropf der Wissenschaft, dies gilt auch umgekehrt, denn die Gesellschaft finanziert, entweder über ihre marktfreien Kräfte oder über politische Entscheidungen, die Wissenschaft. Sloterdijk scheint zu unterstellen, daß Wissenschaft und Technik gleichsam von selber, als Ausdruck zeitlichen Menschseins passieren. Er überspringt die gesellschaftliche und damit auch die konkrete historische Zone menschlichen Daseins, als ob Wissenschaft und insbesondere deren technische und ökonomische Umsetzung nicht auch – wenn auch nicht nur – unter gesellschaftlichen Voraussetzungen und d.h. unter machtanalytischen Gesichtspunkten zu betrachten wären[4]. Daß dabei eine

bloße Zweiwertigkeit, eine generelle Anwendung binärer Codes der Komplexität nicht gerecht werden kann, ist als Bastion gegen die Naivität zu akzeptieren. Umgekehrt aber wäre es naiv, Entwicklungen nur daraufhin abzuklopfen, was der Mensch aus sich als Mensch alles machen kann, ihn also gleich als Koproduzenten seiner selbst (in der gleichen Gattung oder in einer neuen?) zu betrachten, ohne dabei seine ebenso grundsätzliche Fehlerfähigkeit einzubeziehen. Da hat Karl Rahner den „operablen Menschen", bei aller Bejahung dieser Metapher, doch ganz anders gesehen.

Karl Rahners Überlegungen: „der sich selber tuende Mensch"

Sloterdijks Berufung auf Karl Rahner ist, so lautet meine These, nachvollziehbar, aber doch eine Verkürzung und Vereinseitigung von dessen Überlegungen. Ich fühle mich durchaus auch aus historischen Gründen dazu berufen, sie zu differenzieren, weil ich in meinem ersten Aufsatz „Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie" (1969) auf Karl Rahners „operablen Menschen" und auf Heinrich Rombachs „Konkreativität" zurückgegriffen habe, ebenso in einem Arbeitskreisbericht über „Biologischen Determinismus und ethische Normativität" des Straßburger Kongresses und in einem Bericht über dessen Verlauf[5].

Karl Rahner geht an seinen Versuch, „Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen" auszusagen, sehr vorsichtig heran. Er nimmt Rücksicht auf die fachlichen Kompetenzen, auf ihre Widersprüche und auf die zu seiner Zeit bestehende Unklarheit der Voraussage über das, was man wissen könne und was als machbar erscheine. Andererseits will er trotz der Gefahr der Überforderung des Theologen „mitreden", weil die Theologie aufs Ganze, die Fachwissenschaft hingegen aufs Einzelne gehe. Er muß also etwas tun, was er „kaum" kann (46). Er spricht dabei vorsichtig „ganz von ferne", im Sinn einer „Annäherungsbewegung". Dabei greift er das Thema der Selbständerung des Menschen heraus: „Selbstmanipulation sagt: heute ändert der Mensch *sich*." Gemeint sei damit: „planend, aktiv handelnd ändert der Mensch sich selbst" (47). Oder später: Der Mensch ist „der sich selber Tuende" (56). Das habe es selbstverständlich „in schwachen Ansätzen" immer schon gegeben. Freilich lasse sich jetzt (1966!) Neues erahnen, aufgrund der „Utopie Gelehrter, die anfanghafte Erkenntnisse mit der ideologischen Rücksichtslosigkeit des Einzelwissenschaftlers zu ganzen Menschheitsbeglückungssystemen extrapolieren" (48).

Obwohl manches dabei „Zukunftstraum oder -gespenst" sei, so sei doch feststellbar: „Die Situation ist doch radikal anders als früher" (ebd.). Dabei macht Rahner auch prophetisch darauf aufmerksam, daß das „Tempo der Erfolge" ansteigen werde – er hat also eine frühe Einsicht in die kommende Akzeleration. Diese neue Selbstmanipulation „will den Menschen nicht als Utopie des Übermenschen

in einer profanierten Eschatologie beschwören, sondern ihn nüchtern entwerfen, planen, wissenschaftlich errechnen und ihn dann nach diesem Planentwurf technisch herstellen" (49). Rahner sieht hier mehrere „Werkhallen", unter anderem „die Werkhalle der Biologie, der Biochemie und Genetik". Man muß aber, um Rahner hier nicht engzuführen, vor Augen haben, daß er sechs bis sieben „Werkhallen" nennt und dabei die soziale und politische nicht außer acht läßt.

In seiner „theologischen Wortmeldung" klammert Rahner die Sachfragen und die eigentlich moraltheologische Problematik aus: die Sachfragen teils aus Kompetenzgründen, teils weil er in manchen Fragen wie in der Bevölkerungsexplosion mit selbstregulierenden Kräften rechnet; die moraltheologische Frage will er hingegen nur als ganze, d.h. nicht kasuistisch stellen. Denn es erscheint ihm als „unvermeidlich, für solche Probleme von ferne den hermeneutischen Rahmen ihrer Behandlung anzudeuten" (52).

Rahner beginnt seine „Wortmeldung" mit dem Hinweis auf die „christliche Nüchternheit vor der Zukunft des Menschen" (52f.). Man solle zwar darüber, daß der Mensch operabel sei, nicht erschrecken, denn das dürfe er sein, noch dürfe man sich in einen „feig bürgerlichen Konservatismus zurückziehen", aber zurückzuweisen sei doch all das, was „des Menschen unwürdig" sei und „einen gesellschaftlichen Sündenfall bedeuten" könne. Weder die „irdische Hölle" noch „ein irdisches Reich Gottes" seien zu erwarten. Man müsse freilich (Rahner richtet dabei den Blick auf das Jahr 2000!) „mit radikalen Abstürzen und Bedrohungen rechnen ..., gegen die ein Christ zu kämpfen hat mit äußerster Entschlossenheit". Aber die Grundtendenz, operabler Mensch sein zu wollen, müsse dabei erhalten bleiben, „weil er gar nicht anders kann, will er in vielen Milliarden Exemplaren gleichzeitig auf der Erde existieren" (53).

Die gottgegebene Freiheit des Mensch betrachtet Rahner als „endgültig" und in diesem Sinn auch als „irreversibel": „unüberbietbare, transzendente Selbstbestimmung". Er hält es für eine „christlich selbstverständliche Tatsache, daß Freiheit das Vermögen der Selbstverfügung in absolut irreversible Endgültigkeit hinein ist, daß das, was der Mensch ewig sein wird, das ist, wozu er sich selbst gemacht hat" (54). Der unfertige, aber zur Fertigung bestimmte Mensch stellt sich selber erst her, „und wenn sein Wesen fertig ist, ist es das durch ihn selbst in Freiheit geschaffene" (55).

Rahner formuliert diese Aussagen ziemlich steil und emphatisch, so daß einige theologische Sicherungen fast darin untergehen: das Beharren auf Gottes „freier Schöpfung und freier Gnade", auf der Spannung zwischem „absolutem Heil und Unheil", auf dem Ausgesetztsein in die „Situation", in welcher alle Aktion „auch immer unauflöslich Passion" (54) ist und „theologisch zweideutig" (55) bleibt. Man hat freilich den Eindruck, und ich komme darauf zurück, daß man im Schwung der Passage diese Dialektik leicht überliest.

Das „epochal Neue" dieser selbstmanipulativen Grundverfassung, die Rahner auch „transzendental" nennt (so 55, nicht unterschieden von „transzendent", 54!)

„gewinnt erst heute und irreversibel eine deutliche geschichtlich kategoriale Erscheinung" (55). An die Stelle der kontemplativen Gestaltung tritt die aktive Umsetzung des Potentials: „Die passiv biologische Evolution wird (wenigstens anfanghaft) weitergeführt durch eine aktive kulturelle Evolution, die aber seine biologische selbst fortführt ... (als eine) reflex geplante, systematische, gesteuerte" (56). Der Mensch erscheint als sich selber Tuender „als der wahre Partner des weltjenseitigen Gottes".

Kriterien und Grenzen der Selbstmanipulation des Menschen

Nach dieser zentralen theologisch-anthropologischen Bejahung wendet sich Rahner der Kriterienfrage zu. Er hat ja die Zweideutigkeit der transzendentalen Bestimmung nicht vergessen. Sie ist für ihn sogar tiefer als alle Zweideutigkeit konkreter „kategorialer" Selbstmanipulation. Aber wie ist der Gefahr der Selbstzerstörung zu wehren, falls man nicht meint, sie sei „praktisch von vorneherein ethisch-religiös irrelevant" (57)? Rahner kommt hier auf das Kriterium der „Natur", des „Wesens" des Menschen zu sprechen, und er warnt davor, diese als „kategorial fixe Größe vorauszusetzen" (58). Er schlägt eine „Anamnese der Wesensidee" vor, die zugleich „freier Entwurf der Zukunft" ist, will aber dieses dialektische Zusammenspiel nicht mehr theologisch behandeln. Stattdessen stellt er die Anschauung des Moralisten und des Skeptikers einander gegenüber: Der eine sagt, daß man nicht alles tun darf und soll, was man kann, der andere, daß „nicht zu erwarten sei, daß der Mensch unterlassen wird, was er tun kann" (59). Beide haben nach Rahner recht, er fügt nur zwei Aussagen dazu: einmal den Übergang des Guten als des Seienden gegenüber dem Bösen als dem Nichtseienden, den er so deutet, daß es „in einem letzten Verstand" „eben doch nichts (gibt), was der Mensch wirklich (die Bedeutung dieses Wortes ist zu beachten![6], D. M.) kann und doch nicht darf", so daß umgekehrt gilt: „Was er wirklich (!) kann, soll er auch ruhig tun" (59). (Das läuft der Struktur nach auf den Spruch von Augustinus hinaus: „ama et fac quod vis!") Damit lautet Rahners Schlußfolgerung an die Adresse des Moralisten:

> „Die Aufgabe des wirklich lebendigen Moralisten wäre also, dem Menschen von heute zu zeigen, daß, wo er wirklich nicht darf, es auch im letzten – selbst heute – ‚nicht geht' (auch kategorial innerweltlich nicht!), wenn er gegen sein Sollen anstrebt und solches zu können vermeint" (59).

Es mag sein, daß dieser Vorschlag zum Beispiel gegenüber der Option, einen besseren Menschen zu züchten, in Anschlag gebracht werden kann, denn, so meint der amerikanische Bioethiker Leroy Walters: Wer würde diesen besseren Menschen gegen die übliche Aggression schützen? Daraus entstünde das Paradox, daß man aggressive Menschen züchten müßte, um die nichtaggressiven Menschen zu schützen.

Neben dieser Ermahnung, daß Wirklichkeit eigentlich nicht widersinnig verstan-

den werden darf, steht die andere Ermahnung Rahners, „den Ernst unumkehrbarer geschichtlicher Entscheidungen" (61) wahrzunehmen, denn die Menschheit „kann wenigstens grundsätzlich bei einer ganzmenschlichen, kollektiven Selbstmanipulation einen Weg beschreiten, auf dem sie nicht mehr einfach umkehren kann" (ebd.). „Irreparable Folgen" (62) sind möglich. Darin aber besteht gerade das Problem: Die Geschichte läuft nicht rückwärts und ist nur nach vorne offen. Deshalb gilt: „Die Selbstmanipulation der Menschheit darf nicht gedacht werden nach dem Modell eines Experimentes in einem begrenzten Labor, in dem man meist die isolierten Prozesse vor- und rückwärtslaufen lassen kann" (62). Wenn daher das Christentum auch die Religion ist, „die den Menschen in die Tat der Welt schickt" (65), bleiben die Einsichten in Sünde, Tod und Endlichkeit als „apriorisch-christliche Grenzziehung" (68) erhalten.

Dennoch: Rahner spricht hier als Ermutiger, ja Antreiber; die Weltchristen sollten mit „schöpferischer Phantasie ... zu einer schöpferischen Zukunftsideologie" beitragen, statt „sich im allgemeinen mit der Rolle der konservativen Warner und Retardierer (zu) begnügen" (68). Er geht sogar noch einen Schritt weiter: „Es wäre in einer überindividuellen Moral nüchtern und mutig zu bedenken, welche Opfer der Menschheit von heute für die Menschheit von morgen zugemutet werden dürfen, ohne daß man zu *schnell* von unsittlicher Grausamkeit, Vernutzung und Verletzung der Würde des Menschen von heute zugunsten dessen von morgen sprechen darf" (68), zumal das Wirken Gottes in der Geschichte weiter reicht als Christentum und Kirche. Rahner spricht von „anonymen Exekutoren" der Geschichtssteuerung Gottes.

Rezeption und Kritik

Wären wir damit doch bei Sloterdijk angelangt? Derselbe würde vielleicht sagen: soweit es einem Christen, der noch in der Zweiwertigkeit steckt (vgl. oben) möglich ist. Rahners Vorbehalte, die Sloterdijk nicht in Rechnung stellt, habe ich geltend gemacht. Dennoch: Wie kommt ein Theologe dazu, seine eigene Dialektik oft in die Nebensätze zu verweisen, und mit diesem Schwung das Rad der Selbstmanipulation mit der Zuspitzung „operabler Mensch" zu drehen?

Als jemand, der diese Zeit selber mit wachem Verstand und intensivem thematischem Interesse erlebt hat, mache ich drei Punkte geltend, ohne sie hier genau ausführen zu können: erstens der starke Einfluß des theologisch-evolutionären Weltbildes eines Teilhard de Chardin, den wir damals alle spürten; zweitens, damit zusammenhängend, die Würdigung der weltlichen Welt durch das Zweite Vatikanum (Gaudium et Spes); drittens das Ringen der Kirche um eine Stellungnahme zur Geburtenregelung, die dann mit Humanae Vitae (1968) eher in einem Sinn erfolgte, vor dem Karl Rahner in dieser Schrift von 1966 indirekt, aber deutlich, gewarnt hatte.

Eine entscheidende Passage sei noch genannt, die gleichsam das Herzstück der moraltheologischen Hermeneutik Karl Rahners in diesem Beitrag von 1966 darstellt:

„Auch wer einen ‚Kollektivismus' im pejorativen Sinn des Wortes ablehnt, kann und darf nicht übersehen, daß die Menschheit heute notwendig, soll wirklich in Tat und Wahrheit jeder jedes Existenz bejahen, höhere Stufen und Gestalten der Sozialität verwirklichen muß und tatsächlich zu verwirklichen beginnt, daß sie in eine postindividualistische Phase ihrer Geschichte einzuziehen beginnt, die die echte, je einmalige Persönlichkeit und Würde des einzelnen in neue Gefahren bringt, wandelt, aber nicht auslöschen muß, sondern sogar ein weiteres Feld echter Freiheit gewähren kann" (64).

Da Rahner hier nicht Roß und Reiter nennt, klingen solche prophetischen oder emphatischen Worte zugleich etwas kryptisch. Aber es sind doch theologisch-ethisch verschiedene Punkte darin festgehalten: erstens die unbedingte Annahme jeder menschlichen Existenz, was Rahner letztlich aus der Vermittlung der Gottesliebe begründet; zweitens die Vorstellung von einer Überschreitung der „Dimension privater zwischenmenschlicher Beziehung" in den Bereich institutioneller Sozialität; drittens die Aufgabe, diese Sozialität „höher" zu verwirklichen. Da Rahner letzteres nur formal, aber nicht inhaltlich zur Sprache bringt, sollten wir nicht raten, in welche Richtung das angelegt ist. Mir scheint, es ist vor allem als Ermunterung zum Engagement gedacht: nicht beiseite stehen, wenn eine neue Welt entsteht. Und wer will daran zweifeln, daß wir dies schon nach Rahners visionärem Beitrag in den letzten Jahrzehnten erlebt haben und weiter erleben werden?

Wie aber dachten die Moraltheologen über Rahners Impuls, der (unter anderem) ihrem Kongreß von 1973 den Titel gab? Mein eigener Beitrag von 1969, beschränkt auf die Humangenetik, folgt Karl Rahner, formuliert aber vorsichtiger, indem er zwar seinen kulturellen Evolutionsbegriff übernimmt, ihm aber (anstelle von Rahners angedeutetem, aber nicht ausgeführten „neuen" Naturbegriff) den Begriff der „Integrität" des Menschen als Kriterium an die Seite stellt. Vielleicht war es gerade die Auseinandersetzung mit den kategorialen Einzelheiten, die ich damals genau studiert hatte und an dem vorausgehenden Beitrag des Humangenetikers verifizieren konnte, die mich vorsichtiger werden ließen als den allseits bewunderten theologischen Lehrmeister, so vorsichtig wie meinen philosophischen Lehrer Heinrich Rombach, der die Würde und Einzigartigkeit des Individuellen nicht vernachlässigt, wenn er 1973 formulierte: es müsse eine „Polychronie" der historischen Einzelexistenzen bleiben und ebenso eine „Polymorphie" der kulturellen Formen. Man täusche sich, wenn man meine, die freie Selbstmanipulation des Menschen könne nach dem Modell der technischen Herstellung („Fabrication") geschehen, denn ein solches Modell werde nur Pfade beschreiten, die bereits denaturiert seien. Das spezifische Wesen des Menschen, seine „Natur", könne nicht künstlich gemacht werden, vielmehr müsse es jeder einzelne selbst für sich schaffen (vgl. 50f.).

Franz Böckle und Wilhelm Korff haben in ihrem Beitrag zum Kongreß 1973 darauf hingewiesen, daß das Hauptproblem der Selbstmanipulation in der Ziel-Mit-

tel-Relation bestehe (184), daß, was ja durchaus Karl Rahner entspricht, die Grenze im „Respekt vor der Person" zu sehen sei[7] und daß man auch die sozialen und ökonomischen Bedingungen zu berücksichtigen habe. Wo aber ist da Rahners Schwung geblieben? In dem erwähnten Arbeitsbericht, in dessen Mittelpunkt die Idee der „Konkreativität" stand (215), wird diese so verstanden, daß sie die Balance zwischen der Machbarkeit einerseits und der Offenheit des geschöpflichen Wesens für seine Endlichkeit andererseits hält. Von einer „schöpferischen Normativität" ist die Rede, damit auch von einer Selbsterfindung des Menschen im ethischen Bereich, in welcher der Schwung Karl Rahners zum Zug kommt.

Eine Kritik an Karl Rahner kann teils von seinen eigenen Voraussetzungen her geführt werden. Ist sein theoretischer Ansatz nicht zu sehr einer rhetorischen Strategie zum Opfer gefallen, die sich gegen die vorkonziliaren Verweigerer des Konzilsaufbruchs richtete? Noch einmal sei an das Thema Bevölkerungsexplosion und Geburtenregelung erinnert, das eine merkwürdig prominente Stellung einnimmt. Man darf aber auch einige von Rahners Voraussetzungen in Zweifel ziehen. Das ist vor allem der grundsätzliche ontologische Optimismus, der seiner Transzendentalienlehre (das Wirkliche ist das Gute) zugrundeliegt. Er ist zwar durch seine Lehre von der existentialen Entscheidung so gewendet, daß er den Ernst nicht von der Entscheidungsfreiheit zum Guten oder zum Bösen nimmt. Aber er neigt doch dazu, konkrete historische Räume allzu schnell in weitläufige, transzendental verstandene Geschichte hinaufzuheben, wo „anonyme Exekutoren" das Gute auch dann schaffen, wenn sie das Böse wollen. Dabei wird der Mensch leicht zum Repräsentanten der Menschheit, die dann als die eigentlich Handelnde an sich selbst erscheint: Die individuelle und die kulturelle Differenz verschwindet zugunsten der Differenz zwischen transzendentalem und kategorialem Menschsein als Menschheit. Hans Jonas führt später (Das Prinzip Verantwortung, 1975) den Begriff Menschheit ganz anders ein: als Verpflichtungsgrund, aber vom Individuum her gesehen und nicht als ein überindividuell handelndes Wesen. Jonas wendet sich ja auch mit seinem Prinzip Verantwortung gegen das „Prinzip Hoffnung", das von immer höheren Stufen der Selbstverwirklichung der Menschheit träumt.

Träumt Karl Rahner? Man darf nicht übersehen, daß er selber den euphorischen Duktus, in welchem er zur rhetorischen Höchstform aufläuft, immer wieder bremst, am stärksten in seiner Theologie des Todes:

> „Die Selbstmanipulation und alle ihre realen und utopischen Ziele bleiben unter dem Gesetz des Todes und so auch des Unverfügbaren und Unmanipulierbaren. Ja, es steigt diese Erfahrung des Todes (in diesem umfassenden Sinn) aus der Erfahrung der Selbstmanipulation selbst auf" (66).

Diese mit der Höhe der Verwirklichung der Freiheit steigende Erfahrung der Endlichkeit schafft bei Karl Rahner eine Balance der Gelassenheit. Das ist ein Punkt, an dem ich von ihm viel gelernt habe[8]. In einem anderen Punkt bin ich freilich damals hinter seiner Einsicht zurückgeblieben. Er geht ja davon aus, daß die

Selbstmanipulation des Menschen unvermeidlich in irreversible Prozesse führe. Ich hatte in meinen „ethischen Maßstäben" von 1969 (367f.) unter anderem „die Priorität der Reversibilität vor der Irreversibilität" genannt. Wenn dies auch durchaus praktisch ein Rolle spielt, so ist doch dabei Rahners wuchtige Dimension der Unmöglichkeit der Rücknahme von einmal realisierten Wirkungen vernachlässigt. Nimmt man aber diese Wucht ernst, dann versteht man vielleicht, um welchen Einsatz es oft geht und wie dieser den „polemos" in der Sprache mit hervorruft.

Karl Rahners Beitrag wird weiterhin zu denken geben. Er bleibt auch mit meinen Einschränkungen ein Mahner, nicht neuen Wein in alte Schläuche zu füllen und nicht bei jedem Aufbruch die Schützengräben zu suchen[9]. Aber er bleibt auch der Mahner, Sünde, Endlichkeit und Tod nicht zu vernachlässigen, wenn es um das freie Handeln des Menschen und um seine Zukunft geht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Der (im-)perfekte Mensch – vom Recht auf Unvollkommenheit, hg. v. Deutschen Hygiene-Museum (Ostfildern-Ruit 2000) 97–116. Der Beitrag Sloterdijks wird im folgenden mit Seitenzahlen im Text zitiert. Karls Rahners Aufsatz Experiment Mensch erschien in: Die Frage nach dem Menschen, Aufriß einer philosophischen Anthropologie (FS M. Müller, Freiburg 1966) 45–69 und wird ebenfalls im Text mit Seitenzahlen zitiert.

[2] Vgl. H. Rombach, La question humaine fondamentale: libre disposition de soi ou liberté de l'homme, in: L'homme manipulé. Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites, Recherches Européennes, Strasbourg, 24–29 septembre 1973, hg. v. Ch. Robert (Strasbourg 1974) 43–52.

[3] Freiburg 1987.

[4] Daß ich dies in meinen Büchern zur Ethik der Biotechnik tue, wird daher zu Unrecht kritisiert. Es wird nur schwer zu bestreiten sein, daß zwischen dem Innovationsdrang von Wissenschaft, Technik und Ökonomie und dem Versuch, diesem Drang eine ethisch verantwortbare Richtung zu weisen, ein Machtgefälle besteht. Dessen ungeachtet gibt es verschiedene, respektabel begründete Meinungen darüber, welche Richtung das sein soll. Aber an der Zusammensetzung der Expertengruppe, welche die EU mit „Empfehlungen zu den ethischen, rechtlichen und sozialen Fragen von Gentests" (vorgelegt 2004) beauftragt hat, kann man leicht erkennen, wohin die Reise geht.

[5] Vgl. D. Mieth, Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 363–371. Diesem Beitrag ging ein Bericht des damaligen Vorsitzenden der amerikanischen Gesellschaft für Humangenetik, Kurt Hirschhorn, unter dem Titel: Genetik – Neukonstruktion des Menschen, 356–362, voraus, der mir damals zur Stellungnahme vorlag. Der Arbeitskreisbericht befindet sich in A. 2 des zitierten Bandes des Kongresses, 212–226. Vgl. auch meinen Bericht Manipulation u. Sittlichkeit, in: HerKorr 27 (1973) 634–638. (Ich gehörte der Vorbereitungsgruppe dieses Kongresses an.)

[6] Das Wort „Wirklichkeit" stammt, wie Rahner wohl wußte, aus der Verdeutschung der Theologie in Mystik und Scholastik. Wenn Gott „lauteres Wirken" ist, so ist dies eine Übersetzung von „actus purus". Hier muß man also nicht Realität, sondern aktives Geschehen vor Augen haben. Ähnlich ist es gemeint, wenn etwa Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (zuerst 1971) von der „Rationalität der Wirklichkeit" als Quelle der Moral spricht. Das Wirkliche meine eine teleologische Gerichtetheit, die erst auf einen Sinnhorizont hin interpretiert werden muß.

[7] Der Kongreßbeitrag (1973) des Gynäkologen J. Férin (25–34) über „Befruchtung im Reagenzglas und Transfer befruchteter Eizellen" zeigte ziemlich deutlich, wohin die Reise der Reproduktionsmedizin gehen würde und welche moralischen Probleme sich dabei bereits in der Forschung stellten. Es war aber für den Teilnehmer die deutliche Unsicherheit der Moraltheologen zu spüren, wann man denn von dem Zusammenfall von Personwürde und Embryo auszugehen habe. Die philosophische und theologische Debatte darüber hat erst viel später eine angemessene Intensität erreicht. Daß man aber die Offenheit dieser Frage nicht als Skandalon verstand, hing einerseits damit zusammen, daß erst 1978 die In-Vitro-Fertilisation gelang, andererseits aber auch, daß man noch in Karl Rahners von den Einzelheiten abgehobenen Dimensionen dachte.

[8] Vgl. etwa D. Mieth, Der Mensch u. der Mythos des Fortschritts oder: Möglichkeiten u. Grenzen endlicher Freiheit, in: Die Welt als Schöpfung u. als Natur (Neukirchen-Vluyn 2002) 51–78, sowie ders., Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik (Freiburg 2002) 436–453 (Die vergessene Endlichkeit des Menschen).

[9] Dies wirft mir, wie ich meine, zu Unrecht, Johannes Seidel SJ in seiner Besprechung meines kleinen Buchs „Die Diktatur der Gene" (2001) vor. Ich habe dort keine „dunklen Mächte am Werk" gesehen, sondern Kritik an realer Machtausübung, die ich jeweils genau belegt habe, geübt. Gewiß habe ich, der warnenden Intention des Buchs entsprechend, dies rhetorisch extrapoliert. Seidel versucht nicht zu zeigen, warum ihn meine Argumente, zum Beispiel gegen die Keimbahntherapie, „nicht überzeugen". Der Einwand dagegen, daß Klone keine totale genetische Identität besitzen, (er nennt das in überheblicher Weise „peinlich") ist leicht widerlegbar. Sie unterscheiden sich zumindest in der mitochondrialen DNA, aber man könnte dazu noch mehr sagen. Bleibt für das ganze Buch die Entdeckung eines Verschreibers. In seinem Beitrag „Gentechnik aus biblischer Sicht" (MThZ 55, 2004, 222–223) setzt er die Denunziation fort. Unter Denunziation verstehe ich Zitatmontagen, in denen der Autor seine Sache nicht wiedererkennt, ohne den Versuch, seinen Gedankengang als solchen zu verfolgen und ihm dann erst die Rhetorik zuzuordnen. Als Gegenbeispiel sei Bruno Schüller SJ genannt, der in seiner Kritik meiner narrativen Auslegung des Barmherzigen Samariters meine Position so dargestellt hatte, daß ich dieser Darstellung ohne Weiteres zustimmen konnte: vgl. B. Schüller, Der menschliche Mensch, Aufsätze zur Metaethik u. zur Sprache der Moral (Düsseldorf 1982) 120–138.

Friedhelm Mennekes SJ

Fünf Engel für das Jahrtausend

Bill Violas Videokunst im Gasometer Oberhausen

Bill Viola, geboren 1951 in New York, lebt und arbeitet heute in Palm Beach, Kalifornien. Er ist ein ebenso international bekannter wie in seiner Arbeit sensibler Meister des bewegten Bildes in der Videokunst. Wie kaum ein zweiter beherrscht er die neueste Hochtechnologie des Filmens und setzt sie zur Erneuerung existierender oder auch gänzlich neuer Bilder ein. In der gigantischen Inszenierung des Oberhausener Gasometers weiß er die sakralen Dimensionen nicht nur der alten Industriebauten, sondern auch der inneren Erfahrung des Betrachters beeindruckend zu entbergen.

Die Suche nach dem Wesen des menschlichen Bewußtseins hält ihn dauernd unterwegs. Dabei läßt er sich von psychologischen wie spirituellen Perspektiven leiten. Ein längerer Aufenthalt in Asien machte ihn mit der orientalischen Weisheit und Philosophie bekannt, in die er tief eindrang. Seine Rückkehr ließ ihn nach den eigenen Quellen des Denkens und Glaubens fragen. Bilder sind für ihn Wesen mit eigenem Leben und Dasein, die den Menschen seit jeher begleiten. Die Quellen und die unausgeschöpften Freiheiten dieser Beziehung ziehen ihn an. Im Medium des Videos entdeckt er ein Auge, das auf diese unbewußten, unsichtbaren Tiefen eingeht und dabei ein Geheimnis berührt.

Das ist das Klassische und Überzeitliche in der Kunst Bill Violas: daß er sich mit dem Menschen, seiner Lebenswelt und seiner Angst um das eigene Leben beschäftigt. Darin liegt der existentielle Grundzug seiner Kunst. Er taucht gewissermaßen mit der Videokamera unter die Oberfläche jeglichen Scheins hinab und versucht, in die Gründe des menschlichen Bewußtseins, ja in die Entscheidungs- und Verantwortungszonen seiner Moral vorzustoßen. Es sind Wahnvorstellungen, Albträume, Verdrängungen oder Sehnsüchte, eben jene versunkenen Realitäten, die Künstler nicht erst in unserem Jahrhundert immer wieder aufzudecken und zu erinnern suchen.

Wasser als Urbild des Lebens

Neben dem Feuer gilt Bill Viola das Wasser als wichtigstes Grundbild. Aus seiner Komplexität sucht er viel Verschollenes hervorzuholen. Seine Metaphorik dient den Grundgegebenheiten des Lebens. Immer wieder greifen die verschiedensten und

raffiniertesten Videoaufnahmen dieses uralte Bild auf. Dabei geht er auf einen Mythos des Menschen zurück, der sich bis heute als tiefe Erfahrung in seinem Unterbewußtsein festgesetzt hat. Danach ist alles Leben aus den Urwassern emporgestiegen. An dieses Grundwissen erinnern bis heute Naturgegebenheiten wie das Schwimmen der Föten im Wasser mütterlicher Höhlen oder die Urfreude beim sportlichen Sprung ins Wasser. Nicht zuletzt erinnert daran das Wasser der christlichen Taufe. Hier taucht der Täufling ein, um dann daraus wie in einer Neugeburt wieder aufzutauchen. Das Wasser visualisiert das Halt- und Bodenlose des Lebens, das Bewegte und Treibende. Es tränkt den Menschen, reinigt ihn, sichert ihm Nahrung oder erfrischt und erquickt ihn. Nicht zuletzt darum steht es als Grundelement in vielen Kulturen für die vergessene und unbekannte Herkunft des Menschen und bezeichnet die *Form* seines Lebens schlechthin.

Eine Variante dieses Bildes, das der Künstler wiederholt in Szene setzt, zeigt einen luftig und leicht bekleideten Mann, der ins Wasser springt – am deutlichsten vielleicht in „The Nantes Triptych" (1992)[1]. Hier steht das Motiv demonstrativ im Zentrum eines Dreitafelbildes. Ein Mann gleitet kopfüber ins Wasser und taucht tief in dieses Element hinab. Unterwasseraufnahmen zeigen ihn dann, wie er langsam wieder aufsteigt, umgeben wie getragen von einer Art Wolke aus Luftblasen und Lichtreflexen. Der Körper ist ruhig, seine Glieder machen keine Bewegung. Nur die Textilien an seinem Körper flattern leicht und seine Haare wehen. Er scheint – engelgleich – zu schweben. Der Körper treibt geradezu schwerelos dahin: langsam wie leblos, nach rückwärts, diagonal; dann wieder senkrecht und schließlich sinkend – oder ertrinkend? Wie auch immer: Irgendetwas anderes als die Schwerkraft scheint ihn zu ziehen oder zu lenken.

Ein vielseitiges Bildmaterial hat Bill Viola im Lauf der Jahre entfaltet. Dabei hat er bei genialer Einfühlung ins Medium alle technischen Möglichkeiten genutzt, die ihm zuhanden waren, um das Motiv in immer wieder neuen Aspekten komplex und beeindruckend zu gestalten: die Licht- und Kameraführung, die unterschiedlichen Perspektiven unter oder über Wasser, die verschiedenen Schärfegrade (die von gestochen scharf bis grobkörnig aufgelöst reichen) und die gestufte Zeitdehnung. Seine Bilder sind so qualifiziert, daß er sie in beliebig lange Verzögerungen entfremden kann. Die Aufnahmen werden umgekehrt, laufen zurück und scheinen in alle Richtungen formal gestaltbar zu sein.

Stets arbeitet dieser Videokünstler bei der Erstellung seiner Aufnahmen mit Filmmaterial von besonders hoher Lichtempfindlichkeit. Anfangs werden diese Bänder in Schwarz-Weiß aufgenommen und zusammenmontiert, später geift er – wie in „Messenger" (1992)[2] – auf Farbaufnahmen zurück. Mal ist die Gestalt mit Hemd und Hose bekleidet, mal von Tüchern umhüllt, mal nackt; da treibt sie regungslos nach oben, dort sinkt sie langsam in eine abgründige Tiefe; mal schnellt sie hoch, mal schwimmt sie in weit ausholenden Bewegungen, um dann vielleicht doch wieder abzusacken und wie tot zu erscheinen.

Eine erste fünffache Version dieses Motivs zeigen seine „Stations" (1994)[3]. Hier sind es fünf Leinwände in einem dunklen Raum, auf denen Unterwasseraufnahmen einen kopfüber sackenden menschlichen Körper zeigen. Unter den Projektionsflächen liegen jeweils gleich große schwarze polierte Granitplatten flach auf dem Boden. Die Lichtführung in den Aufnahmen baut einen starken Kontrast zwischen Körper und Bildträger auf, der durch die schwarze Steinfarbe nochmals unterstrichen wird. Den jeweiligen Augenblick des Eintauchens beim Sprung ins Wasser unterstreicht ein lautes Getöse auf spannende Weise. Ansonsten sind die Aufnahmen von stilleren Unterwassergeräuschen begleitet. Dabei nimmt der Betrachter, wenn er in den dunklen Raum der Stations tritt, zunächst die Atmosphäre einer geheimnisvollen, friedlichen Schönheit wahr. Doch bald – wenn ein Mensch ins Wasser springt – macht sich eine tiefgreifende Beunruhigung breit. Sofort lädt sich die Atmosphäre im Raum mit dem Eindruck von gedämpfter Gewalt und Unordnung auf. Und der schwerelose Körper treibt wie haltlos und isoliert in einem Zustand der Zeitlosigkeit zwischen Traum und Tod hin und her, bis er entschwebt.

Das Hereinbrechen der Engel

Eine Fortsetzung und geradezu beschwörende Wirkungssteigerung sind die „Fünf Engel für das Jahrtausend" (vgl. Abb.). Diese neue Rauminstallation ist eine Fünf-Kanal-Video- und Klanginstallation und entstand im Jahr 2001. Die einzelnen Farb-Videofolgen zeigen in einem großen dunklen Raum fünf verschiedene Projektionen. Jedem Video ist eine eigene, mit der Bildentwicklung kongruente Tonspur unterlegt. Auch hier verlaufen die Bildsequenzen zunächst lange ruhig. Abwechslungsreich zeigen sie eine in buntem Licht bewegte Wasseroberfläche: das feuchte Element friedlich, idyllisch, selbstverspielt. Doch dann schlägt die Ruhe plötzlich in eine intensive Dramatik um: Zu unterschiedlichen Augenblicken bricht lautstark eine Gestalt in die Szene ein und beendet jegliche Ruhe. *Engel* um *Engel* kommt mit Schrecken – und wird bald von der faszinierenden Ruhe wieder eingeholt.

Schwere- und bewegungslos treten diese sphärischen Gestalten in die Welt des Wassers, die dem Menschen zugleich wie die Tiefe eines Mysteriums vorkommt. Eine leuchtende Leere unbekannter Dimensionen erwartet sie hier, wo die Gesetze der Physik aufgehoben scheinen. Die Grenzen zwischen dem endlosen Kosmos und der in menschlicher Gestalt begrenzten Figur vermischen sich hier. Die durch das Eintauchen des Springers entstehenden Luftblasen im Wasser leuchten im Scheinwerferlicht hell. Sternformationen am nächtlichen Himmel gleichen sie und heben scheinbar die Trennung zwischen Luft, Wasser, Erde und lichtem Feuer auf, doch ebenso auch die Gegensätze von Zeit und Ewigkeit, Sein und Nichtsein.

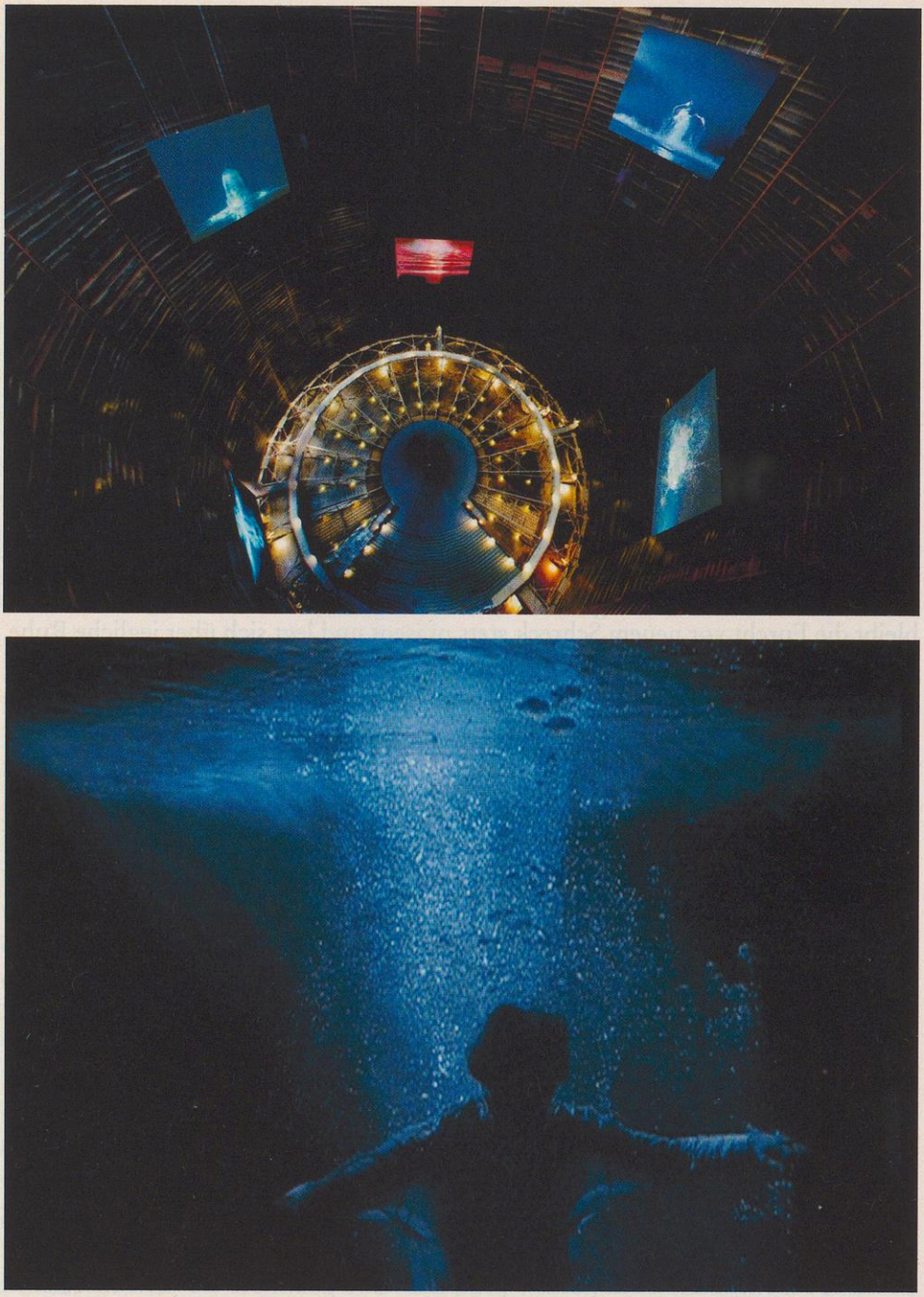
Diese Klang- und Bildfolgen sind aufgrund ihrer unterschiedlichen Länge und in eigener Dramatik in einer sich stets verändernden Kombination zu sehen. In per-

manenter Wiederholung und in unterschiedlichen Farbräumen laufen sie endlos ab, in Grün, in Rot und in verschiedenen Blautönen. Und fünfmal bricht er ein, der Springer, hier „Engel" genannt: als „Aufbrechender Engel", als „Geburts- und Feuerengel", als „Aufsteigender Engel" und als „Schöpfungsengel", wie die einzelnen Videos heißen.

In dieser mehrschichtigen Installation erfüllt ein einheitliches Bild den Raum vor den Augen des Betrachters. Es entrollt sich in zyklischer Wiederkehr immer desselben. In der Ruhe des Wassers mit seinen Blasen, Wellen, Strudeln braut sich überraschend etwas Unheimliches zusammen. Bevor Näheres geahnt wird, taucht plötzlich in unterschiedlich langen Abständen eine Figur aus der Tiefe oder in der Höhe auf. Sie wird explosionsartig aus dem Wasser ausgestoßen oder implodiert von oben in die Sphären unter der Wasseroberfläche hinein. Doch bald bemächtigt sich erneut die Ruhe der wirbelnden Dramatik und holt das Ganze wieder in sich ein. Einzig den Schöpfungsengel begleitet die Kamera von oben und dokumentiert, wie er ins Wasser hinabspringt, während die anderen vier von unten, unter Wasser gesehen werden.

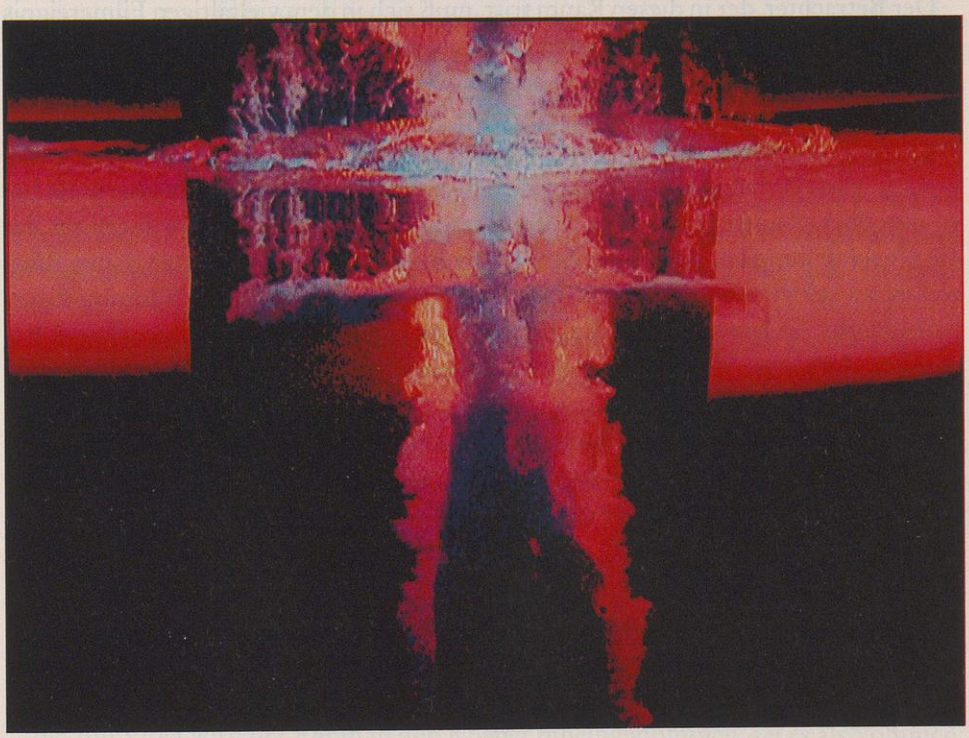
Die eingekehrte Stille ist nicht von Dauer. Kaum ist sie auf der einen Leinwand eingekehrt, da bricht ein neuer Engel an anderer Stelle wieder in die Stille ein. So bleibt die Furcht vor neuem Schreck stets präsent und legt sich über jegliche Ruhe. Die Erinnerung hält die Konzentration auf die nächste Intervention wach. Die Erwartung des nächsten erschreckenden Eindringens bleibt erhalten. Somit bleibt das stets drohende Erscheinen dieser *Engel* der dominierende Eindruck beim Betrachter. Die Engelsfiguren epiphanieren, wie die Griechen sagen würden, sie brechen unverhofft durch die Wassertore auf der Leinwand in den Raum ein und setzen sich ereignishaft direkt vor die Augen des Betrachters. Der optische und akustische Eindruck ist so stark, daß er den Zuschauer überwältigt. Angstvoll setzt er ihn zwischen Sein und Nichtsein, Tod und Leben.

Die gebundene Energie bricht aus ihrer ruhenden Lage heraus und transformiert sich in Licht und Bewegung, begleitet von kleinen Blasen und winzigen Partikeln. Ein großer Luftzug stößt sich aus, ein aufflackerndes Licht, ein Aufsteigen fliegender Partikel, das wie eine galaktische Formierung eines inneren und äußeren Raums zu lesen ist, ein Inselmeer von Lebewesen. In einem Augenblick stößt eine gebärende dunkle Leere ganze Welten leuchtender Sternformationen aus sich heraus. Jetzt wird das Fallen zu Schweben und Fliegen, zu Aufsteigen und Auftauchen: Arme werden zu Flügeln, Luftspuren zu auratisierenden Licht- und Verklärungsfängern, Wasserwellen zu biomorphen Blüten. Das Wasser wird zum Symbol für den Übergang von einem Zustand in den anderen, die Wasseroberfläche zum Sinnbild für eine Barriere zu einer anderen Welt. Zugleich wird eine Angleichung zwischen der Ordnung der kleinsten Dinge wie etwa dem menschlichen Körper und den Prinzipien des ganzen Kosmos hergestellt.



Bill Viola, Fünf Engel für das Jahrtausend, 2001: Video Farbprojektion mit fünf Kanälen auf Wände in einem großen, dunklen Raum; Stereo Ton für jede einzelne Projektion. Photos: Kira Perov © Kira Perov und Bill Viola.





Mystische Verschmelzung von Kunst und Raum

Bill Violas Engel erscheinen in der Oberhausener Installation in einem eindrucksvollen Ambiente. Die suggestive Wirkkraft seines Werkes wird hier nochmals von diesem einzigartigen Ort der Präsentation gesteigert, dem großen Gasometer. Ursprünglich war er ein sensibler Behälter für Industriegas. Das Gas ist eine Grenzform der Materie und dadurch gekennzeichnet, daß hier die Gravitation zwischen den Molekülen nahezu vollständig zurücktritt und sich die Massepunkte der Moleküle wie elastische Kügelchen frei im Raum bewegen können. In dem zylindrischen Rundkörper scheinen sich die großen Projektionsflächen in einer Dimension von ca. 15 mal 13 Meter an den Seitenwänden spiralförmig nach oben zu schrauben. Zunächst zeigen sich dort in ruhigen Bewegungen und faszinierenden Farben elememtentare Wasserformationen – bis die Flächen sich dramatisch in die Einfallzonen jener Figuren verändern, die in der Arbeit Engel genannt werden. Der erschreckenden Wirkung des abgegrenzten Raums, den halbdunklen Lichtverhältnissen und der technisch perfekten Tontechnik kann sich in ihrer sinnlichen und psychologischen Wirkung niemand entziehen. Unwillkürlich wird er den Blick nach oben wenden, wohin ihn die spiralförmige Anordnung der Leinwände zieht – wo er dann bei Tag einen Anschein des Natürlichen gewahrt: das Licht von außen, das im dramatischen Ensemble auch leicht in eine kosmische Vision wechseln kann.

Der Betrachter, der in diesen Raum tritt, muß sich in dem vielfältigen Filmereignis auf fünf Leinwänden zunächst zurechtfinden. Er hat seinen Standpunkt irgendwo am Boden des Gasometers oder in schwindelnder Höhe unter seiner Abdeckung und scheint im Filmereignis nicht nur in die Welt des Wassers einzutreten, sondern zugleich in die Grenzzone physikalischer Transformation zum Gas. Alles fließt, brodelt, gärt. Unheimliche Ruhe vor dem Sturm breitet sich aus. Irgendwie möchte er alles überschauen, doch seine Aufmerksamkeit ist begrenzt. Stets überlistet ihn die Überraschung in dieser fiktiven Welt. Er beginnt, zwischen den einzelnen Bildwelten zu schwimmen, so überwältigt ist er von der körperlichen Wirkung dieses Kunstwerks. So bewegt er sich buchstäblich im Binnenraum dieser Installation hin und her. Auf diese Weise kann er das Geschehen verinnerlichen und zugleich mitverkörpern.

Bill Viola sucht diese sinnliche Irritation. Da so viel von seiner Arbeit mit dem *Sehen* im weitesten Sinn zu tun hat, kam er darauf, daß in unserer heutigen Umwelt direkte und unverfälschte Aufnahmen die größte Wirkung entfalteten:

„Ich hoffe, daß solche Bilder bei den zukünftigen Generationen ihre Schockwirkung verlieren, weil dadurch ihr eigentlicher Sinn überschattet wird – selbst wenn die Schockreaktion derzeit ein Indiz dafür ist, wie weit sich die Industriegesellschaft bereits von den Ursprüngen des Lebens entfernt hat. Diese ‚Kraft-Bilder' wirken wie Weckrufe, denn bevor die Seele geweckt werden kann, muß erst der Körper wachgerüttelt werden."[4]

Wer sich den Bildern verweigert, behält zwar seinen Ort auf der Zuschauerbühne, bleibt aber von den Abläufen unberührt und isoliert. Bald werden Distanz und Nüchternheit ihn wieder in seine gewohnte Welt zurücktragen. Doch wer *mitspielt*, hört auf, nur Beobachter zu sein. Er verliert sein eigenes Zeit- und Ortsgefühl und taucht sozusagen in die Welt des Bildes. Hier schwingt er ein, verharrt – und gleitet hinweg – von einem Eindruck zum anderen? In den Abgrund? In lichte Höhen? Er verliert die üblichen Grenzen von Zeit und Raum, zwischen Geist und Körper. Ein neues Gefühl der Geborgenheit wirft sich in ihn hinein und er bewegt sich doch beängstigend „floating in this state of nothingness", wie Bill Viola einmal in einem anderen Zusammenhang formulierte[5].

Wie gelingt es Viola immer wieder, die Menschen vor seinen Bildern gefangenzunehmen? Natürlich mit seiner Werkidee, aber dann durch viele technische Möglichkeiten, die er unentwegt einzusetzen und zu entwickeln weiß: Bildmontage, Einblendung, Abwandlung, Rückprojektion, Spiegelung, Umkehrung, Endlosschleifen usw. Mit all dem und mehr inszeniert er eine Bildwelt, welcher der Betrachter verfällt, sich in sie hinein verliert, seine eigenen Erfahrungen, Fragen, Sehnsüchte und Motive erweckt und – nicht zuletzt – darüber nachzusinnen beginnt.

Ein wichtiger Faktor seiner Kunst ist die gedehnte Zeit. Sie steht gegenläufig zum Medium bewegter Bilder. Wo *action* erwartet wird, verändert die extreme Verlangsamung der Abläufe, die unerreicht beherrschte *slow motion,* die subjektive Zeiterfahrung des Betrachters. Die Dehnung der Zeit, die Joseph Beuys im eigenen Werk die „Überzeit" nennt, und welche dem Meditierenden wie eine Zeitlosigkeit vorkommt, weil es ein Geschehen fast unbemerkt perpetuiert, sie stellt den Betrachter auf eine andere Ebene seiner Erfahrung und Wahrnehmung. Hier berührt den Mitspielenden die Ewigkeitskraft des Augenblicks, die schöpferische Intuition, wie sie als Bedingung der Möglichkeit für jegliche Innovation und Neuschöpfung lebensnotwendig ist. Das ist Violas Weltsicht: „No beginning/No end/No direction/No duration – Video as mind"[6].

Violas Interesse gilt dem künstlerischen Bedürfnis, solche Bilder zu machen, die der Visualisierung von psychischen Prozessen dienen. Er dringt über die Suggestion von den äußeren Räumen in die inneren vor und von dort aus zum Zentrum, dem *innersten Raum.* Hier eröffnet der Künstler dem Menschen, der sich diesem Werk aussetzt, die Möglichkeit zum Verweilen. Von hier aus kann er die Grenzen zwischen Körper und Umwelt, zwischen Mikro- und Makrokosmos niederlegen und in die Erfahrung eines kosmischen Raumes *aufbrechen.* Es ist der Ort, der ihm *schöpferische* Visionen vermittelt, ihn zu sich selbst *aufsteigen* läßt, um wie befreit und *neugeboren* zu werden. Das Erfassen eines solchen Raumes geschieht instinktiv. Es wird von einer körperlichen Erfahrung ausgelöst. Von solchen Räumen sagte einmal Eduardo Chillida: „Bevor wir sie denken und definieren, fühlen wir sie."

Bei Bill Viola wird der Raum in den Körper hineingenommen, sei es als Volumen,

sei es als eindringende oder durchdringende oder alles umschließende Räumlichkeit. Durch künstlerische Innovationen entsteht dabei ein Dialog zwischen innerem und äußeren Raum, zwischen Chaos und Ordnung. Und genau darum geht es doch in der Mystik: daß wir die gegensätzlichen Kräfte, die uns nach oben und nach unten ziehen, bewältigen, daß wir sie in eine Form bringen – und daß wir dabei die Grenzen übersteigen, die Grenzen des Augenblicks, die niemand messen kann.

Der andere Blick auf die Wirklichkeit

In unseren horizontalen Modellen von Zeit und Bewegung, unserem Bild von den Ablagerungen der Zeit und unseren Ausdrücken des *Hinab* durch die Geschichte und des *Herauf* durch die Evolution – so sagt Viola einmal – werde der senkrechte Pol das stetig Gegenwärtige, der verbindende Faden, das gleichzeitige, immerwährende *Jetzt*, in dem wir in eben diesem Augenblick leben und immer gelebt haben:

„Es ist der einzelne Punkt, der dann, wenn er verschoben wird, zur Linie, zur Oberfläche, zu den festen Gebilden unserer Welt und unseres Bewußtseins wird und der ohne die Weitergabe von Bewegungsenergie (Zeit) oder ohne eine Bewegungsrichtung (Raum) wiederum zum Punkt wird – ein Vorgang, der durch unseren Hauch noch weiter angetrieben wird, da wir alle im Verlauf unserer individuellen Reise seine große Struktur im kleinen wiederholen."[7]

Bill Viola sieht in der Videotechnik ein zeitgemäßes Mittel, innere Bilder entstehen zu lassen, um damit die äußeren der Erfahrung zu überblenden. Zwar verwendet er Videoaufnahmen, die die sichtbare Wirklichkeit reproduzieren, diese gehen jedoch über die Repräsentation sichtbarer Wirklichkeit hinaus. Er packt den Menschen auf der Ebene der Massenkommunikation, auf die er seinen Alltag hebt, doch bringt er ihn – und das ist das Besondere – zugleich darüber hinaus auf eine andere Ebene, von der aus er auf die erste hinunterschaut, reflektierend und nachdenklich. Durch die technisch erzeugten Videobilder eröffnet er einen Blick hinter die Welt des Sichtbaren, ja dringt er zu den spirituellen Erfahrungen früherer Zeiten und Kulturen vor.

Ein metaphorischer Wegweiser in diese *andere* Welt sind Violas Engel. Sie haben mit den Ereignissen in jener anderen Welt zu tun, die man zwar nicht sehen kann, die aber für eine angemessene Deutung des Hier und Jetzt von hoher Bedeutung sind. Sie spielen sich nicht an der Oberfläche ab, doch sind sie bei geweckter Sensibilität für jeden erfahrbar. In der Installation wird das deutlich. Hier springt auf jeder Leinwand eine Engelgestalt in ein dunkles Becken, als spränge sie in die dunkle Nacht des Wassers. Erweckend und Aufmerksamkeit erheischend wird die Erscheinung begleitet von einem lauten, ja tosenden Lärm, damit dem Betrachter die Glocken läuten und er suggestiv erweckt und entrückt wird. Läßt sich der Betrachter von diesem Engel erwecken und begreift er in *Abfahrt* oder *Geburt, entzündet*

oder *aufsteigend,* in befreiender *Schöpfung* diese Vision, dann tritt er auf die „Spuren der Engel", um das sehr bekannte Buch des amerikanischen Soziologen Peter L. Berger in Erinnerung zu rufen. Er erzählt darin von modernen Menschen, denen besondere Einsichten zuteil wurden und die sich dabei weder auf das oberflächliche Alltagsbewußtsein noch auf die bloß naturwissenschaftlich-technische Sicht der Wirklichkeit verließen. Sie spürten, daß sie ihnen von außen zuteil wurden. Sie erfuhren Aufforderungen oder Warnungen, die ihnen die Augen für eine privat wie sozial notwendige Lebenswende öffneten; denn die Welt, wie sie besteht, kann so nicht weiterbestehen. Der Mensch muß sich in seiner Haltung und seinem Lebensstil ändern, will er sich und seinen Kindern die Zukunft sichern.

Will man bei der Vorstellung von Engeln nicht vollends in esoterische Beliebigkeit versinken, dann lassen sich zwei Konturen ausmachen, welche den Begriff präzisieren: eine religionsgeschichtliche und eine psychologische. Zunächst kommen die Engel in den monotheistischen Religionen wie Judentum, Christentum und Islam vor. Sie sind Geistwesen und vermitteln zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich, manchmal als Boten, dann als Söhne oder auch als Gehilfen. Sie greifen nicht selten in das Schicksal der Menschen ein und zeigen ihnen, daß sie auf Erden nicht allein sind, sondern von Gott gesehen, besucht oder heimgesucht werden. Sie schenken dem Menschen Schutz, Trost und Segen, sie vermitteln ihm göttliche Erleuchtung und Weisung oder sie eröffnen ihm ganz generell den *anderen Blick,* die göttlichen Sicht auf die Schöpfung.

In der Psychologie spielen die Engel konstruktiv vor allem im Werk von Carl Gustav Jung (1875–1961) eine Rolle. Im Rahmen seiner Archetypenlehre bilden sie ein Erklärungsmodell für viele Arten von bildhaften Erlebnissen. Jung schloß die Möglichkeit nicht aus, daß das menschliche Bewußtsein mit einer Wirklichkeit in Verbindung treten kann, die jenseits der Alltagswirklichkeit existiert. Dies gelte zumal für die christliche Religion, die ja davon ausgehe, daß Gott nicht nur außerhalb des Menschen, sondern gerade auch in dessen Innern gegenwärtig sei. So dachte er an eine Beziehung zwischen Gott und den religiösen Archetypen der Seele, die von der Erfahrungsseite her als eine Bilderwelt erlebt wird.

Im Zentrum von Violas Schaffen stehen die künstlerischen Räume, die er unter anderem aus alltäglichen Grenzerfahrungen der Menschen erschafft und formt. In ihnen übersteigt der Mensch seinen Alltag; gemeint sind die Träume, die Wunsch-, Wahn- und Angstvorstellungen sowie die verdrängten Erinnerungen. Diese sind in der Moderne weithin aus dem allgemeinen Bewußtsein geraten. Und doch kommen von hierher die inneren Erneuerungen, die Kräfte, die dem Menschen die Möglichkeit erwirken, sein oft entgleitendes Leben in eine neue Ordnung einzubinden. Hier sucht Bill Viola wie auch manch anderer Künstler, dem die Verbindung von Kunst und Leben ein Anliegen ist, seine ganz subjektiven Motive. Er formt sie zu Bedeutungsbildern; sie kreisen dann um die *letzten Dinge,* um Leben und Tod, Leben und Überleben.

Violas „Fünf Engel für das Jahrtausend" mögen im ersten Augenblick den Eindruck eines riesigen Spektakels vermitteln. Doch seine künstlerische Prägekraft ist so stark, daß er diesen Eindruck nach innen zu ziehen vermag. Nichts ist diesem Künstler fremder als der Sinn für einen weiteren Event unserer effekthungrigen Alltagskultur, im Gegenteil. Er ist davon überzeugt, daß das neubegonnene Jahrtausend eine moralische Wende einleiten muß, die einen neuen ethischen Willen entfaltet. Neben der Nutzung physikalischer Energien kommt es jetzt auf die moralischen an. Die menschlichen Gesellschaften, Wirtschaft, Politik, Recht, Kommunikation usw. benötigen einen neuen Sinn für eine neue Verantwortung, die allen Menschen ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit vermittelt. So weisen diese Engel auf brachliegende, neue Kraftreserven hin, die einsetzbar sind, wenn und soweit sich der Mensch darauf einläßt. Doch um sie zu entdecken, braucht er einen neuen Blick, eine neue Perspektive: Er muß die Engel sehen wie einst der alte Jakob in der Bibel. Dort vermittelten ihm Engel – waren es fünf? – einen neuen Blick. Er sah in den offenen Himmel:

„Während er schlief, sah er im Traum eine breite Treppe, die von der Erde bis zum Himmel reichte. Engel kamen auf ihr zur Erde herunter, andere stiegen wieder zum Himmel hinauf. Gott selbst stand auf der Treppe und sagte zu ihm: ‚Ich bin der Gott deiner Vorfahren Abraham und Isaak. Das Land auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben … Ich werde dir beistehen. Ich bewahre dich, wo du auch hingehst, und bringe dich wieder in dieses Land zurück. Ich lasse dich nicht im Stich. Alles, was ich versprochen habe, werde ich tun.' Jakob erwachte. ‚Der Herr wohnt an diesem Ort', rief er, ‚und ich wußte es nicht. Man muß sich diesem Platz in Ehrfurcht nähern. Hier ist wahrhaftig das Haus Gottes, das Tor des Himmels!'" (Gen 28,12f. 15-17a).

ANMERKUNGEN:

[1] F. Mennekes, The Nantes Triptych (1992), in: Bill Viola. Europäische Einsichten. Werkbetrachtungen, hg. v. R. Lauter (München 1999).

[2] Bill Viola. The Messenger. Katalog, hg. v. F. Sparrow (Durham 1996).

[3] Bill Viola. Stations. Katalog, hg. v. G. Adriani (Karlsruhe 2000).

[4] Bill Viola im Gespräch mit Jörg Zutter, in: Bill Viola. Nie gesehene Bilder. Katalog, hg. v. M. L. Syring (Düsseldorf 1993) 93–99, 98f.

[5] B. Viola, The Porcupine and the Car, in: ders., Reasons for Knocking at an Empty House. Writings 1973–1994 (London 1995) 59–72, 66.

[6] B. Viola, Note 1980, 1981, in: Reasons (A. 5) 78f.

[7] B. Viola, Ich weiß nicht, was es ist, wie ich bin, in: Bill Viola, hg. v. A. Pühringer (Klagenfurt 1994) 13–15, 13.

Michael Braun

„Schwarzfahrer des Schicksals"

Zum autobiographischen Werk von Georges-Arthur Goldschmidt

„Ihr könnt mich noch so sehr definieren, und es ist trotzdem nicht richtig." Mit diesem Satz hat sich Georges-Arthur Goldschmidt, der als Sohn jüdischer Eltern geboren, evangelisch-lutherisch getauft, von katholischen Franzosen vor dem Holocaust gerettet wurde, in einem Interview[1] allzu verbindlichen Festlegungsversuchen entzogen. Hintergründig verweist die Äußerung zugleich darauf, daß die eigene Biographie, um die der Autor von Werk zu Werk in wachsenden Ringen kreist, nicht frei ist von Widersprüchen und Paradoxien. Goldschmidts Lebenserzählung enthält neben der obligaten Verpflichtung auf Wahrheit immer auch die Option auf Dichtung: „Die Einbildungskraft und die Erinnerung sind die beiden Seiten derselben Medaille", hat er gesprächsweise bemerkt[2].

Georges-Arthur Goldschmidt ist ein Autor von enzyklopädischem Geist, der als Romancier, Essayist und Übersetzer, als Literarhistoriker und Kritiker tätig und in der Literatur gleichermaßen zuhause ist wie in der Philosophie. In der französischen Sprache versteht er mit gleicher Virtuosität zu schreiben wie in der deutschen. Zahlreiche nationale und internationale Ehrungen, zuletzt 2004 der renommierte Prix France Culture, Mitgliedschaften im Deutsch-Französischen Kulturrat und in der Darmstädter Akademie für Sprache und Dichtung dokumentieren seine beeindruckenden Vermittlungsdienste für die deutsche und die französische Literatur.

Brückenbauer zwischen den Kulturen

Als Übersetzer so unterschiedlicher Autoren wie Goethe, Stifter, Nietzsche, Kafka und vor allem von Peter Handke, von dem er bislang 24 Werke aus dem Deutschen ins Französische übersetzt hat, hat sich Goldschmidt intensiv mit den Gegensätzen und Ähnlichkeiten der beiden Sprachen auseinandergesetzt. Mit welch feinen Nuancen etwa die Herkunft von Wörtern wie „la folie" und „Wahn" (was im Mittelhochdeutschen „Hoffnung", „Warten" bedeutet) oder die tiefere Bedeutung des Ausrufs „c'est moi" bzw. „Ich bin es" (wenn jemand an die Türe klopft) analysiert wird, kann man auf das Genaueste nachlesen in dem 1985 geschriebenen Essay „Quand Freud voit la mer". Das 1988 in deutscher Übersetzung erschienene Buch „Als Freud das Meer sah" ist nicht nur eine doppelte Liebeserklärung an die deut-

sche und französische Sprache, sondern auch der Versuch, die Sprache der Psychoanalyse als „Warnruf" vor der nationalsozialistischen Gefahr zu deuten[3].

Vor allem aber hat Goldschmidt in seiner eigenen Autobiographie Auskunft gegeben über sein Verhältnis zur Sprache. Sie erschien 1999 in französischer Erstauflage und wurde – ein Novum in der Geschichte der Autobiographie – 2001 vom Autor selbst ins Deutsche übertragen. Schon der Titel signalisiert, worum es geht: „La traversée des fleuves" – „Über die Flüsse" – bedeutet das Übertragen „von der Lebenssprache (dem Französischen) in die Muttersprache (das Deutsche)"[4]. Doch grundlegende Differenzen zwischen den Sprachen bleiben bestehen. Wenn er an einem Flußufer sitze und zu beschreiben hätte, was er sehe, würde er, meint Goldschmidt, auf Französisch mit dem Wind, auf Deutsch aber mit den Bäumen beginnen.

„Falschmünzer des Existierens"

Doch Georges-Arthur Goldschmidt ist nicht nur ein „Brückenbauer zwischen den Kulturen"[5]. Mit seinen Werken verbindet sich in besonderer Weise die deutsche und europäische Geschichte dieses Jahrhunderts. Seine Biographie eines deutsch-französischen Autors, der mit seiner jüdischen Herkunft und der protestantischen Erziehung wie kaum ein anderer gerungen hat, ist außergewöhnlich und konnte doch nur im 20. Jahrhundert gelebt werden. In ihrem Zentrum stehen unablässig die historische Erfahrung von Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden sowie die Scham- und Schuldgefühle eines Überlebenden, der sich als „Schwarzfahrer des Schicksals"[6] und als „Falschmünzer des Existierens"[7] bezeichnet.

Dieser Vergangenheit hat sich Goldschmidt nur schrittweise und zögernd angenähert. Erzählen die ersten Romane aus den 70er und frühen 80er Jahren von den Lehr- und Berufsjahren in Frankreich, so ist der Roman „Un Jardin en Allemagne" (1986, dt. „Ein Garten in Deutschland", 1988) der Reinbeker Kindheit gewidmet. Sie wird beschrieben als Paradies eines großbürgerlichen Ambientes von schlichter Eleganz, in dem man sich an Dienstboten, Sonntagsschule und Ausflüge mit Kutschen gewöhnt hatte, in das aber schon die Schatten des Antisemitismus und der nationalsozialistischen Herrschaft fielen. In der Erzählung „La Forêt interrompu" aus dem Jahr 1991, die noch im gleichen Jahr unter dem Titel „Der unterbrochene Wald" ins Deutsche übersetzt wurde und die Bekanntheit des Autors hierzulande begründete, erfolgen aus der Pariser Gegenwart die ersten Rückblenden in die Kriegs- und Nachkriegsjahre. Aber erst in der ebenfalls 1991 erschienenen Erzählung „Die Absonderung", dem ersten Buch, das Goldschmidt in deutscher Sprache schrieb, und in der chronologisch daran anschließenden Erzählung „Die Aussetzung" (1996) wird die Kindheit – und damit auch der Krieg – explizit zum Thema. Doch die Protagonisten dieser Autofiktionen profilieren sich nicht nur mittels der

Lebensgeschichte des Autors, sondern vor allem mittels der Bilder, die von ungewöhnlicher Intensität sind und den biographischen und historischen Horizont weit über die Figur hinaus verlagern[8].

Der Wechsel der Sprachen, der sein Schreiben fortan grundiert, hat eine zutiefst existentielle Bedeutung. Noch ein halbes Jahrhundert später benötigt der Autor die Distanz, die die französische Sprache zu seiner deutschen Kindheit schafft, um darüber schreiben zu können. Dann, mit einem Mal, ist es die deutsche Sprache, mit der er sich einen Weg zum Verständnis seiner traumatischen Kindheitserlebnisse bahnt. Es gehört zu den Paradoxien dieses an Widersprüchen nicht armen Lebens, daß diese Aufarbeitung der Vergangenheit ausgerechnet in der Sprache erfolgt, in der „alle Vorkehrungen erdacht und getroffen" wurden, um seinesgleichen „abzuschaffen"[9]. Es ist die deutsche Sprache, von der Paul Celan 1958 in Bremen gesagt hat, daß sie „hindurchgehen (mußte) durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen", um „wieder zutage (zu) treten, ‚angereichert' von all dem"[10].

Vivisektion des eigenen Lebens

Das Werk, das ganz ohne Bekenntnispathos und ohne pseudopsychologische Erklärungen über Goldschmidts Kindheit und Jugend Auskunft gibt, ist die schon erwähnte Autobiographie „Über die Flüsse". Bezeichnenderweise sollte sie ursprünglich unter dem Titel „L'Ironie du sort" erscheinen. Dieses Buch, wohl sein bedeutendstes, darf in die Reihe jener herausragenden Autobiographien der europäischen Literatur gestellt werden, deren Gewährsmänner von Jean-Jacques Rousseau bis Peter Weiss ausführlich zitiert werden. An Glaubwürdigkeit und sich selbst nicht schonender Ehrlichkeit ist dieser Versuch einer literarischen Selbstannäherung einzigartig. Die Verständigung zwischen den Nationen und den Kulturen, die sich Goldschmidt als Lehrer und Übersetzer zur Lebensaufgabe gemacht hat, wird hier zum autobiographischen Programm. Aus dem Grenzgänger zwischen französischer und deutscher Kultur wird ein kritischer und selbstkritischer Vivisekteur des eigenen Lebens.

„Über die Flüsse" vollzieht den Schritt von der Autofiktion zur Autobiographie. Zugleich geht das Buch einen entscheidenden Schritt hinter den Zeithorizont der früheren Erzählungen zurück. Der am 2. Mai 1928 in Reinbek bei Hamburg geborene Georges-Arthur Goldschmidt hat Familienforschung betrieben. Sogar der deutsche Emigrant in Paris, Heinrich Heine, schiebt sich auf verschlungene Weise unter die Ahnen der Familie, die den Weg des assimilierten, anpassungswilligen Judentums ging. Sie schwenkte ins nationalliberale Lager und fühlte sich am Ende deutscher als die Deutschen selbst. Nicht einmal die Leidensjahre im Lager Theresienstadt haben den Vater, einen seit 1933 zwangspensionierten Oberlandesge-

richtsrat, davon abhalten können, seine Deportation als „monströsen Irrtum“ [11] anzusehen. Das Bewußtsein seiner jüdischen Herkunft war ihm so gründlich abhanden gekommen, daß er im Konzentrationslager Theresienstadt die Funktion eines Notpastors für die evangelisch gewordenen Juden ausüben konnte.

Was die Familienchronik im ersten Teil der Autobiographie zu einem literarischen Glanzstück macht, sind die Beschreibungen des mondänen Milieus der Reinbeker Kindheit, ob es um die Möblierung der verschiedenfarbigen Zimmer, das gründerzeitliche Ambiente der elterlichen Villa oder um die spätimpressionistischen Landschafts- und Aktbilder des Vaters geht, die den Jungen das Sehen, später das „Malen mit Worten“ [12] lehrten. Doch der Junge litt unter dem „Spionierwahn“ der Eltern, zumal der Mutter, die nichts von seinen ausgeprägten, aus Masochismus und Märtyrertum genährten Phantasien wußte. Seine Familie, meint Goldschmidt, hätte die „idealste Kundschaft für einen Psychoanalytiker“ [13] sein können. Mehr noch aber litt er unter dem Antisemitismus der Umwelt, über dessen Ursache er im Dunkeln tappte, weil ihm die Eltern die jüdische Herkunft verschwiegen hatten. Er paradierte und sang mit Schulkameraden Nazilieder, spürte aber die Angst, wenn der Pastor in der Sonntagsschule das Wort „Jude“ aussprach [14], und beneidete insgeheim die Leute, die „den Arm hoben, um ‚deutsch‘ zu grüßen, und auf der richtigen Seite standen“ [15]. „Auf keinen Fall durften sie wissen, daß es mich gab. Zugleich wußte ich von nichts und ahnte doch genau, worum es ging“, heißt es im achten, mit „Ahnungen“ überschriebenen Kapitel [16]. Erst als Zögling des „Israelitischen Kinderhilfswerks auf dem Lande“ bei Saint-Quen l’Aumône lernte Goldschmidt die Bräuche und Feiern des Judentums kennen, von denen er zuvor nie etwas gehört hatte.

Aussetzung und Absonderung

Als er zehn Jahre alt war und nicht auf das „arische“ Gymnasium wechseln konnte, beschlossen die Eltern, Georges-Arthur und seinen vier Jahre älteren Bruder zu emigrierten Bekannten – dem Kulturwissenschaftler Paul Binswanger und seiner Frau – nach Florenz zu schicken. Der Abschiedsvormittag im Mai 1938 in Hamburg, auf den die Bücher Goldschmidts in immer neuen Anläufen und Einzelheiten zurückkommen, markiert eine Grundzäsur seines Lebens:

„Kaum ein Tag vergeht, ohne daß mir bei ein wenig grauem, aber lichtem Himmel der 18. Mai 1938 wieder ins Gedächtnis komme. Mein ganzes Leben hat sich um dieses Datum herum aufgebaut, es ist der Tag, an dem ich meine buchenrauschende Heimat für immer verlassen mußte. Alles, was ich schreibe, ist aus diesem Bruch in meiner persönlichen Geschichte entstanden, aus dem Schrecken der Verfolgung, aber auch aus dem Erstaunen des Daseins.“ [17]

Als der nationalsozialistische Rassenwahn auch auf Italien übergriff, wurde Goldschmidt im März 1939 auf Vermittlung einer Cousine seiner Mutter in einem

französischen Internat in Hochsavoyen untergebracht. Die acht Jahre im Collège Florimontane werden als eine sehr ambivalente Zeit beschrieben: „Die Aussicht war prachtvoll, unermeßlich, das Regime drakonisch und körperliche Züchtigung die Regel." Die Heimleiterin war eine „Meisterin im Umgang mit Haselgerte und Birkenrute", aber auch eine „echte Widerstandskämpferin"[18], die Verbindungen zur Résistance hatte und es riskierte, die Goldschmidt-Brüder – als 1943 deutsche Truppen die zuvor italienisch kontrollierte Zone besetzten – nach einer Denunziation monatelang auf einem Almbauernhof zu verstecken.

Den Internatsjahren im besetzten Frankreich gilt der mittlere und wohl beeindruckendste Teil der Autobiographie. Hier werden die Verwirrungen im Seelenleben des Heranwachsenden mit einer solch peinigenden Genauigkeit kartographiert, daß neben ihnen die Zöglingsgeschichte von Robert Musils „Törleß" „fast wie eine Idylle erscheinen"[19] muß. Bei den durch bewußte und unfreiwillige Vergehen herbeigeführten Züchtigungen, denen die biblische Josefsgeschichte und die Märtyrerlegenden des frühen Christentums Pate stehen mußten[20], war der Junge „zugleich Schauspieler und Zeuge" seiner selbst:

„Zynisch meiner Verirrungen bewußt, lieferte ich mich ihnen um so mehr aus, um mich dann interessant finden zu können, natürlich als heiliges Opfer der Häme der anderen. Ich hatte mich mit einem narzißtischen und schmerzensträchtigen Ruhm umflort, mit welchem ich die anderen belästigte."[21]

Als er Rousseaus „Bekenntnisse" liest, fühlt er sich wie vom „Donnerschlag" getroffen – als wäre das Buch eigens für ihn geschrieben:

„‚So erreichte ich mein sechzehntes Lebensjahr, unruhig, unzufrieden mit allem und mir, ohne Lust an meinem Zustand, ohne die Freuden meines Alters, von Sehnsüchten durchtrieben, deren Zweck ich nicht kannte, Tränen vergießend ohne Grund zum Weinen, nach etwas stöhnend, ohne zu wissen, was es war.'"[22]

Man ahnt schon: Eines Tages wird der Novize selbst zum Meister der sprachlichen Selbsterkundung werden. Aber vorläufig bleibt sich der „schlechte Schüler"[23] und „Bettnässer"[24] ein Rätsel, und sein inneres Martyrium besteht darin, daß er dem Teufelskreis von Mißgeschick und Strafe nicht zu entrinnen vermag.

Aus der Internatszeit heraus gewinnen auch die Schlüsselbegriffe von Goldschmidts Œuvre ihre Bedeutung. Aussetzung und Absonderung erfuhr er mehrfach: als Aussetzung durch die Eltern, die er nach jenem Hamburger Abschiedstag nie mehr wiedersah, als Absonderung des Deutschen von den Franzosen, in deren Land er geduldet, aber trotz rasch erlernter und verfügbarer Sprachkenntnisse zunächst nicht heimisch wurde, als Absonderung des evangelisch erzogenen Kindes von der katholischen Landbevölkerung Frankreichs, bei der er Unterschlupf fand, und, was am schwersten wog, als Scham des Überlebenden gegenüber den Juden, die dem Holocaust nicht entkommen konnten. Für die Franzosen ein Deutscher, für die Deutschen ein Jude, ein unbehauster Fremder, „fehl am Platze"[25], wohin er auch kommt – das ist die Ausgangssituation der Ausgesetztheit und der

Heimatvertriebenheit, mit der Goldschmidts Werke treffend zu charakterisieren sind.

Glaubenszweifel und Gottesfrage

Eine Folge dieser Erfahrungen ist die tiefe Skepsis gegenüber institutionellen Formen von Religion und Kirche, denen Goldschmidt historisches Versagen vorwirft. In dem Essay „In Gegenwart des abwesenden Gottes" (2001/2003) stellt er sich als „Agnostiker, wenn nicht Atheist gewordener Christ"[26] jüdischer Herkunft in die Tradition des Glaubenszweifels von Nietzsche und Kafka. Die Frage nach dem Gottesbeweis wird sprachkritisch beantwortet:

> „Die Unzulänglichkeit der Worte, das Verstummen der Sprache deutet vielleicht auf das Wesen des Göttlichen, die Leere im Grunde der Selbstpräsenz, darauf, daß der Mensch auf nichts zurückgeführt werden kann denn auf sich selbst als der Mensch, der er ist."[27]

Dennoch wird das metaphysische Verlangen, das den Menschen aus dem Erdental heraushebt, nicht geleugnet.

Der letzte Teil der Autobiographie beschreibt die Zeit nach dem Ende der Nazi-Okkupation, den Prozeß der Einbürgerung in Frankreich, das Philosophie- und Germanistikstudium an der Sorbonne, die Wiederbegegnung mit den zertrümmerten deutschen Städten nach der Währungsreform im Sommer 1948, das Erlebnis der Verwandlung des „erschreckenden und beängstigenden Deutschlands"[28] der Kindheit in das Nachkriegsdeutschland „des Gewinns und des guten Gewissens"[29], das „viel reicher erleuchtet als das siegreiche Frankreich"[30] erscheint. Im Kern aber geht es um den Weg des Autors in die französische Literatur und Kunst, dank derer er wieder Zugang zur deutschen Sprache fand. Es ist eine weitere Paradoxie, daß es eben jene „Berührung mit dem befreienden Französisch" war, der „Sprache der Aufnahme und der Rettung"[31], die ihm die deutsche Sprache, die „Sprache der verdorbenen Kindheit ... befreit, aber nicht von der Vergangenheit entlastet zurückgab"[32]. Die Rousseau-Lektüre und die französischen Klassiker hatten ihm die Welt der Literatur und den Zugang zur Kindheit geöffnet. In Franz Kafkas „Prozeß", den er 1950, in einem Garten in seiner deutschen Heimat, las, fand er die deutsche Muttersprache wieder: „menschlich, präzise, offen und ergreifend, von ironischer Strenge, endlich befreit von ihrer wagnerischen Schwerfälligkeit"[33].

Die Autobiographie hat im 20. Jahrhundert die Krise der Zugehörigkeiten, die Erschütterung des Glaubens an die Autonomie des Ichs und die Ohnmacht des Individuums gegenüber der Geschichte hinnehmen müssen[34]. Exemplarität und Erfolgsorientierung haben als Kriterien eines zur vollen gesellschaftlichen Integration und geistig-intellektuellen Erfüllung führenden Bildungsromans abgedankt. Die Modernität der Lebensgeschichte liegt fortan nicht nur in der Erzählung eines indi-

viduellen Schicksals im Horizont der historischen Begleitumstände. Weitaus wichtiger ist der Versuch einer autobiographischen Selbstannäherung des Autors. Dementsprechend geht es in Goldschmidts autofiktionalen und autobiographischen Werken um die Ergründung des in finsteren Zeiten Erlebten – oft im Licht des Erlesenen. Dennoch verwehren sich die Texte an vielen Stellen entschlüsselnden Einblicken; so verschwindet der namentlich nicht genannte Bruder aus dem dritten Teil der Autobiographie. „Alles über sich erzählen und doch nichts verraten" [35]: Dies ist die Devise, der Goldschmidts Erzählen seine Kühnheit und Modernität, seine poetischen Nuancen und Resonanzen verdankt. Als „Écrivain français und deutscher Dichter" [36] lebt er zwischen den Sprachen und Kulturen. Als einer der letzten Zeitzeugen von Krieg und Holocaust schreibt er von der „Aussetzung" und „Absonderung" im 20. Jahrhundert. Seine Werke sind Peter Handke zufolge Zeugnisse „der fahlen Labyrinthwelt des ewigen Kriegs und der weiträumigen Farbenwinkel eines episodischen Friedens" [37].

ANMERKUNGEN

[1] In: Neue Zürcher Zeitung, 19.3.1995.

[2] H. U. Treichel, „Jeder Schriftsteller ist zweisprachig". Gespräch mit Georges-Arthur Goldschmidt, in: Sprache im technischen Zeitalter, H. 131 (1991) 273–285.

[3] G.-A. Goldschmidt, Als Freud das Meer sah. Freud u. die deutsche Sprache (Zürich 1999) 31.

[4] Ders., Über die Flüsse. Autobiographie (Zürich 1991) 8.

[5] So die Begründung anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Osnabrück: vgl. W. Asholt, Grenzgänge der Erinnerung. Studien zum Werk von Georges-Arthur Goldschmidt (Osnabrück 1999) 171.

[6] G.-A. Goldschmidt, In Gegenwart des abwesenden Gottes (Zürich 2003) 85.

[7] Ders. (A. 4) 283.

[8] Vgl. W. Asholt, Art. Georges-Arthur Goldschmidt, in: Kritisches Lexikon der fremdsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. v. H. L. Arnold (München o.J.) 8. Der Begriff „Autofiktion" stammt von Serge Doubrovsky.

[9] Goldschmidt (A. 4) 8.

[10] P. Celan, Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden (Frankfurt 1968) 128.

[11] Goldschmidt (A. 4) 41.

[12] Ebd. 81.

[13] Ebd. 90.

[14] Vgl. G.-A. Goldschmidt, Die Absonderung (Frankfurt 1993) 15.

[15] Ders. (A. 4) 123.

[16] Vgl. ebd. 124.

[17] G.-A. Goldschmidt, in: Wie sie sich selber sehen. Antrittsreden der Mitglieder vor dem Kollegium der Deutschen Akademie, hg. v. M. Assmann (Göttingen 1999) 422.

[18] Goldschmidt (A. 4) 16f.

[19] FAZ, 9.11.1996.

[20] Vgl. Goldschmidt (A. 4) 20; ders., Die Aussetzung (Frankfurt 1998) 36.

[21] Ders. (A. 4) 184.

[22] Ebd. 248; vgl. J. -J. Rousseau, Bekenntnisse (Frankfurt 1985) 84f.

[23] Goldschmidt (A. 4) 197.

[24] Ebd. 193.

[25] Ebd. 137.

[26] Goldschmidt (A. 6) 85.

[27] Ebd. 87.
[28] Ders. (A. 4) 318.
[29] Ebd. 330.
[30] Ebd. 325.
[31] Ebd. 8.
[32] Ders. (A. 17) 423.
[33] Ders. (A. 4) 346.
[34] Vgl. dazu die vorzügliche Deutung in: W. Hinck, Selbstannäherungen. Autobiographien im 20. Jahrhundert von Elias Canetti bis Marcel Reich-Ranicki (Düsseldorf 2004) 159–163.
[35] G.-A. Goldschmidt, Ein Garten in Deutschland (Zürich 1988) 7. Das Zitat stammt aus Handkes Roman „Die Geschichte des Bleistifts" (1985).
[36] P. v. Matt, Der Blick des Kindes u. die Weltgeschichte. Laudatio auf Georges-Arthur Goldschmidt aus Anlaß der Verleihung des Frankfurter Börne-Preises, in: FAZ, 20.11.1999.
[37] P. Handke, Vorwort, in: Goldschmidt (A. 14) 9.

Paul Konrad Kurz

Deutsche Befindlichkeiten

Zur Literarischen Saison 2004

Was kann, was will Literatur? Unsere Geschichte erzählen, Befindlichkeiten beschreiben, nie ausreichend geklärte Beziehungen? Fremde und Heimat erkunden oder die Intensität des gelebten Augenblicks? Emphatisches Daseinsgefühl erzählen oder Gründe bereitstellen für Unbehagen? Im unbefriedigten Bewußtsein nach dem zerfaserten Ich suchen? Wenn schon keine Weltsicht, dann wenigstens Selbsterklärung? Ausklinken aus dem Nachrichtenbrei? War Literatur nicht immer etwas zwischen Dufindung und Selbstbehauptung? Selbstbegründung in Worten? Rettung von Privatheit? Wortästhetik und Wortmusik im öffentlichen Lärm? Mit Worten dem Bewußtsein standhalten? All das ist und vergegenwärtigt Literatur. Erfahren kann sie nur, wer sich auf sie einläßt. Wer sein Interesse auf informatives Lesen beschränkt, tut sich schwer mit poetischer Literatur. In ihr muß man die Wort- und Personbeziehungen finden.

Christoph Hein – 50 Jahre deutsche Kleinstadt

Landnahme, gibt es das noch? Willenbrock, der Ingenieur aus Christoph Heins gleichnamigem Roman, erweist sich nach der Wendezeit als Gebrauchtwarenhändler in Ost-Berlin als Überlebensstratege. Überleben will auch das Flüchtlingskind Bernhard Haber aus Heins neuem Roman „Landnahme". Bernhard verschlägt es 1950 in eine sächsische Kleinstadt. Sein Vater war einarmig aus russischer Gefangenschaft zurückgekommen. Er siedelte um, aus dem polnischen Breslau nach Bad Guldenberg an der Mulde. Der Stadtname ist fiktiv, der des Flusses geographisch. Umsiedler, die eigentlich Vertriebene waren, wurden von den Einheimischen als Fremde beargwöhnt. Der Holzschuppen, in dem der Einarmige eine Tischlerei eingerichtet hatte, wurde angezündet, der Brand von der Feuerwehr nicht gelöscht. Sein Sohn Bernhard, ein schweigsamer, körperlich robuster, schulisch wenig interessierter Schüler, muß wie der Vater spüren, daß man ihn hier nicht will. Mit einer Drahtschlinge wird sein Hund getötet.

Unter der Fassade bürgerlicher Ordnung wabert Fremdenhaß. Der alte Haber, den man in der Selbstmörderecke begräbt, ist in Wahrheit umgebracht worden. Sein Sohn, dessen Verletztheit niemand interessiert, ist entschlossen, es den Gulden-

bergern zu zeigen. Nach fünf Jahrzehnten wird er als erfolgreicher Geschäftsmann Mitglied des Karnevalvereins. Der ist identisch mit dem Kegelclub. Dessen Mitglieder vergeben die wichtigsten Aufträge der Stadt unter sich, eine Art privat organisierte Industrie- und Handelskammer.

Hein teilt den Erzählvorgang auf fünf Personen auf. Sie berichten aus zeitlichem Abstand. Thomas Nicolas war Bernhards Klassenkamerad. Marion Demutz, die Jugendfreundin, ist inzwischen 57 Jahre. Peter Koller, der Autoschlosser, der sich einen alten Adler herrichtete, schleuste in Bernhards Auftrag Republikflüchtlinge nach Berlin. Katharina Hollenbach, die Schwägerin, verführte den an Frauen uninteressierten jungen Bernhard. Der letzte Erzähler, Sigurd Kitzerone, ist Sägewerksbesitzer. Er wird Bernhards Geschäftsfreund, als der nach der Wende die modernste Tischlerei der Stadt aufbaut. Die fünf erzählen mit Ausschnitten aus Bernhards Lebensgeschichte auch ihre eigene Geschichte. Die politischen Ereignisse – Berlinaufstand 1953, der Mauerbau 1961, Verstaatlichung der Betriebe, Enteignung der Bauernhöfe, Öffnung der Mauer, Wendezeit – werden mehr berichtend eingeflochten. Szenisch erzählt wird die Zwangskollektivierung der Bauern. Ausgerechnet dafür agitiert aus Rache der unpolitische Bernhard. Sollten die Bauern an ihrem eigenen Leib erfahren, was es heißt, alles zu verlieren.

Erzählszenen bringen Bewegung und Farbe in den mitunter trockenen Chronikstil. Da ist der Brand der Werkstatt, die Liebe des gedemütigten Schülers Bernhard zu seinem Hund, der doppelbödige Oldtimer Adler, die Ankunft von „sexy Babsi" in der Stadt mit Minirock auf Motorroller, die Ballonfahrt des alten Manolow mit Bernhard und Babsy außen auf dem Trapez. Nach tristen Jahren stellen sich Zufriedenheit und Glück ein in Gestalt geschäftlichen Erfolgs und freier Bürgerlichkeit. Wenn Bernhards Freund Sigurd mitteilt, daß er nunmehr acht Firmen besitzt und Miteigentümer der Hafenanlage in Rostock ist, klingt das naiv stolz und märchenhaft. Bernhard selbst besitzt neben seiner Tischlerei eine Heizölfirma. Der Flüchtlingssohn hat sich seinen Teil genommen. Der Bürger Bernhard Haber ist Präsident des Karnevalvereins geworden. Er gehört dazu.

Wer *Landnahme* aus der Bibel kennt oder aus der amerikanischen Pionierzeit, für den ist sie in diesem Kontext ein großes Wort. Hier bleibt sie ein mehr privater Vorgang. Gegen Romanende werden Ereignisse und Verhalten nur mehr aufgezählt. Sigurds verwöhnte Töchter wollen ohne eigenes Zutun im Wohlstand leben. Der plötzlich auftauchende katholische Pfarrer (wo war er vorher?) verletzt das Beichtgeheimnis, um Bernhards verstorbenen Vater vom Vorwurf des Selbstmords zu befreien. Nachkriegszeit, Flüchtlingszeit, sozialistische Zeit, Wendezeit – Hein zeichnet im Verlauf der Jahre Porträts von Menschen einer sächsischen Kleinstadt. Die gegenüber den Ankömmlingen ablehnend Gesinnten, die Jugendlichen und die kleinen Besitzer hätten auch in einer anderen Stadt wohnen können. Anschaulich, mitfühlend, mit nachsichtigem Humor schildert sie der Chronist.

Reinhard Baumgart – Melancholie reservierter Unentschiedenheit

Im Juli 2003, unmittelbar nach Abschluß des Manuskripts seiner Autobiographie „Damals. Ein Leben in Deutschland 1929-2003", starb Reinhard Baumgart. Der in München, zuletzt in Berlin lebende Autor stammt aus Lissa bei Breslau. Er wurde 1929 als Sohn eines Arztes geboren, im gleichen Jahr wie Hans Magnus Enzensberger, Peter Rühmkorf und Christa Wolf: ein bedeutender literarischer Jahrgang, der erste, der nicht mehr zu Flak und Wehrmacht eingezogen wurde. Der Jungvolkführer Baumgart schlitterte wie die Jungmädchenführerin Christa Wolf hinein in die Nazizeit, es fehlte jede andere Orientierung. Baumgarts Vater war schon 1932 in der Hoffnung auf eine neue politische Zukunft des Volkes in Hitlers Partei eingetreten. Mit seiner Mutter überlebte der 15jährige Sohn 1945 die Bombennacht in Dresden. Von Aussig an der Elbe gelang der vierköpfigen Familie im Opel Olympia die Flucht nach Bayern. Ein Vetter lebte in Tussenhausen bei Mindelheim. Der Vater stand als ehemaliger SA-Mann unter Berufsverbot. Ohne die Verlusterfahrungen, schreibt Baumgart, hätte er seine Lebensgeschichte nicht aufschreiben wollen, ohne Verlust der Heimat wäre er nicht Schriftsteller geworden. Aber Bayern konnte dem jungen Intellektuellen nicht Heimat werden und auch später Berlin den Verlust nicht wettmachen.

Nach acht Semestern promovierte der Student 1953 in Freiburg über die Ironie bei Thomas Mann. Nach einer Lektorenstelle in Manchester wurde Baumgart von 1955 bis 1962 Lektor beim Piper-Verlag in München. Er lektorierte die frühe Prosa von Ingeborg Bachmann und lernte zahlreiche Autoren kennen. Ab 1957 wurde er zu den Tagungen der Gruppe 47 eingeladen. Er schrieb eigene Romane: „Löwengarten" und „Hausmusik. Ein deutsches Familienalbum". Der erste Roman schöpfte seinen Stoff aus dem Milieu der Kinos und Illustrierten, der zweite erzählte eine deutsche Familienschuld der 30er und 40er Jahre. Kritiker vermißten die psychologische Kraft und die biographische Kontur des Erzählers, auch einen eigenen Erzählton. Die frühe Heirat mit der Hamburger Reederstochter Hildegard Bruns hat dem Autor materielle Freiheit beschert. Man baute eine Villa in Grünwald, erwarb ein Landhaus am Gardasee.

Nach Literaturkritiken in verschiedenen Zeitschriften lud ihn der Spiegel zum Schreiben ein. Mit seiner Besprechung von „Deutsche Literatur in Ost und West" (1963) meldete er Widerspruch an zu den Simplifizierungen Marcel Reich-Ranickis. Dessen „populistische Lust an provokativer Grellheit" lehnte er ab. In den späten 60er Jahren verbrachten die Baumgarts mit Familie Walser, Siegfried Unseld und Rudolf Augstein, mit den Dohnanyis, Klaus Rainer Röhl und Ulrike Meinhof Ferienwochen auf Sylt: linke Intellektuelle im privilegierten Ambiente. Der Einmarsch russischer Truppen im August 1968 in Prag beendete mit den sozialistischen Hoffnungen hierzulande auch die literarische Meinungsmache der Gruppe 47: „Es schien damals etwas vorbei, eine kurze, stürmische Zeit utopischer Illusionen." Das

Bündnis der 45er Generation mit den Achtundsechzigern lockerte sich. Die Utopie der Intellektuellen wurde ernüchtert, Hippieglück und Neomarxismus entflochten sich. Unterschwellig wirkte der Drang der 45er, die in der Nazizeit verlorene Jugend nachzuholen. Oberschwellig suchte man ein politisches Konzept, in dem Intellektuelle eine öffentliche Rolle spielen. „Unser Trotz damals, unsere Neugier, unsere Lust, aber auch die Angst vor den neuen Freiheiten wirken heute kindisch oder archaisch." Da waren „Kitzel" und „Schuldgefühl", „Aufruhr und Aufbruch". Privat gerieten die Paare „in Krisen und Scheidung".

In der Literatur drängten damals junge Ich-Sager auf die Bühne. Baumgart gewann Abstand von Deutschland, indem er als Referent durch die Goetheinstitute der USA reiste. Dort verkündete Leslie Fiedler die Postmoderne, die man in Deutschland erst später ausrief. Orientierung fiel schwer. Ab 1969 schrieb Baumgart als Theaterkritiker neben Joachim Kaiser in der Süddeutschen Zeitung. 1973 kritisierte er im Spiegel „die Linken als schweigende Hofnarren der Regierung Brandt". Die Freundschaft mit Martin Walser zerbrach, später auch die mit Jürgen Habermas. Drüben in der DDR wollte Christa Wolf „noch immer an etwas glauben". Glauben konnte und wollte Baumgart offenbar nicht. Er wollte seine individuelle Freiheit leben. Von weniger Freien, der Solidarität mit weniger Privilegierten ist nirgendwo die Rede. Zwischendurch hatte Baumgart es mit Theaterstücken und einem Fernsehfilm über Richard Wagner versucht. Zuletzt beeindruckte er literarische Leser mit differenzierten, argumentativen Kritiken in der Wochenzeitung Die Zeit. Durch Vermittlung seines Freundes Peter Wapnewski war er von 1990 bis 1997, in der Nachfolge von Walter Höllerer, Literaturprofessor an der Technischen Universität in Berlin geworden.

Baumgart war ein kluger Beobachter. Seine Fairneß, die poetischen Analysen, sein unaufdringliches Auftreten waren sympathisch. „Glück gehabt" sollten die Lebenserinnerungen zuerst heißen. Von Leidensdruck blieb Baumgarts Erwachsenenleben verschont. Liebschaften stellten Ehe und Familie nicht in Frage. Als Kämpfer für eine Überzeugung aufzutreten, war Baumgarts Sache nicht. Der kluge Beobachter blieb eingetaucht in eine Melancholie reservierter Unentschiedenheit. Seine Personmitte wird in der Autobiographie nicht deutlich. Wir lesen das Porträt eines Jungen in nazistischer, das Porträt eines Intellektuellen in bundesrepublikanischer Zeit. Das nahe Auschwitz hat den Jungen in Königshütte (Ostoberschlesien) nicht erreicht. 50 Jahre später hat die Wiedervereinigung seinen Pulsschlag nicht erhöht. Der souverän erscheinende Intellektuelle, der seine Freiheit genoß, hat die ästhetische Verengung des Bewußtseins nicht reflektiert.

Johannes Kühn – Technik nimmt das Land

Der im Saarland lebende Johannes Kühn (geb.1934, Hölderlinpreisträger 2004) publizierte mit „Ein Ende zur rechten Zeit" einen Erzähltext, den er schon in den

mittleren 50er Jahren geschrieben hat. Der Erzähler, ein Bergmannssohn mit Namen Hans, arbeitet in den Ferien als Werkstudent in einer Sperrholzfabrik, weil er Geld braucht. Das Dorf hat Arbeitsplätze, aber es verliert seinen Dorfcharakter. Sein Großvater ist noch Kleinbauer. Der Erzähler hat als Kind Ziegen gehütet. Die Natur hat seine Empfindungen geweckt und behütet. Jetzt werden sie empfindlich gestört. Lärmende Sägemaschinen schlucken gefräßig den Wald. Einer jungen Kollegin trennt das Sägblatt den Arm ab. Gegen die Naturzeit läuft Maschinenzeit. Stoppuhr und Rationalisierung unterwerfen den Menschen. Das Leben ist nicht mehr eingebettet in die Natur, in ihre Jahreszeiten. Der Werkstudent Hans, ein später Simplicius, hantiert ungeschickt an den Maschinen. Nur mit Widerwillen nähert er sich ihrem Mechanismus. Träumerische Flucht in die Natur will ihm nicht mehr gelingen. Schon durch das Lesen von Büchern hat er sie verlassen. „Erfüllt von Freude und Hoffnung" möchte er singen, „geht kein Riß durch die Erde oder den Himmel". Mit geliehenem Moped fährt er zur Kirmes ins nächste Dorf, um einer angehimmelten Regine zu begegnen. Das Land liegt im Frieden, aber sein Motor bellt es an.

Indes geschieht Ungeheueres in den USA. In der Wüste Nevada machen Wissenschaftler den siebten Atombombenversuch. Verstrahlter Regen fällt auf die Erde. Noch beteuert der Erzähler: „Ich liebe die Erde, jeden Vogel, den sie am Morgen hinaufschickt." Aber andere Kräfte verschlucken seine bukolischen Gefühle. Die Natur ist kein heiliger Ort mehr. Schöne „Daseinslust" wird ihm genommen. Soll er den Mächtigen der Erde Protestbriefe schreiben? Da er mit den Dorfbewohnern hierüber nicht sprechen kann, wendet sich der Student an Cicero als Gesprächspartner und Mentor. Reflektierende Gespräche klären dem Empfindsamen ein Stück weit die Gefühle. Die Natur kann unangetasteter Lebensraum der Menschen nicht bleiben. Technik greift ein, der Interessenkonflikt entsteht. Natur geht verloren, aber Arbeiter leben heute komfortabler in ihren Häusern als früher die Herren.

Die elegische Erzählung ist auch eine Künstlernovelle. Der simplizianische Hans erleidet den Verlustschmerz naiven Empfindens. Die Natur kann im technischen Zeitalter die Seele nicht mehr retten. Können beide miteinander auskommen? Was kann ein Mensch noch empfinden? Muß er andere Hilfen als die der Natur suchen? Darüber gibt die Erzählung keine Auskunft. Ein Gespräch, sagt Cicero, soll „zur rechten Zeit ein Ende haben". Mit dem verstörenden Erwachen schildert der Erzähler die bedrohliche Veränderung der Zeit. Hier geschieht eine Landnahme anderer Art. Technik nimmt den Menschen das Land und verändert die Lebensform. Leise Ironie unterläuft das Pathos simpler Naturnähe. Heute wird der Konflikt problembewußter, auch abstrakter wahrgenommen. Aus der Unschuld der Natur Ausgeschiedene nehmen ihn meist ohne geschichtliches Bewußtsein zur Kenntnis. Kühns Erzählung erinnert eine einvernehmliche Beziehung der Menschen zur Natur und beklagt den Verlust.

Martin Walser – Erregung am Bodensee

Unter der Patronage eines Philosophen geht die Liebesgeschichte Martin Walsers „Der Augenblick der Liebe" diesmal nicht ab – wenn Julien Offray de La Mettrie denn ein Philosoph ist und nicht vielmehr ein Arzt, der Gewissensgenötigten Befreiung von Schuldbewußtsein verspricht. Den Immobilienmakler Gottlieb Zürn kennt der Leser aus den Romanen „Das Schwanenhaus" und „Jagd", die Liebe des Dozenten zu einer 30 Jahre jüngeren Collegestudentin aus dem Roman „Die Brandung". Gottlieb hat das Immobiliengeschäft seiner Ehefrau Anna überlassen. Als Privatgelehrter schrieb er vor Jahren unter dem Namen Wendelin Krall zwei Aufsätze über La Mettrie. Der französische Materialist und Atheist (1709–1751) hat bei Friedrich dem Großen Asyl gefunden. La Mettrie bestand auf seinen Erfahrungen. Gottlieb las, unter dem Einfluß einer evangelischen Theologin: „Nur durch die Natur begreifen wir den Sinn der Wörter des Evangeliums, dessen wahrer Interpret ganz allein die Erfahrung ist." Der Philosoph bestätigt Gottfrieds Denken. Natur gegen Theologie, Erfahrung gegen Spekulation. Die Natur will nicht, daß wir schuldig, sondern glücklich sind. Wahre Empfindung ist die gültige Instanz.

Aus North Carolina kommt die Studentin Beate Gutbrod mit einer „gewaltigen Sonnenblume" zu Gottlieb Zürn an den Bodensee. La Mettries Satz: „Die Bewegung, die die Welt erhält, hat sie auch erschaffen können", beeindruckte sie. Über die ablehnende Aufnahme des Philosophen in Deutschland will sie promovieren. Die Studentin fasziniert den 40 Jahre älteren, ehelich abgekühlten Gottlieb. Augenblicklich entzündet sich erotisches Feuer. Beate dringt in Gottliebs Träume ein, aus denen Anna vertrieben wird. Anna heißt: „alles hinter sich haben". Beate heißt: „alles beginnt". Bis zu drei Telephongespräche täglich gehen nach Amerika. „Fernmündlich" zelebriert der Erregungszustand intimste Nähe. Gottlieb fühlt sich durch Beate lebendig.

Mit Hilfe ihres Doktorvaters, des Gründers der amerikanischen La Mettrie-Gesellschaft, lädt sie Gottlieb zum La Mettrie-Kongreß nach Kalifornien ein. Gottliebs „Briefe zur Gründung von Unwirklichkeit" versuchen, den amour fou ein Stück weit zu rationalisieren. In seinem Glückszustand meint er, er sei „versöhnt, überhaupt versöhnt, auch versöhnt mit sich selbst". Das möchte der „konvertierte Altachtundsechziger" sein. Aber Ironie entlarvt ihn. Sein La Mettrie-Vortrag in Berkeley „Rise to the occasion", zu deutsch „Entsprechen ist alles", mißlingt. Dem Redner versagt die Stimme, Beate liest das Manuskript zu Ende. Zuhörer meinen, dem deutschen Intellektuellen diene der Philosoph zur „Legitimitätsbeschaffung", Zürn entschulde mit seiner Hilfe deutsche Schuldgefühle. Privat feiern Beate und Gottlieb die Hochzeit ihrer Liebe. Aber der Gealterte hatte „Mühe, so hoch zu fliegen, wie sie flog". Er kann ihrer Erwartung nicht standhalten. Ernüchterung folgt der Erregung. Abrupt bricht Gottlieb das Zusammensein ab. Er läßt Beate mit ihren Gefühlen allein. Schon am nächsten Tag fliegt er zurück. „Nie mehr", schreit ihm die Liebende nach.

Der Roman ist wie ein Drama in vier Akten gebaut. Der Begegnung am Bodensee folgen die Telefonate und Briefe nach Amerika. Auf Gottliebs Ankunft folgt die plötzliche Trennung mit der „Kehre", sprich Heimkehr. Walser hat den Mann in den Sechzigern und die junge Studentin auf höchste Fallhöhe gehoben. Der Absturz müßte eine Tragödie sein, aber der Erzähler beläßt es bei der Komödie. Beate heiratet jenen Dozenten, der Gottliebs Vortrag scharf kritisiert hat. Für den Mann vom Bodensee ist sie nicht mehr erreichbar. Der empfindsame Liebhaber kehrt zu seiner Ehefrau zurück. Über Gefühle der Niederlage, Nachdenken oder Schuldgefühle läßt uns der sonst so beredte Erzähler im Dunkeln. Hat er nicht zwei Frauen schwer verletzt? Ist der Bruch mit Beate schon die Heimkehr zu Anna? Die kluge Ehefrau nimmt Gottlieb auf, ohne ihn zur Rede zu stellen. Sie bemerkt allerdings: „Es gibt nichts, wofür man nicht bestraft werden kann." Er bietet ihr das „Sie" an, einen höflichen Abstand mit der Möglichkeit, sich neu kennenzulernen. Gottlieb gibt sein Alter zu.

Die philosophische Botschaft legt Walser im Roman essayistisch dar. La Mettrie hilft Gottlieb, „diesen kirchlich verschriebenen Mastergott" zu desavouieren. Der Philosoph beendet den „Sprachschwindel hie Körper, da Seele". Das Universum hat nur eine Substanz: Materie. Alles, was bisher Gott zugeschrieben wurde, ist fortan der Natur zuzuschreiben. Durch Empfinden und Erfahrung ist ihr der Mensch verbunden. Nicht Offenbarung, sondern Wahrnehmung heißt die Devise. Nicht Glaube, sondern Vernunft soll herrschen. Daß der Liebhaber seine Geliebte ohne Erklärung verläßt, sie in ihrem abgestürzten Empfinden allein läßt, zeigt freilich die Diskrepanz von Theorie und Verhalten. Ihre letzte wahre Empfindung teilen die beiden Liebenden nicht.

Walser entwickelt in Augenblick der Liebe einmal mehr einen intensiven Erlebnisvorgang. Souverän fügt er englische Sätze und französische Zitate in den Erzählvorgang. Sehr gekonnt führt er berichtende Rede über in erlebte. Walser ist ein Meister indirekter Charakterisierung. Ironischer Stil läßt den Sieger Gottlieb alsbald als Verlierer erkennen. Nach dem Schwinden des glücklichen Augenblicks scheint dem Autor allerdings die sprachliche Kunst (oder das Interesse?) zu schwinden. Das Aushaltenmüssen der verlorenen Liebe und der ehelichen Kühle kommt nicht mehr zur Sprache. Die Gefühle der Frauen werden von Gottlieb nicht beachtet. Ein deutscher Mann.

Peter Handke – Don Juan ist ein anderer

Zeitgenössische Leser sind realistisches Lesen gewöhnt. Manche Kritiker setzen Bericht und Beschreibung als Kriterium. Peter Handke verweigert informatorische Lektüre. Als Autor glaubt er an die Wirklichkeit des Märchens, relativiert durch „innige Ironie". Märchen bringen Verborgenes, manchmal Wunderbares zum

Vorschein. Nicht nur unter die Kleider schauen sie, wenn es um Beziehungen und Vorgänge geht, sondern auch unter die Haut.

Don Juan ist der Gegentyp zum nordischen „Faust". Aus der mediterranen Welt kommend, verkörpert er in der europäischen Kulturgeschichte den Frauenverführer. Der Charmeur mit ungestillt vagierender Leidenschaft ist zugleich ein gewissenlos erotisch begehrender Mann. Handke zeigt eine andere Gestalt. Ein einsiedlerischer Erzähler läßt in seiner Herberge nahe Port-Royal-des-Champs Don Juan an sieben Maitagen erzählen. Obschon er von seiner „Frauenzeit" spricht, jagt er nicht erotischen Abenteuern nach: „Sein ganzes Sinnen ging darauf aus, Herr seiner Zeit zu sein." Der Tod seines Kindes machte ihn „verwaist". Statt Lebensüberschwang trägt Don Juan Trauer durch die Welt. Trauer ist seine „Wegzehrung. Dank ihr hatte er keinerlei große Bedürfnisse mehr." Trauern ist für ihn eine Tätigkeit, Trauer Kraft.

Die Reise führt Don Juan zunächst zu einer Hochzeit im Kaukasus, dann nach Damaskus, am dritten Tag in die nordafrikanische Enklave Ceuta, danach in einen Fjord bei Bergen, schließlich zu einer Düne in Holland. Das letzte Land mit der letzten Frau bleibt namenlos. In Tiflis erlebt Don Juan beim Anblick der Braut „nach einem jahrewährenden Schlaf oder Dahindämmern" ein jähes und stilles Erwachen. Sogar gegenüber Tieren wird er aufmerksam. Die Frau spürt seine Kraft des Nicht-Begehrens, die Gegenwart, das Gesammeltsein, seine die Lustbarkeit durchdringende und übersteigende Trauer. Sie macht ihn „vollkommen durchlässig und aufnahmefähig". Davon fühlen sich die Frauen angezogen. Don Juan ist weder Verführer, noch wurde er verführt. Sein Blick setzt das Begehren der Frau frei. Sie wird sich ihrer Einsamkeit bewußt und erkennt in ihm ihren „Herrn", „fast eine Art Retter". Beide, die Braut und Don Juan, sind „nicht mehr wahrnehmbar" von den andern in ihrem „Zeitsystem". Seine Gestalt schimmert ins Transzendente. Das Lebensgefühl der Hochzeitsgesellschaft wird durch Don Juans Anwesenheit gesteigert, die verfeindete Sippe versöhnt. Ein „Glänzen" und „stilles Lachen" geschieht und setzt sich fort.

Handke-Leser erinnern sich an die Ästhetik der „Lehre der Sainte-Victoire" und an den „Schuhputzer von Split". Der Glanz des Aufmerksamen und das Sein in Frieden werden dort weitergegeben. In Don Juans Erzählen fällt das änigmatische Wort „Abschiedsparadies". Paradiesische Präsenz, paradiesisches Verhalten hat sich ereignet. Don Juan erfährt „Gleichzeitigkeit" mit der Frau und „übereinstimmenden Zeitsinn". Seine „Verfügbarkeit" und „Sorglosigkeit" hatten den „Hauptquellgrund in der fortgesetzten Trauer", die aber als solche von der Frau nicht erkannt wird. Obschon den Reisenden sein durchdringendes Alleinsein schmerzt, begleiten ihn Friede und Ruhe auf der Flucht. Die Frau in Ceuta, eine ehemalige Schönheitskönigin, will sich rächen am männlichen Geschlecht. Vor Don Juan flieht die falsche „Paradiesfrau". In Norwegen werden der Frau und Don Juan die Augen für Geist und Körper in der Kirche geöffnet „durch das Fest

der heiligen Liturgie". Das Panische, das Don Juan in Damaskus wahrnahm, verändert sich ins Sakrale.

Sein Diener, der an unschönen Frauen Gefallen findet, bleibt eine beiläufige Kontrastgestalt. Don Juan, der als Reisender auf der Flucht war (vor sich selbst? vor dem Alleinsein?), erlebte die Frauenzeit „als ein großes Innehalten". Die angesprochenen Gegensätze muß der Leser dem Erzähler glauben, die Verallgemeinerungen akzeptieren. Der Ich-Erzähler entschuldigt fehlende Einzelheiten der Reise und ihrer Orte. Er selbst braucht die Konkretionen nicht. „Die Materie schien ihr Lastendes zu verlieren", kommentiert er. Handkes Ich-Erzähler begegnet in Don Juans Erzählen sich selbst. Der Einsame denkt und fühlt kommunikativ. All die Don Juans „des Fernsehens, in der Oper, im Theater und ebenso in der sogenannten primären Realität, in Fleisch und Blut, sind die falschen", fixiert auf eine Gestalt, die sich im Unterhaltungsbetrieb stereotyp zitieren läßt. Handke variiert nicht den Verführer, er zeigt den Befreier der Frauen. Er schrieb in Don Juan eine „Innenwelt der Außenwelt" in Prosa. Der glückliche Augenblick ist unverfügbar. Das nicht ichbezogene Interesse des Mannes ermöglicht ihn. Handke verschafft dem Eros-Geist märchenhaften Ausdruck. Archetypische Sehnsucht und Erzähleros gewinnen einmal mehr Handkesche Gestalt.

Rafik Schami – Die große Geschichte

Eine Geschichte mit langem Atem erzählen deutsche Romane nicht. Sie stellen einen Lebensausschnitt dar. Ihr Erzählen erstreckt sich kaum über Generationen. Der in Damaskus aufgewachsene Syrer Rafik Schami (geb. 1946) lebt seit 1971 in der Bundesrepublik. In zahlreichen Erzählungen und Märchen erweist er sich als großer Erzähler der arabischen Tradition. Der 900seitige Roman „Die dunkle Seite der Liebe" ist sein Opus magnum geworden, eine große Familien- und Liebesgeschichte. Zwei verfeindete christliche Familien werden über drei Generationen vorgestellt. Die Personen sind zuerst Glieder ihrer Familie. Mala (Syrienreisenden bekannt als Malula), das chaldäisch-christliche Bergdorf, ist der Ort der Herkunft (Schamis Eltern sind dort geboren). Die zweite und dritte Generation leben in Damaskus im christlichen Viertel. Zeitlich erstreckt sich das Geschehen vom beginnenden 20. Jahrhundert über die Zeit der syrischen Putsche bis 1969.

In der arabischen Literatur sind Lyrik und Erzählung die wichtigsten Gattungen. Die arabische Gesellschaft erkennt das Individuum nicht an. Sie zieht den Clan und den Stamm vor. Der Roman als Erzählform setzt aber die Anerkennung der individuellen Person voraus. In „Die dunkle Seite der Liebe" kämpfen die Hauptpersonen Farid und Rana gegen familiären und politischen Widerstand um ihre Freiheit. Farid entstammt der katholischen Familie der Muschtaks, Rana der orthodoxen Familie der Schahins. Die beiden Familien streiten um die Vorherrschaft im Berg-

dorf Mala. Sie bekämpfen sich bis zur Blutrache. Söhne und Töchter werden von den Vätern (absoluten Patriarchen) nach Gesichtspunkten der Machterhaltung und Machterweiterung verheiratet. Die beiden Enkelkinder Farid und Rana (geb. 1940) wachsen bereits in Damaskus auf. Sie verbringen aber mit ihren Familien die Sommerferien im Bergdorf. Das Dorf mit seinen Bräuchen und Gesetzen bleibt Wurzelgrund. Herkunft prägt das Bewußtsein auch in der Stadt.

Wie bewältigt der Autor die Fülle der Personen und Jahrzehnte des Geschehens? Zunächst gibt er dem Leser den Stammbaum der Schahin- und der Muschtakfamilie an die Hand, so daß er sich jederzeit über die handelnden, leidenden, sich behauptenden Personen informieren kann. Erzählerisch verbindet Schami zwei Darstellungsformen: die Entwicklung einer linearen Handlung und die mosaikartige Darstellung der Umwelt, also eine Entwicklungsgeschichte mit dem Episodenroman. Die lineare Handlung erzählt die von vielen Hindernissen blockierte Liebesgeschichte Farids und Ranas. Das Mosaik schildert in Szenen, Berichten, Gesprächen, Bildern das farbige Leben in der geliebten, aber überwachten Stadt. Autobiographischer Grund ist vernehmbar. Romeo und Julia müssen sich ihrer Familien und der arabischen Gesellschaft erwehren. Das Dorf liefert düstere Kindheitsszenen. Lebensfroh erscheint die von Muslimen, Christen und Juden bevölkerte Stadt. Die Freude endet mit dem erzwungenen Eintritt des 13jährigen Farid in ein von den Jesuiten geleitetes Klosterinternat im Libanon (einen Abt gibt es real bei den Jesuiten nicht). Der Vater, erfolgreicher Konditor in Damaskus und großzügiger Förderer der katholischen Kirche, will, daß sein einziger Sohn Priester werde und womöglich Bischof.

Aber Farid will nicht. Nach drei Jahren scheidet der Unglückliche aus dem Klosterinternat. Eine unausgeheilte Hirnhautentzündung verursacht später epileptische Anfälle. Nach dem Abitur studiert Farid Naturwissenschaften und wird Lehrer. Wegen der sozialen Unfreiheit und des politischen Unrechts im Land tritt Farid der kommunistischen Partei bei. Er möchte mithelfen, die Gesellschaft zu verändern. Als Redakteur der Zeitschrift „Jugend" wird er wegen der emanzipatorischen Beiträge schon bald verhaftet. Nach der Lagerhaft wird er strafversetzt in ein abgelegenes Dorf nahe der israelischen Grenze. Erneute Verhaftung schickt ihn in das schlimmste Wüsten-Straflager. Durch Beziehungen seiner reichen Familie kommt Farid nach einem Jahr frei. Von der moskauhörigen Partei hat er sich getrennt. Er muß weiter versuchen, der Gewalt im Staat mit ihrem Haß auf selbständig Denkende zu entkommen. Die an einen muslimischen Offizier zwangsverheiratete Christin Rana liebt ihn seit Kindheitstagen. Mit 13 Jahren haben Farid und Rana einander erblickt. Nicht die verfeindeten Familien, nicht ihre gescheiterte Flucht, nicht Ranas Zwangsverheiratung noch Farids Haft und Folter, nicht einmal Ranas Einweisung in die Irrenanstalt konnten die beiden von ihrer Liebe abbringen. Mit falschen Pässen und gezielter Irreführung des Geheimdienstes gelingt ihnen nach 16 Jahren die Flucht nach Beirut und schließlich Deutschland.

303 Geschichten und Szenen hat Schami erzählt. Am Ende berichtet er vom Entstehungsprozeß des Romans. Er sah 1962 wie eine junge Muslimin, die einen christlichen Mann geliebt hat, von ihrer Familie im Angesicht der Nachbarn getötet wurde. Der damals 16jährige war erschüttert. Als zukünftiger Autor dachte er an eine Kette von Geschichten, die von verbotener Liebe in Arabien handeln. Aber er fand keinen Faden. 1970 floh Schami aus politischen Gründen nach Beirut, wo er auf einen Studienplatz in Deutschland wartete. Seine Mutter erzählte ihm von der Flucht zweier aus verfeindeten christlichen Clans stammenden Liebenden. Aber es brauchte noch Jahrzehnte, bis er die Bilder aus Malula und Damaskus, die archaischen Familiengeschichten und die politischen Zustände in Syrien (vor allem die 50er und 60er Jahre der Putschisten) zu einem Ganzen verbinden konnte. Schami recherchierte über die Armee, den Geheimdienst, die Gefängnisse, Psychiatrie und Religionen. „Auch wenn die meisten meiner Figuren wie ich Christen sind, ist unsere Kultur eine arabisch-islamische", betont er.

Der Autor hat in den Familienroman eine große Liebesgeschichte eingeschrieben. Er erzählt die Szenen und Gespräche aus dem Dorf Malula und der Stadt Damaskus überwiegend im Chronikstil. Bunte Tage und duftende Nächte breitet er vor dem staunenden Leser aus. Machtgierig und menschenverachtend treten die politischen Führer Syriens auf. Privates verbindet Schami mit dem Öffentlichen, den Orts- und Gesellschaftsroman mit Elementen des Krimis. Wie gut für die deutsche Literatur, daß es die große Geschichte noch gibt.

Botho Strauß – Der Seher aus der Uckermark

Eremiten beten, aber schon Hieronymus hat geschrieben. Er übersetzte die Bibel. Botho Strauß übersetzt sein Denken. Er sieht Zeitgenossen in ihrem Begehren, ihren Beziehungen, einem Leben im Falschen. Aus Berlin hat er sich in sein Haus in der Uckermark zurückgezogen. In Studienjahren haben ihm Theodor W. Adorno und Martin Heidegger den Blick geschärft. Seit den Aufzeichnungen „Paare Passanten" (1981) notiert Strauß das gestörte Verhalten der Menschen. Er beklagt nicht nur ihre Beziehungsmisere, sondern auch den Verlust von Erinnerung und Transzendenz, von Du-Gewinnung und Gegenwart. Verloren ging ihnen Erfahrungswachheit.

Woran glauben die Leute, wenn sie nichts glauben? Die Versuche, „uns mit der Welt zu verständigen, sie zu berühren und zu beeinflussen, fallen der Ödnis und der Monotonie eines soziotechnischen Kurzbegriffs zum Opfer". Strauß prangert die „Sexualidolatrie des spätmodernen Intellektuellen" an, ästhetisch den Bruch des Bürgers „mit der noetischen Poesie". Sie verlangt offenes Denken, aber die Leute wollen Information und im übrigen ungestört auf ihren Bahnen weiterfahren. Vor der „Operette der Emanzipation" hören sie den eindringlichen Ton des Dichters

nicht mehr. Sie verwenden „ihr gesamtes Potential (auch an Begeisterung) auf technische Innovationen".

Strauß schreibt gegen „den gefälschten Raum der Virtualität und Simulation", gegen die gefälschte Zeit, die Präsenz verhindert, gegen ein „Lifestyle-Leben", das nichts als Dekorationen dekoriert. Aufklärung verkümmert „zum matten Schein der Monitore". Auf Tagungen dominiert „Konferenz-Intelligenz". Die Medien haben die Intellektuellen zu Kollaborateuren gemacht. Unter den Autoren sind nur wenige „Augenöffner". Der Künstler soll „nicht allein Rezipient, sondern auch der Rivale seiner Zeit" sein. Oben besetzen Reizlüsterne die Bühne. Unten bleiben jene anderen, die „Untenstehenden auf Zehenspitzen". Als einer von ihnen versteht sich Botho Strauß. Er plädiert für kreatürliche Furcht, Ehrfurcht, Scham, Staunen, für offene Wahrnehmung, Transzendenz. Der Schreiber spricht in der Pose des Vereinzelten, der Kommentator als Richter. Die aphoristischen Aufzeichnungen, öfters zu Sentenzen gespitzt, stellen einen hohen Anspruch. Strauß steigert ihn durch eine historisierende Rhetorik mit griechischen Fremdworten. Er formuliert antagonistisch, elitär, auch apodiktisch, scheut nicht den hochfahrenden Ton. Keine Nachsicht gegenüber kollektiver Bewußtseinstrübung.

Zwischen den einsamen Sätzen des Schreibers weht der Wind durch die Rotbuchen der Uckermark. Das Erscheinen der „Gräser und Gewächse ist vollkommen in sich gekehrt". Der Städter erkennt: „Du mußt etwas von dir dazutun, wenn sie dir näher kommen sollen." Strauß spürt die Luft auf der Haut, beobachtet die Jahreszeiten, Pflanzen und Tiere. Rhetorisches und Bukolisches, der Intellekt und sinnliche Wahrnehmung finden zusammen. „Die Vergehen der Epoche, die nach den großen Kriegen sich vom Politischen mehr ins Sittliche, Wissenschaftliche und Ästhetische verlagerten, werden von den Zeitgenossen nicht erkannt, geschweige denn geahndet." Wo sind die Widerständler, fragt er. Strauß schreibt als Widerständler und Prediger. Simone Weil zitierend, spricht er als „Untenstehender auf Zehenspitzen". Er will Nähe und betont Distanz. Unterschwellig, eindringlich, geht es um Näherkommen: dem Jahr, der Natur, dem Wunder des Seienden, den zu findenden Worten, sich selbst. Strauß reicht zugänglichen Lesern einen neuen Bekenntnistext.

Ulrike Draesner – Freiheit im Unentschiedenen

Die Münchener Autorin Ulrike Draesner kommt mit Empfehlungen ihres ersten Romans „Mitgift" (2002). Die Frankfurter Allgemeine Zeitung lobte ihn für das „ganz eigene Idiom, das die Widersprüche der modernen Welt schneidend, lustvoll und oft witzig erscheinen läßt". Die Neue Zürcher Zeitung beurteilte den Roman als einen „der intelligentesten dieser Jahre".

Von den zwölf Erzählungen des Bandes „Hot Dogs" berichtet die Hälfte von

Zweierbeziehungen. Die jungen Frauen sind emanzipiert, bewußt, fordernd. Mit 15 lasen sie nachmittags Albert Camus, abends schalten sie Thomas Gottschalk ein. Sie sind mit Kopf und Bauch „neugierig auf Leben". Ihre Erwartung soll nicht vorschnell gebremst werden. „Moral", wehrt sich eine, ist „ein Wort, das es sich zu einfach machte. Ein Wort, einem in die Kehle gedrückt, um die Neugier aufs Leben zu beschneiden." Sie will das tun, von dem sie angezogen ist, probieren, was ihr gefällt. Aber jede, jeder muß mit den eigenen Erfahrungen zurecht kommen. Der Student Gordian ahnt nicht, daß seine Schlaffreundin kommerzielle Interessen verfolgt. Sie verkauft männlichen Samen nach Amerika. Eine Frau, die kein Kind bekommt, läßt sich mit künstlicher Befruchtung helfen. Die Geschichte mit dem banalen Titel „Zucken und Zwinkern" erzählt die unwiderstehliche Anziehung der Geschwisterliebe. Die selbstbewußte Jana will „ein Kind, mit irgendwem". Sie trifft sich mit Heimo in einem Züricher Hotel. Der Biologe hat gesagt: „Je intelligenter sie sind, um so mehr zerstören sie!" Später ergänzt er: „Das Beste, was man tun kann, ist zusammenleben, ohne einander zu zerstören." Sexualität wird sachlich, ironisch, als persönlicher Anspruch, nicht voyeuristisch erzählt. Ein Leben, auf Stunden erfüllt sein, dann wieder allein, ohne befriedigenden sozialen Kontext. Zufrieden können die vorgestellten jungen Frauen nicht sein.

Draesners Erzählungen sind überwiegend Kurzgeschichten. Ein Lebensausschnitt wird beleuchtet. Anfang und Schluß bleiben offen, der Hintergrund im Dunkeln. Etwas lauert hinter dem Alltäglichen. Zwischen das Gewollte und das Eintretende, das Ersehnte und das Verfügbare schiebt sich Widerstand. „Hot Dogs", die Titelgeschichte, berichtet von einer Pitbullhündin, die elf junge Welpen wirft und beträchtliche Einnahmen verspricht. Aber das Tier rennt auf die Straße, wird von der Polizei eingefangen und mit seinem ganzen Wurf eingeschläfert. Thematisch liegen die Erzählungen weit auseinander, von einer bei der Münchener Olympiade stürzenden DDR-Läuferin über Anden-Tourismus mit Todesgefahr bis zu einem Europa-Puzzle deutscher Kinder in Jugoslawien. „Wackelkontakt" deutet ein Lebensgefühl, das schon in den Kindern steckt. Die Eltern leben getrennt. Das Kind Ruth wächst bei seinen Großeltern auf. „Die Welt war sicher, aber sie konnte jederzeit untergehen." Ruths Physiklehrerin verweist auf ein „Geheimnis der Existenz". Ruths Vater baut Bunker für äußerste Sicherheit. Aber der Sicherheitsmensch erleidet einen Herzinfarkt. Hier fährt der ironische Zeigefinger in die Geschichte.

Ulrike Draesner ist eine Autorin postmodernen Erzählens. Freiheit ist eine große Möglichkeit. Sie wird verlangt und beansprucht. Aber da ist etwas noch Unentschiedenes. In den Erzählungen spricht eine Sprecherin der Generation, die Aufklärung mit Pop, Lebenserwartung mit Lust verbinden will. Gegen Bemühungen der Selbstbehauptung stehen ironische Kräfte. Intelligenz und Begierde, Coolness und Überdruck, Anspruch und Ironie, eine sprachliche Leichtigkeit charakterisieren diese Erzählungen. Eine Mitte wird nicht vernehmbar. Dem Leser drängt sich

der Eindruck auf, daß Ulrike Draesner ihr Thema noch sucht. Wo und wie durchbricht eine Autorin heute das nivellierte Bewußtsein, in dem Zeitgenossen sozialisiert werden?

Was wäre Sprache ohne Literatur? Unser Bewußtsein bliebe flach, unfrei, nivelliert. Eingeschraubt in die Werbe- und Nachrichtensprache, zu Parteiendienst erniedrigt, verkümmert im Alltag, zerstückelt zu Mails. Poetische Literatur ist kein Luxus, keine geschmäcklerische Beigabe. Sie widersteht Politrednern, Talkmastern und Event-Schreiern. Deutsche Befindlichkeiten: bedenklich im Erinnern, subtil in der Sondierung von Gegenwart, wenig souveränes Erzählbewußtsein. Die dargestellten Personen sind sehr bewußte Gestalten. Gottlieb Zürn führt seinen Markennamen, Don Juan hat ihn von weither. Andere müssen ihren Namen begründen, alle ihr Bewußtsein zeigen. Mythischer Grund bleibt den meisten fremd. Transzendierenden Horizont sichten Strauß und Handke. Familiengeschichten über Generationen erzählen deutsche Autoren nicht. Sie bohren im Bewußtsein, suchen Gegenwart. Rafik Schami hat aus arabischer Tradition die große Geschichte geschrieben. Die arabische Welt stand in diesem Jahr im Mittelpunkt der Frankfurter Buchmesse. Lage und Bewußtsein einer kulturell und politisch anderen Befindlichkeit traten dabei in den Blickpunkt.

Literatur: Christoph Hein, Landnahme (Frankfurt 2004) 357 S. 19,90; Reinhard Baumgart, Damals. Ein Leben in Deutschland (München 2004) 384 S. 24,90; Johannes Kühn, Ein Ende zur rechten Zeit (München 2004) 141 S. 14,90; Martin Walser, Der Augenblick der Liebe (Reinbek 2004) 254 S. 19,90; gleichzeitig erschienen Walsers Zeitschriftenaufsätze und Vorträge von 2000–2004 in: Die Verwaltung des Nichts (Reinbek 2004) 284 S. 22,90; Peter Handke, Don Juan (erzählt von ihm selbst) (Frankfurt 2004) 159 S. 16,80; Rafik Schami, Die dunkle Seite der Liebe (München 2004) 896 S. 24,90; Botho Strauß, Der Untenstehende auf Zehenspitzen (München 2004) 169 S. 17,90; Ulrike Draesner, Hot Dogs (München 2004) 189 S. 19. –.

UMSCHAU

Ignatianische Impulse

Religionssoziologen orten einen „Megatrend – Respiritualisierung". Darunter kann man vieles verstehen. Sicher aber ist dieser Trend eine Reaktion auf heute propagierte Lebensdeutungen, die im äußeren, materiellen Fortschritt allein schon die Quelle von (irdischem) Glück und gelungenem Leben versprechen. Vielfach enttäuscht suchen die Menschen nun vermehrt nach Antworten auf existentielle Fragen. Der Büchermarkt hat darauf reagiert. Das Angebot von „spirituellen" Texten jeglicher Art und geistiger Herkunft boomt. Bedenklich stimmt aber, daß die traditionsreiche christliche Spiritualität offenbar viel zu wenig gefragt ist, vielleicht, weil sie nicht in der Sprache der Zeit angeboten wird. Zunehmend versucht man nun aufzuholen, aber nicht immer mit dem nötigen „Tiefgang", eher auf dem Niveau populärer Anpassung.

Eine Gruppe von Jesuiten hat diese Herausforderung aufgegriffen und eine Reihe „Ignatianische Impulse" begonnen. Ignatianische Spiritualität, vor allem dem Exerzitienbüchlein entnommen, soll Antworten auf brennende Fragen von heute geben. Bisher liegen sechs Bändchen vor[1]. Autoren sind vier Jesuiten, der bekannte CDU-Politiker Heiner Geißler, der über mehrere Jahre selbst Mitglied des Ordens war, und schließlich ein Ehepaar, das fast jährlich zehntägige ignatianische Exerzitien macht.

Die sechs Themen sind: 1. „Das siebenfache Ja". Hier werden von Willi *Lambert SJ* Exerzitien sehr ansprechend als ein positiver Weg zum Leben gedeutet. 2. „Sich entscheiden". In diesem Bändchen gibt *Stefan Kiechle SJ* dem Menschen, der sich heute inmitten vieler Wertangebote oft treiben läßt, Hilfen zur persönlichen Entscheidung. 3. Einer Gesellschaft, die mit dem Altwerden immer größere Probleme hat, antwortet *Piet van Breemen SJ*: „Altwerden als geistlicher Weg". 4. Wie Politik aus christlichem Geist zu gestalten wäre zeigt *Heiner Geißler* unter dem Titel „Glaube und Gerechtigkeit". 5. Ehepartnern wird in einer Zeit vieler zerbrechender Ehen vom Ehepaar *Cordula* und *Ottmar Leidner* Mut gemacht: „Weil ich mit dir wachsen möchte". 6. Als Hauptziel christlicher Pädagogik, vor allem in der Schule, sieht *Klaus Mertes SJ* „Verantwortung lernen".

Die Themen sind also höchst aktuell. Die Antworten werden aus der Spiritualität des heiligen Ignatius von Loyola geboten, die im 16. Jahrhundert, in einer Zeit eines epochalen Umbruchs in Welt und Gesellschaft, entstand und vom Jesuitenorden besonders in der Exerzitienbewegung bis heute immer neu erprobt und aktualisiert worden ist.

Aus der Fülle des Angebotenen seien hier zwei Grundrichtungen herausgegriffen: Hilfen für den *einzelnen* zur Entfaltung seiner Persönlichkeit und die Verantwortung der Christen *gemeinsam* (d. h. der Kirche) für das politische Leben.

Zwei Schwächen plagen heute den Menschen: sich und sein Leben nicht richtig annehmen zu können, und, angesichts der Fülle von Möglichkeiten, keine Entscheidungen fällen zu können. Werbung und Medien gaukeln ein zu erstrebendes Lebensglück vor, das in Wirklichkeit nicht erreichbar ist, aber falsche Erwartungen weckt. Vorbilder werden von Idolen verdrängt. Angeblich berechtigte Ansprüche an Lebensstandard, Berufserfolg, Lebens- und Liebesglück werden so hochgeschraubt, daß solche, die es nicht erreichen, sich als Versager vorkommen. Das genügsame Ja zu einem Leben nach anderen Maßstäben, als es die Werbung vorsieht, wird als Schwäche angesehen.

Antwort darauf und Hilfen zu einem wirklich gelingenden Leben gibt das Bändchen „Das siebenfache Ja". Willi Lambert SJ deutet Exerzitien in einer erstaunlich lebensnahen Form. Sie können helfen, das Ja zu einer Sehnsucht nach dem eigenen Weg zu erlernen. Es geht um die Annahme des je eigenen Schicksals, um den Mut, gerade aus diesem ganz konkreten Leben etwas zu machen. Es ist ein Ja zu einem Leben, das seinen letzten Sinn erst in einem Ja zu Gott findet. Dieses Ja zum Leben gipfelt nach der Spiritualität des Ignatius

darin, „liebevoller zu leben". Leben heißt lieben! Weitab von Sentimentalität geht es um eine Liebe, die der Einübung bedarf („Nur wer übt, der hofft."), einem Ja zu einer versöhnenden und neuschaffenden Liebe; eine Liebe, die sich im Alltag bewährt, die mutig Ja auch zum täglichen Kreuz sagt und jenes letzte Ziel nicht aus den Augen verliert, auf das wir nach einem unausweichlichen Tod hoffen, nämlich die Auferstehung. Das gilt vorausschauend für das Letzte, schafft aber auch schon einen Vorgeschmack der Auferstehung hier im Leben. Denn: „Auferstehung heißt, in der Liebe sein."

Die zweite große Schwäche heute ist die *Unentschiedenheit*. Zu viele Möglichkeiten bieten sich an. Mobilität und Suche nach neuen Wegen schon bei geringster Schwierigkeit gelten heute als vital, mutig und kreativ. Weil aber dabei Werte wie Geduld, Treue, Durchhaltevermögen und gemeinsames Reifen unter einem Kreuz verloren gehen, wachsen Unzufriedenheit, Unsicherheit und Angst vor der Zukunft. Der Novizenmeister der deutschsprachigen Jesuiten Stefan Kiechle SJ gibt im zweiten Bändchen Hilfen „zur hohen Kunst sich zu entscheiden". Hier wird deutlich, wie zeitlos die Spiritualität des Ignatius ist, dem es in seinen Exerzitien immer um Wahl und Entscheidung geht. Entscheiden kann sich aber nur, wer vorher „frei" von drängenden Einflüssen, also „indifferent" geworden ist. Um dann das Richtige zu wählen, braucht es die Kunst der „Unterscheidung der Geister". Angesichts eines verwirrenden Angebotes spiritueller Wege, einer massiven Werbung für verschiedene Methoden und Praktiken ist die Hinführung zu dieser Kunst immer dringender. Und dieser Weg ist ein innerer Vorgang. Den darf und kann auch ein noch so erfahrener geistlicher Führer (Guru) nicht eigenwillig lenken, sondern er soll nach Ignatius nur Hilfe anbieten zu jener inneren Begegnung mit Gott, in der sich menschliches Leben letztlich entscheidet.

Ein zweites Thema dieser Reihe sei noch besonders hervorgehoben: die gemeinsame Verantwortung der Christen für diese Welt. Der Politiker Heiner Geißler hält ein flammendes Plädoyer für den unverzichtbaren Einsatz der Christen für eine bessere Welt. Bei ihm treffen die profunde Kenntnis der Geschichte der Jesuiten und der Spiritualität des Ignatius mit einer reichen und bewegten politischen Erfahrung zusammen. So wird das Bändchen, das er unter den Titel „Glaube und Gerechtigkeit" stellt, besonders brisant und aktuell. Von Geißler gibt es eine lange Liste von Buchveröffentlichungen, unter anderem „Das nicht gehaltene Versprechen. Politik im Namen Gottes" (1997) oder zuletzt „Was würde Jesus heute sagen? Politische Botschaft des Evangeliums" (2003). Zu letzterem hat er sich auch hämische Kritik gefallen lassen müssen wie: „Gebetsmühlenartig dreht sich Geißlers anbiedernde Beschwörung der revolutionären Potentiale des Christentums im Kreis." Diese Kritik geht an seinen eigentlichen Intentionen vorbei.

Viel eher zu kritisieren wäre, daß Christen und die Kirche insgesamt dieses wahrhaft revolutionäre Potential nicht wirksam machen. Und gerade mit solcher Kritik spart Geißler auch im vorliegenden Bändchen nicht. Für ihn ist Ignatius der große Reformator, nicht im Sinn einer Gegenreformation seiner Zeit, sondern in seiner radikalen Erneuerung von innen heraus durch die Exerzitienbewegung. Geißler wirft den Päpsten vor, durch die seinerzeitige Aufhebung des Jesuitenordens der Kirche die Kraft genommen zu haben, die heraufziehenden Probleme der Industrialisierung zu meistern. Und er lobt den jetzigen Papst wegen seiner sozial so fortschrittlichen Enzykliken. Die Menschen, so meint er, hat in der Bergpredigt nicht der Ruf zur Buße begeistert, sondern daß die Gesellschaftsordnung auf den Kopf gestellt wurde und eine radikale Änderung des Zusammenlebens der Menschen gefordert wurde. Für ihn ist die Frage nach dem Nächsten die Frage der Gerechtigkeit. Er fühlt sich heute ganz eins mit dem gesellschaftlichen Engagement, zu dem sich die Jesuiten auf ihrer 32. Generalkongregation 1974/75 und zuletzt in der 34. Generalkongregation im Hinblick auf die Globalisierung verpflichtet haben. Von dort aus sucht er auch konkrete Antworten auf so brennende Fragen wie weltweite Armut, Antisemitismus, Stellung der Frau, Sexualität und für eine Verkündigung, die nicht Vertröstung auf die andere Welt sein darf, sondern zum Aufbau des Reiches Gottes in Antithese zu irdischen Reichsideen führen soll.

Es ist beeindruckend, wie ein nüchterner Politiker auf die geistige Kraft des Evangeliums setzt, das Ignatius und die Jesuiten immer wieder zum

Antrieb der Gestaltung der Gesellschaft nützen wollten. Er spart aber auch nicht mit Kirchenkritik: daß solches nämlich noch zu wenig wirkungsvoll geschieht. Er traut der spirituellen Kraft der Jesuiten viel zu, fordert sie aber gleichzeitig auch unmißverständlich heraus.

Für wen ist diese Reihe bestimmt? Zunächst sind die einzelnen Bändchen leicht lesbare Anregung zu persönlicher Besinnung. Einige geben sogar Anleitung durch „Übungen" und können so Begleiter für den Alltag sein. Die Texte eignen sich auch für gemeinsame Weiterbildung. Schließlich werden aber die Jesuiten durch diese Reihe selbst in die Pflicht genommen. Dies bringt Heiner Geißler auf den Punkt wenn er schreibt: „Die Kirche ist der größte global player. Sie hätte wie keine andere die Möglichkeit, ihren Beitrag zur revolutionären Veränderung der Welt zu leisten. Ob sie dazu in der Lage ist, hängt nicht zuletzt von der geistigen und moralischen Kraft der Jesuiten ab."

Dieser Appell an die Jesuiten selbst zeigt auch die Besonderheit dieser Reihe. Hinter ihr stehen nicht nur kompetente Autoren, sondern die Gesellschaft Jesu selbst, die sich in ihren letzten Generalkongregationen immer deutlicher zur Verantwortung für die Welt bekannt hat. Zur Durchführung steht ihren ein besonderes Instrumentarium zur Verfügung: Schulen, Erwachsenenbildungseinrichtungen, Sozialakademien und vor allem eine Exerzitienbewegung, die heute immer mehr Zulauf erlebt und zur Veränderung und Verinnerlichung des einzelnen beitragen kann. So darf man gespannt sein auf die geplante Fortsetzung dieser Reihe. *Helmut Krätzl*

[1] Ignatianische Impulse, 6 Bde. Würzburg: Echter 2004.

Kreuzzüge als „heilige Kriege"?

Unter dem Titel „Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge" fand im Sommer 2004 im Dommuseum Mainz eine Ausstellung über die Kreuzzüge statt. Die Publikumsandrang war so groß, daß die Ausstellung weitere zwei Monate bis in den September verlängert werden mußte. Mit instruktiven Schautafeln, Exponaten des 11., 12. und 13. Jahrhunderts, zahlreichen Photographien und nachgebauten Modellen vermittelte die Ausstellung einen anschaulichen, lebendigen und aufklärenden Einblick in die Zeit der Kreuzzüge. Ein Katalog[1] half zur Vertiefung dieser vielschichtigen, immer noch Emotionen erregenden Materie. Den roten Faden bildeten die sieben Kreuzzüge, welche ins Heilige Land führten, ausgespart blieben die Kreuzzüge gegen Slawen, Skandinavier, Albigenser oder Hussiten.

Die Ausstellung gab den Besuchern drei beunruhigende Fragen mit: Wie sind die gewalttätigen Einbrüche der Europäer in fremde Länder und Kulturen überhaupt zu verstehen und zu verantworten? Ist es nicht eine Überreaktion, wenn bis heute – und erst recht wieder heute – Muslime höchst aggressiv reagieren, wenn westliche Politiker das Wort vom Kreuzzug – etwa gegen Saddam Hussein – in den Mund nehmen? Und: Wie gehen Christen mit dem Schuldbekenntnis um, in welchem Papst Johannes Paul II. in der Karwoche des Jahres 2000 auch an die Kreuzzüge erinnerte, wenn er darauf anspielte, „daß Christen der Logik der Gewalt nachgaben"? Auf diese Fragen konnte und wollte die Ausstellung selbst keine Antworten geben. Der berechtigte Ernst, welcher der Ausstellung den Grundton vorgab, darf Anmerkungen zu ihr jedoch nicht unterbinden.

Erlaubt seien einige Hinweise, welche das in der Ausstellung vermittelte Bild ein wenig vervollständigen. 637 war Jerusalem in die Hände der Omaijaden gefallen. Mit welchem Recht eigentlich? Im 11. Jahrhundert rückten die Seldschuken in den Vorderen Orient ein, lösten die mittlerweise herrschenden Abbasiden ab, eroberten 1055 Bagdad und 1070 Jerusalem. 1085 wurde Antiochia seldschukisch. Bestanden dazu Rechtstitel? Sicherlich nicht! „Die Welt fällt an den, der die Oberhand gewinnt", so Ibn-Dschubair (1145–1217) in seinem „Tagebuch eines Mekkapilgers". Die Beurteilung der Kreuzzüge als Eroberungen dürfte demnach sehr nüchtern gewesen sein. Es sind nicht so sehr die Eroberungen selbst, welche damals Anstoß erregten, sondern das Verletzen von Verträgen oder der Umgang der

Sieger mit den Besiegten. Aber da sind die Vergleiche zwischen Muslimen und Christen schwierig. Es ist richtig, daß nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen muslimische Eroberer Toleranz gegenüber den unterworfenen Christen übten, waren diese doch abgabenpflichtig. Und wozu waren Tote nützlich?

Des weiteren verdient die Rolle von Byzanz im Vorfeld noch einige Erwähnung. Keinen Sturm der Empörung hatte im Abendland die Zerstörung der Grabeskirche 1009 entfesselt, die alsbald vom byzantinischen Kaiser wieder aufgebaut wurde. Nach der bitteren byzantinischen Niederlage in Manzikert 1071 gegen die Seldschuken kam das Abendland Byzanz nicht zur Hilfe, obwohl sich Papst Gregor VII. darum bemühte. Erst nachdem Kaiser Alexius im März 1095 Papst Urban II. in Piacenza gebeten hatte, Byzanz zu unterstützen, richtete der Papst seinen Kreuzzugsaufruf in Clermont-Ferrand im November des gleichen Jahres an die Konzilsteilnehmer und das Abendland. Die byzantinische Bitte war offensichtlich ein entscheidender Anstoß zum päpstlichen Aufruf, in dem sie allerdings unerwähnt blieb. Die am 16. Juli 1054 erfolgte Exkommunikation des Patriarchen von Konstantinopel bildete keinerlei Einwand.

Der Kreuzzugsgedanke war nicht in Byzanz entstanden, obwohl es jährlich unter den Attacken der Araber und dann Seldschuken zu leiden hatte. Zentrale Gedanken der Kreuzzugsfahrt, nämlich den Teilnehmern Straflosigkeit wegen ihrer Verbrechen und Erlaß der Bußstrafen zuzusichern, sowie den Tod auf dem Schlachtfeld als Martyrium zu bezeichnen, wurden zuerst 1053 im Krieg Papst Leos IX. gegen die Normannen getestet – also nicht im Kampf von Christen gegen Muslime, sondern gegen Christen! Cluny und das Reformpapsttum hatten sich im übrigen das Anliegen der Reconquista auf der iberischen Halbinsel und im westlichen Mittelmeerraum zu eigen gemacht. Es ging dabei den Abendländern, anders als den Byzantinern, nicht darum, die Grenzen des römischen Reichs wiederherzustellen, sondern ehedem christliches Land wieder zurückzugewinnen. 1016 wurden die Sarazenen aus Sardinien, wenig später aus Korsika vertrieben, 1063 fiel Palermo, 1085 Toledo und damit Kastilien, 1091 schließlich ganz Sizilien an die christlichen Ritter. Man könnte von einer Reconquista-Mentalität sprechen, welche das Abendland ab der Mitte des 11. Jahrhunderts ergriffen hatte.

Die Ausstellungsleitung akzentuierte die religiöse Dimension der Kreuzzüge: vielleicht unter der derzeitigen Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Fundamentalismus, welcher, so konnte man in der Ausstellung vermuten, im 11. Jahrhundert eher auf Seiten der Christen als auf Seiten der Muslime ausgeprägt war – denn welche Verbindung waren doch Politik und Religion christlicherseits eingegangen! Nichts erfuhren die Besucher allerdings über die Assasinen und den Alten vom Berge, jene terroristische Geheimorganisation, welche vom Libanon herab gegen Sultane, Kaiser und Könige wütete.

Urban II. hatte 1095 in keiner Weise dem Islam den Krieg erklärt und auch klar zwischen Rückeroberung und Glaubens- oder Bekehrungskrieg unterschieden. Erst der fünfte Kreuzzug (1227–1229), der nach Ägypten unter Kardinal Pelagius führte und dort scheiterte, dürfte die Kampfansage gegen den Islam zum Programm gehabt haben.

Doch gab es nicht nur religiöse Gründe; auch wirtschaftliche und soziale Anlässe förderten die Kreuzzugsbewegung und hielten sie in Gang. Es wäre interessant gewesen, den Besuchern den Aufruf Urbans in Gänze vorzustellen. Da fielen Sätze wie: „Mögen diejenigen, die gewohnt waren, in privater Fehde verbrecherisch gegen Gläubige zu kämpfen, sich mit den Ungläubigen schlagen …, mögen diejenigen, die bis jetzt Räuber waren, Soldaten werden …, mögen diejenigen, die sonst Söldlinge waren um schnöden Lohn, jetzt die ewige Belohnung gewinnen." Der Papst sprach sehr offenherzig die unterschiedlichen Gründe an, worunter keineswegs nur rechtliche (Gerechter Krieg) oder geistliche (Nachfolge Christi), sondern auch andere, handfestere sind: Sorge um Frieden in Westeuropa durch Weglobung potentieller Unruhestifter, nicht zuletzt der Normannen, und um Abfluß überzähliger Erben; zwang doch die Zunahme der Bevölkerung entweder bei immer kleinerer Parzellierung der verbliebenen Flächen oder bei der Einführung des Erstgeburtsrechts zur Abwanderung der Geschwister. Männliches unausgelastetes Potential gab es reichlich. Wie es beschäftigen und versorgen? Neben echter Begeisterung für

Jesus Christus und der Suche seiner Nähe lenkte der Papst die Suche des neu gebildeten Ritterstandes auf eine lohnende Aufgabe hin. Gewiß, es ging um das Heilige Land, doch ebenso stark ging es Westeuropa um sich selbst. Der erste Kreuzzug (1096–1099) entstammt europäischer Ängstlichkeit um sich selbst! Und: Weshalb sollte Europas innere Befriedung nicht Werk des Papsttums sein, sondern weltlicher Mächte? Daß sich das Papsttum dabei übernahm, zeigte spätestens der dritte Kreuzzug (1189–1192).

Die Rede vom „entsetzlichen Massaker", welches die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 in Jerusalem angerichtet haben sollen, wird kritik- und fraglos den Besuchern vorgestellt. Sicher, christliche, jüdische und mohammedanische Quellen sprechen von ihm. Und doch! Ich beziehe mich auf einen (W. B. signierten) Beitrag im Osservatore Romano vom 9. Juli 1999 (dt. Ausgabe), welcher sich zu fragen getraute, inwieweit nicht die christlichen Berichte über die Eroberung Jerusalems, die von vielen Tausend Toten, vom Waten im Blut und der Ausrottung der Bevölkerung sprechen, an Buch Josua 6 und an Offb 14, 20 orientiert sind, wofür die Wortwahl spricht. In Jerusalem lebten überhaupt nur 10 000 Einwohner, und viele dürften vor der Ankunft der Kreuzfahrer geflohen sein. Der Katalog selbst (81,240) erwähnt Verträge auf freien Abzug. In heutigen Darstellungen der Kreuzzüge, wie bei dem um Objektivität bemühten Martin Erbstösser, heißt es bei Zahlen sehr oft, sie seien nicht ernst zu nehmen; wenn man etwa liest, daß Bischof Gunther von Bamberg 1064 mit 7000 Getreuen ins Heilige Land zog, so folgt die Bemerkung, diese Zahl sei wohl erhöht; oder wenn im Heer Gottfried von Bouillons 10 000 Ritter und 70 000 Mann Fußvolk genannt wurden, so habe dies symbolischen Charakter (Erbstösser). Damit soll nichts beschönigt werden: Jeder Tote ist zuviel. Die Behauptung, sämtliche Juden seien bei der Einnahme Jerusalems umgebracht worden, wäre daraufhin zu überprüfen, ob viele nicht vorher ausgewandert sind; offensichtlich taucht eine beträchtliche Reihe jüdischer Familien, die in Jerusalem beheimatet waren, in Ägypten auf. Ohne aufrechnen zu wollen, erwähnt der Bericht über die muslimische Einnahme Edessas im Dezember 1144 nicht geringere Entsetzlichkeiten und wäre ähnlich zu lesen.

Die Beurteilung der Kreuzzüge ist vielfältig, ja widersprüchlich. Man hat sie als rein religiös interpretiert oder gerechtfertigt durch den Kulturtransfer und den Profit, den das Abendland daraus zog, oder man hat sie als ersten Kolonialfeldzug Europas gegen die übrige Welt verdammt. Die Ausstellung bemüht sich nüchtern und redlich, Schneisen in den Dschungel der Beurteilungen zu schlagen, stellt aber das Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II. unübersehbar ins Zentrum.

Diese Erklärungen leiden daran, daß man für sämtliche sieben Kreuzzüge gemeinsame, übergreifende Motive sucht. Dabei zeigt die Ausstellung, daß fast jeder Kreuzzug seine eigenen Beweggründe hatte und daß in jedem Kreuzzug noch einmal die Motive je nach Rittern, Königen, Kaufleuten und städtischen Regierungen anders lagen.

Der erste Kreuzzug, der einzige erfolgreiche, ist noch vorwiegend von religiöser Begeisterung, von der Rückgewinnungsabsicht, vom Buß- und dem Martyriumsgedanken getragen. Der zweite (1147–1149) und der dritte Kreuzzug sind für die Fürsten so etwas wie ein gesellschaftlich-religiöses „Muß". Es mischen sich jedoch immer stärker das nüchterne Kalkül und der Wunsch ein, im Konkurrenzkampf zu bestehen, vor allem auf Seiten der Handelsstädte wie Venedig, Genua und Pisa. Selbst bei den Ritterorden wandelten sich die Motive. Ihr Drang nach einem eigenen, von ihnen selbstverwalteten Gemeinwesen erstarkte zunehmend. Er war bei den Deutschherren und den Johannitern, nicht jedoch bei den Templern von Erfolg gekrönt. Die Kreuzzüge haben teil an dem „Run" nach dem eigenen staatsähnlichen Gebilde, der Europa in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ergriffen hat. Kleine Vasallen erhofften sich Freiheit und Anteile an Land. Wieder anders der vierte Kreuzzug (1202–1204), der sich gegen Christen richtete und Byzanz ausplünderte. Dieser Kreuzzug war von Haß gegen die Byzantiner, von Überheblichkeitsgefühl und Bereicherungsabsicht durchtränkt, was wiederum überhaupt nicht auf den sechsten (1248–1254) und siebten Kreuzzug (1270) zutrifft. Nationale Stimmungen mischten sich bei beiden stärker ein. Die Kreuzzüge dieser 200 Jahre sind ein höchst plurales Unternehmen, fast nur oberflächlich durch diese Bezeichnung zusammengehalten.

Der 11. September 2001 ging auch an der Vor-

bereitung einer solchen Ausstellung nicht spurlos vorüber. Überwiegend stand die Ausstellung unter dem Eindruck der Konfrontation Christentum und Islam. Dies kann leicht vergessen machen, daß mindestens der dritte Mitspieler Byzanz auch der große Leidtragende war. Das Schisma von 1054 möglichst rasch wieder rückgängig zu machen, und wenn nicht anders möglich mit Waffengewalt, war Absicht Papst Gregors VII., bereits 1074! Doch kam dieser Kreuzzug nicht zustande. Neben Juden und Muslimen sind die griechisch orthodoxen Christen Hauptleidtragende der Kreuzzüge – dies sollte nicht vergessen werden. Die Plünderung von Byzanz 1204 ratifizierte überhaupt erst den Bruch von 1054 und grub ihn – bis heute spürbar! – im Bewußtsein der griechischen Christenheit ein. Die damalige Schwächung von Byzanz beraubte auch die Kreuzfahrerstaaten der Kraft der nächstliegenden christlichen Macht, welche wiederum mit dem Ende der Kreuzfahrerstaaten selbst schutzloser den Angriffen der Türken ausgesetzt war.

„Kein Krieg ist heilig": Es ist vermessen, irgendeinem Krieg ein solches Prädikat umzuhängen. Die Motive sind nicht rein, Exzesse kaum zu vermeiden, es sollte ethisch über den Krieg entschieden werden. Dabei wird der Eindruck erweckt, daß, da kein Krieg heilig ist, kein Krieg gerecht sein kann. Doch wäre dies zu eilig. Leider! *Norbert Brieskorn SJ*

[1] Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog-Handbuch. Hg. v. Hans-Jürgen Kotzur. Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2004. Gb. 44,90.

Die Gerechtigkeitsfrage als Kairos der kirchlichen Jugendarbeit

Eine Antwort auf Andreas Kampmann-Grünewald

Im Augustheft 2004 dieser Zeitschrift (222,532–544) stellt Andreas Kampmann-Grünewald die Frage nach dem Politischen in der kirchlichen Jugendarbeit und konstatiert zu Recht das Fehlen einer entsprechenden kirchlichen Debatte über eine „zeitgemäße Re-Formulierung der ehemals emanzipatorischen Gehalte außerschulischer Jugendbildung" (539). Als Diözesanvorsitzender des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Erzbistum Köln mache ich einen Vorschlag zu dieser notwendigen Re-Formulierung.

Wer nach dem Politischen in der kirchlichen Jugendarbeit fragt, begibt sich in ein doppeltes Spannungsfeld: zwischen Jugend und Politik sowie zwischen Kirche und Politik. Kampmann-Grünewald hat diese beiden Spannungsverhältnisse dargestellt. Am Schluß seiner Betrachtung steht das Postulat politischer Bildungsprozesse in der kirchlichen Jugendarbeit, bei denen „das Ausbrechen aus den Plausibilitäten kirchlicher Sozialstrukturen gelingt und der kirchliche Binnenraum nach innen wie außen als Teil eines sozialen und politischen Nahraums sichtbar und erfahrbar wird – und damit letztlich selbst politisch" (542).

Ich möchte einen Schritt weitergehen mit der Forderung nach der Gestaltung von Nah- oder Sozialräumen, die bewußt als Gegenentwurf zu einer sich immer mehr an Markt- und Effizienzkriterien ausrichtenden Gesellschaft verstanden werden können. Wenn die Jugendgruppe, der Jugendverband oder auch der offene Treff den jungen Menschen selbst als Ausgangspunkt eines zu gestaltenden sozialen und politischen Nahraums zur Verfügung steht, verwirklicht sich dort nicht nur die Möglichkeit konkreter politischer Teilhabe im Sinn eines wertvollen politisch-sozialen Lerneffekts. In diesem Raum verwirklichen die jungen Menschen zugleich ihre eigenen Visionen, die sie von einem guten und gerechten Zusammenleben in einer Gesellschaft haben. Darin liegt der gesellschaftliche Entwurfcharakter, der den Orten kirchlicher Jugendarbeit zumindest als Potenz innewohnt.

Nicht nur in der Jugendverbandsarbeit werden die Orte der kirchlichen Jugendarbeit als „Frei-Räume" beschrieben. Wenn auch speziell die Jugendverbandsarbeit von der Selbstbestimmung der jungen Menschen lebt, sind doch alle Handlungsfelder kirchlicher Jugendarbeit auf größtmögliche Partizipation verwiesen. Sie sind idea-

lerweise Orte einer – um einen stark aus der Mode gekommenen Begriff zu verwenden – befreienden Pädagogik.

Gerade angesichts der (vor allem ökonomisch motivierten) Debatte um „Eigentlichkeiten", „Alleinstellungsmerkmale" oder „Kernkompetenzen" der Kirche und ihrer Jugendpastoral kann sich mit einer politisch-theologisch inspirierten Jugendarbeit der scheinbare Graben zwischen Mystik und Politik schließen lassen. Denn der Begriff der Befreiung hat aus christlicher Sicht notwendigerweise zwei Verweise: den des „Wovon" und den des „Wozu", wobei das „Wozu" immer auch verstanden werden muß als „um zu" – als Auftrag und Sendung.

Die Orte kirchlicher Jugendarbeit müssen also als Freiräume in zweierlei Hinsicht verstanden werden. Sie müssen erstens Freiräume bieten, in denen junge Menschen die Erfahrung von „Glaube und Freiheit, Autonomie und Solidarität" (Grundsatzprogramm des BDKJ) machen, frei von reinen Markt- und Effizienzkriterien, von Heteronomie und Egoismus. Gerade diese Möglichkeit des eigenverantwortlichen Engagements und die Chance der Selbstverwirklichung gemeinsam mit anderen machen solche Freiräume auch für die „Egotaktiker" der Shell-Jugendstudie 2002 attraktiv.

Es muß sich dabei aber zweitens um Freiräume handeln, die nicht zu introvertierten Modernisierungsrefugien schrumpfen, sondern auf Wachstum angelegt sind, indem sie für andere junge Menschen offen sind, bleiben oder es wieder werden. Offenheit ist dabei nicht zwingend die Einladung zur Mitgliedschaft. Offenheit heißt zunächst die Aufmerksamkeit für den anderen jungen Menschen, der im Frei- oder Binnenraum (noch) nicht vorkommt, insbesondere also die Aufmerksamkeit auf jene, die gleichsam auf der Unterseite einer Jugendkultur der Anpassungs- und Aufstiegsfähigen oder -willigen leben. Es geht um die Begegnung mit dem anderen Menschen sowohl als Konsequenz wie überhaupt als Modus der Begegnung mit dem *ganz* Anderen, dem personalen dreifaltigen Gott der Christen.

Dies bedeutet anders gesagt die Aufforderung an die kirchliche Jugendarbeit – und das heißt klar: an die jungen Menschen in der Kirche selbst –, ihre Freiräume nach Möglichkeit auf den sozialen und politischen Nahraum dergestalt auszudehnen, daß Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene sich ihr Umfeld im Sinn ihres Verständnisses eines guten und gerechten Miteinander aneignen.

Insgesamt kann die Etablierung von Freiräumen in diesem doppelten Sinn das Spannungsverhältnis zwischen Jugend und Politik auflösen, weil kirchliche Jugendarbeit als Verwirklichung solcher Freiräume in sich und aus sich selbst heraus politisch ist. Virulent bleibt – besonders unter dem innerkirchlichen Legitimierungsdruck einer klar gesellschaftsorientierten Jugendarbeit – die Frage nach dem genuin christlichen Merkmal solcher Freiräume. Dazu muß dem anderen skizzierten Spannungsfeld, dem zwischen Kirche und Politik, nachgegangen werden.

In diesem Spannungsfeld bewegen sich nicht nur Bischöfe, Diözesen, Gemeinden oder Verbände mit ihren jeweiligen Stellungnahmen und Handlungsansätzen. Vielmehr muß in diesem Spannungsfeld Theologie getrieben werden – auch und gerade, weil die politische Theologie aus der Mode gekommen scheint. Dabei bieten die früheren, in der Regel fundamentaltheologischen Ansätze zahlreiche noch (oder erst recht) heute brauchbare Impulse für Pastoral und Pädagogik.

Ganz „niederschwellig" und in seinem Wesen doch radikal christlich ist das, was Johann Baptist Metz mit dem Begriff des „eschatologischen Vorbehalts" ausdrückt. Es ist das Offenhalten von Zeit und Geschichte für das Transzendente und damit der Widerstand gegen jeden Versuch, den Menschen und seine Möglichkeiten, seine technischen Erfindungen und seine wissenschaftlichen Erkenntnisse, seinen Besitz und sein Wirtschaften zu verabsolutieren. Der eschatologische Vorbehalt ist zugleich Basis für das Bekenntnis der Basileia-Botschaft Jesu Christi, die, wie es die Katholische Studierende Jugend (KSJ) mit ihrer „Plattform" ins Wort bringt, jede Herrschaft über Menschen grundsätzlich in Frage stellt.

In ihrem Kern allerdings ist politische Theologie Theodizee. Theodizee muß mithin eine Rolle bei der Suche nach dem Politischen in der kirchlichen Jugendarbeit spielen, und ihre Rolle ist die des ständigen Unruhestifters. Unruhe muß die kirchliche Jugendarbeit umtreiben, und diese Unruhe kann ihren Ausdruck in dem finden, was

wiederum Metz mit dem Begriff „Compassion" meint: die Aufmerksamkeit für fremdes Leid. In der Praxis hat Compassion als Programm im Zusammenhang mit Sozialpraktika zunächst an (kirchlichen) Schulen ein Zuhause gefunden (vgl. diese Zs., 217, 568–570). Die Aufmerksamkeit für fremdes Leid als Leitmotiv muß aber vor allem für die außerschulische kirchliche Jugendarbeit und Jugendbildung eine deutlich größere Rolle spielen. Besonders bei der politischen Gestaltung von Nah- oder Sozialräumen ist die Offenheit für die Begegnung mit fremdem Leid wie mit dem Fremden an sich die Voraussetzung für (noch ein altmodischer Begriff) Betroffenheit, aus der ein konkretes Engagement erwachsen kann.

Der „Versäulung" von Jugendhilfe und kirchlicher Jugendarbeit und damit der Professionalisierung kirchlicher Jugendsozialarbeit ist vielfach geschuldet, daß fremdes Leid fremd ist und fremd bleibt. Die meist hochqualifizierten und vielfach hochspezialisierten kirchlichen Träger von Angeboten für benachteiligte junge Menschen sind zwar vielerorts aus jugendverbandlichen oder gemeindlichen Kontexten entstanden, haben mit diesen aber nur noch selten etwas zu tun. Die Verselbständigung dieser Dienste liegt zweifellos in der Disparität der zeitlichen und fachlichen Möglichkeiten begründet, die hauptberuflich Tätigen einer- und ehrenamtlich engagierten Jugendlichen andererseits zur Verfügung stehen. Dies ist nicht rückgängig zu machen. Allerdings leidet die kirchliche Jugendarbeit an der Tatsache, daß mit der Durchführung konkreter Maßnahmen zugleich auch Empathie, Solidarität und anwaltlich-politisches Handeln im Sinn benachteiligter junger Menschen an die entsprechenden Träger delegiert zu sein scheinen. Daß die ganze kirchliche Jugendarbeit sich als Anwältin der Benachteiligten und Ausgegrenzten versteht, ihnen eine Stimme gibt, ja sogar sie selbst zur Wahrnehmung ihrer Interessen befähigt (wie es etwa in der CAJ, der Christlichen ArbeiterInnen-Jugend geschieht), ist leider nicht die Regel.

Ebenso wenig, wie die professionellen Dienste von Caritas und deren Untergliederungen die Kirche als Ganzes von ihrer Rolle als Anwältin benachteiligter Menschen dispensieren können, darf die kirchliche Jugendarbeit vergessen, daß der Einsatz für eine gerechte Welt eine über alle Handlungsfelder hinweg verbindende Aufgabe bleibt. Wenn jedoch die Kirche ihre Rolle als Anwältin annimmt, dann ist ein Ziel kirchlicher Jugendarbeit, die jungen Menschen selbst zu diesem anwaltlichen Engagement zu befähigen.

Genau hier entscheidet sich, ob kirchliche Jugendarbeit Freiräume in dem oben skizzierten doppelten Verständnis auszubilden vermag. Wenn der Freiraum, den die jungen Menschen innerhalb der Kirche miteinander und füreinander gestalten, in die Gesellschaft ausstrahlt, wenn sich junge Menschen innerhalb dieser Freiräume herausgefordert fühlen durch die Lebenssituation Gleichaltriger, denen die Erfahrung solcher Freiräume verwehrt ist, wenn junge Menschen diese Verhältnisse als Widerspruch zur Herrschaft Gottes erkennen und daraus die Motivation zum Handeln erfahren, dann wirkt eine befreiende Jugendarbeit.

Empathie, Solidarität und politisches Engagement sind lernbar, aber sie entfalten sich nicht, wenn sie durch Seelsorger und hauptberufliche Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit lediglich vorgegeben werden. Sie entfalten sich übrigens erst recht nicht an formell und öffentlich arrangierten „Lern- und Lebensorten" wie den Ganztagsschulen! Sie bedürfen eben jener Freiräume, die als Rahmenbedingung außerschulischer Bildung zwingend erforderlich sind. Sie bedürfen Strukturen der Selbstorganisation wie etwa in den katholischen Jugendverbänden. Sie bedürfen aber auch einer Kirche, die sich in ihrer Gänze als gesellschaftlichen Gegenentwurf präsentiert, im Sinn des Jesus-Wortes: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt" (Joh 13,35).

Wir erleben eine in der Geschichte der Bundesrepublik einmalige Gerechtigkeitsdebatte, die sich aus den Reformen der sozialen Sicherungssysteme aber auch aus der Globalisierung und der Globalisierungskritik speist. Weil es bei all diesen Problemstellungen um die Gestaltung der Zukunft unserer Gesellschaft geht, sieht sich die junge Generation in besonderer Weise betroffen.

Es ist eine Frage der Gerechtigkeit, unter welchen Bedingungen junge Menschen in dieser Gesellschaft aufwachsen, welchen Zugang sie zu Bildung, Gesundheit, gesellschaftlicher Mitbestimmung haben. Es ist eine Frage der Gerechtigkeit, ob die Subjektwerdung junger Menschen

oder die optimale Anpassung an einen globalisierten Arbeitsmarkt im Mittelpunkt von Bildungs- und Jugendpolitik steht. Diese Gerechtigkeitsfrage ist ein christliches Thema, und sie ist in ihrer über alle rein sozialen und wirtschaftlichen Aspekte hinausgehenden, weil auf das Reich Gottes verweisenden Dimension, ein „Alleinstellungsmerkmal" und eine „Kernkompetenz" kirchlicher Jugendarbeit. Sie ist der Kairos kirchlicher Jugendarbeit. *Christian Linker*

BESPRECHUNGEN

Philosophie

BAUBERGER, Stefan: *Was ist die Welt?* Zur philosophischen Interpretation der Physik. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 256 S. (Kon-texte. 6.) Br. 24,–.

Es besteht ein Konsens innerhalb der christlichen Naturphilosophie, daß sich Theologie nicht unmittelbar auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse beziehen kann, sondern daß es dazu vorgängig einer naturphilosophischen Vermittlung bedarf. Nachdem sich in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erwiesen hatte, daß die neuscholastische Philosophie diese Vermittlungsaufgabe zwischen Theologie und moderner Physik nicht mehr zu leisten vermag, begann die Suche nach neuen naturphilosophischen Entwürfen, die diese Lücke füllen sollten. In die Reihe entsprechender Versuche läßt sich jetzt das Werk von Stefan Bauberger einordnen, der gleich zu Beginn feststellt, daß gegenwärtig „verschiedene naturphilosophische Ansätze unvermittelt nebeneinander stehen, ohne daß sich einfach entscheiden ließe, welcher der richtige ist" (17). Mangels eines sicheren Fundaments verbietet es sich für Bauberger „einen naturphilosophischen Ansatz inhaltlich vor der Betrachtung der konkreten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auszubuchstabieren" (22). Aus dieser Vorentscheidung ergibt sich der Aufbau des Buchs: Zu zentralen Themen der modernen Physik wird jeweils zunächst der Stand der Forschung dargestellt, um anschließend philosophisch weiterzufragen. Dabei bringt der Autor, der an der Hochschule für Philosophie in München Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie lehrt, als promovierter Physiker und zugleich studierter Philosoph und Theologe für sein Unternehmen denkbar günstige Voraussetzungen mit.

Bauberger zeigt an verschiedenen Beispielen, daß wesentliche Erkenntnisse der modernen Physik im Widerspruch zu unserer Intuition stehen und sich der Anschaulichkeit entziehen. Naturphilosophie, die das bedenkt, wird damit zum „Angriff ... auf die einfache Verstehbarkeit der Welt" (57). Einen derartigen Angriff unternimmt auch die „epistemische Interpretation der Naturgesetze": Sie bilden demnach nicht einfach die Natur bzw. Vorgänge in der Natur ab – wie eine realistische Interpretation annimmt – sondern sie sind (nur) als Rechenvorschriften zu verstehen, „die dazu dienen, aus Informationen, die wir über die Natur haben, Voraussagen über das zukünftige Verhalten der Natur zu gewinnen" (130). Daß diese epistemische Interpretation zwar nicht unbestritten ist, sich aber in der modernen Physik bewährt, zeigt die bis heute gängige Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik. Bauberger stellt als interessanten Punkt an dieser Deutung heraus, daß „gerade die Physik als die Wissenschaft, die mit dem Anspruch auftritt, die grundlegendsten Strukturen der Wirklichkeit aufzudecken, in ihrer grundlegendsten Theorie, der Quantentheorie, auf eine nichtrealistische Deutung führt" (174) und damit eine prinzipielle Grenze physikalischer Erkenntnis markiert.

Bei der Diskussion von Kosmologie und Chaostheorie zeigt Bauberger überzeugend, daß die Theorien der modernen Physik offen sind für unterschiedliche Deutungen und kein bestimmtes Weltbild aus ihnen abgeleitet werden kann. Es bleibt für den Autor eine Frage der Interpretation, ob sich der Mensch als „zufälliges Nebenprodukt der Naturgesetze und als Randerscheinung im Kosmos versteht oder als Zielpunkt der Naturgesetze" (233). Wo Schöpfung allerdings nur noch darin gesehen wird, daß Gott einen „Urknall" veranlaßt, erkennt Bauberger zu Recht einen „naiven Schöpfungsbegriff, der dort ansetzt, wo die Naturwissenschaft noch keine gute Erklärung gefunden hat" (203). Nicht recht deutlich wird hier, inwiefern die moderne Kosmologie zu einer „neuen Auffassung von Schöpfung" führen soll, wie auf dem Umschlag des Buches angekündigt wird,

da ein solcher Schöpfungsbegriff ja auch nicht dem traditionellen Verständnis von Schöpfung entspricht.

Baubergers Darstellung ist sowohl in den naturwissenschaftlichen wie in den philosophischen Teilen sehr gut verständlich, die Lektüre wird zudem durch kurze Zusammenfassungen nach jedem Kapitel erleichtert. Hilfreich für naturwissenschaftliche Laien sind die vom Autor klar gekennzeichneten Übergänge zwischen bewährten physikalischen Erkenntnissen und experimentell nicht abgesicherten Spekulationen in neueren physikalischen Hypothesen. Das Buch bietet einen guten Ausgangspunkt für den gegenwärtig florierenden Dialog zwischen Theologie und Physik und enthält zahlreiche Anregungen für weiterführende naturphilosophische Diskussionen. *Andreas Benk*

Ricken, Friedo: *Religionsphilosophie.* Stuttgart: Kohlhammer 2003. 376 S. (Grundkurs Philosophie. 17.) Br. 20,-.

Es ist unbestreitbar, daß sich Religion nun auch wieder verstärkter philosophischer Aufmerksamkeit erfreut. Dafür sind nicht nur politische Ereignisse verantwortlich, die in einen Zusammenhang mit Religion gebracht werden. Grundsätzlicher dürfte dieses Interesse darin begründet sein, daß sich Religion als resistent erwiesen hat. Die längste Zeit hing man der Vermutung an, Religion werde sich durch Prozesse der Säkularisierung auflösen. Dem ist aber anscheinend nicht so. Manche verleitet dies gar zur Diagnose einer „Rückkehr der Religionen".

Aber was ist eigentlich Religion? Friedo Ricken macht in der Einleitung deutlich, daß es dazu der Lektüre des Buchs bedarf, um sich einen Begriff davon zu machen. Damit will er vor der „geistigen Krankheit" (45) schützen, die Wittgenstein in der Nichtbeachtung der einzelnen Erscheinung und dem „Streben nach Allgemeinheit" gesehen hat und die zu Wesensbestimmungen, etwa von Religion überhaupt, verleite. Vielmehr genüge es, „Religion" zu Beginn als „Eigenname für ein historisches Gebilde" (16) zu nehmen. Zugleich stellt er in Aussicht, daß seine Interpretation der ausgewählten Autoren nähere Bestimmungen der bloßen Bezeichnung „Religion" liefern und deren Zusammenhang vorstellen werde.

Was unter Religionsphilosophie zu verstehen sei, darüber spricht sich Ricken gleich zu Beginn aus. Ihre Aufgabe und damit Ziel des Buchs sei es, die vielfältigen Erscheinungsformen von Religion zu beschreiben. Darüber hinaus soll „die nicht reduzierbare Eigenständigkeit des Phänomens Religion" aufgezeigt und „dessen Beziehungen zu anderen Lebensvollzügen des Menschen" (233) geklärt werden: ersteres dadurch, daß er Religion von Metaphysik oder philosophischer Theologie scharf absetzt, letzteres dergestalt, daß er sich vor allem um das Verhältnis von Moral und Religion bemüht. Das Vorhaben einer so verstandenen Religionsphilosophie verlange allerdings die Voraussetzung einer bestimmten, positiven Religion: nur aus der Perspektive eines Teilnehmers sei Religionsphilosophie als Reflexion auf Religion möglich, denn Religion ist, wie Ricken in Anlehnung an Wittgenstein formuliert, eine „Lebensform". Wer darin nicht lebt, kann darüber nicht reflektieren. Im Fall Rickens ist dies die christliche Religion. In diesem Zusammenhang macht er auch auf eine thematische Einschränkung aufmerksam, die die Voraussetzung verlangt: Nicht nur ist das Christentum vorausgesetzt, sondern es bildet auch den Gegenstand der Reflexion.

Worin besteht nun das „sachliche Anliegen" (17), das Ricken verfolgt? Der Klappentext spricht es aus: Die ausgewählten Autoren richteten sich „gegen ein rationalistisches Verständnis der Religion". Religion sei „vorrational" (56), religiöser Glaube könne nicht erklärt werden, er biete aber Erklärungen. So vertritt Ricken eine funktionalistische Religionstheorie: Religion diene der Sinngebung bzw. Sinnfindung aufgrund ihrer „hermeneutischen Funktion" (55). Und es sei nur eine „schwache Begründung" (296) des Glaubens möglich: nämlich die innere Widerspruchsfreiheit der Glaubensüberzeugung zu sichern und die Vereinbarkeit „mit unserem sonstigen Wissen" (20) aufzuweisen.

Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang, daß trotz der Voraussetzung des christlichen Glaubens der Gottesbegriff in den Erörterungen so gut wie keine Rolle spielt. Lediglich auf

den religionskritischen Gewinn wird hingewiesen, der in der Zurückweisung anthropomorpher Vorstellungen liegt. Vielmehr liegt der Akzent auf der Unerkennbarkeit Gottes, die mit Plotin als Abschluß nochmals eindrucksvoll vor Augen geführt wird. Liegt im Ausfall des Gottesbegriffs und der Bestimmung von Religion aber nicht die Gefahr, die atheistische Religionskritik, wie sie im 19. Jahrhundert vertreten wurde, wachzurufen: daß Gott lediglich ein funktionales Konstrukt sei, von uns zurechtgemacht und erfunden, um sich im Leben zurechtzufinden? Könnte dem die philosophische Theologie entgegenwirken? Zwar geht Ricken ihr gegenüber auf Distanz, zugleich schreibt er aber: „Das mindeste, was sie leisten muß" (19) ist die oben genannte schwache Begründung. Macht Ricken dadurch nicht deutlich, daß sie mehr zu leisten imstande ist? So daß die philosophische Theologie in ihrem Bemühen um einen Begriff des Absoluten als Absolutem nicht nur etwaige relativierende Vorstellungen von Gott zu kritisieren in der Lage ist, sondern auch den christlichen Gottesbegriff zu verdeutlichen? *Michael Hofer*

MÜLLER, Klaus: *An den Grenzen des Wissens.* Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen. Regensburg: Pustet. 2004. 128 S. Br. 16,90.

Klaus Müller ist Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster und will Theologinnen und Theologen zum Philosophieren führen. Warum? *Erstens* kann es für sie interessant sein, kennen zu lernen, wie philosophisches Denken die Gottesfrage berührt. So kann bereits das Nachdenken über das Staunen und Fragen zum „Gedanken des Unendlichen" (14) führen.

Zweitens ist der Zeitgeist nicht immer glaubens- und theologiefreundlich. Theologinnen und Theologen sollten die wichtigsten Einwände gegen die Existenz Gottes und die Rationalität des Glaubens kennen, sowie über das Rüstzeug verfügen, das sie befähigt, mit derartigen Einwänden umzugehen. Daher widmet sich Müller dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Sind sie Gegner oder Verbündete? Zum einen werden Antworten darauf aus der Innenperspektive von Glaubenden identifiziert: die eine, eher vernunftskeptische „paulinische"; die andere, vernunftoptimistische „johanneische", wonach Christus geradezu *logos*, sprich: Vernunft ist. Zum anderen wird die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der Außenperspektive betrachtet: Müller bietet einen geschichtlichen Schnelldurchlauf durch die Religionskritik, skizziert die bekanntesten Gottesbeweise, erörtert ihren Anspruch und ihre Funktion. Er ist überzeugt: „Eine Theologie, die darauf verzichtete, nach der Wirklichkeit des von ihr Bedachten zu fragen, kann sich ihre übrigen Bemühungen sparen" (116).

Drittens schließlich setzen Glaubensinhalt und Theologie vieles voraus. Früher oder später wird man auf diese Voraussetzungen stoßen und sie klärungsbedürftig finden. Die Mittel, Voraussetzungen zu klären, stellt die Philosophie bereit. Glaube und Theologie erheben zum Beispiel Wahrheitsansprüche. Aber was heißt es, daß etwas wahr ist? Müller bringt verschiedene Wahrheitstheorien und ihre Probleme zur Sprache. Außerdem hat es Theologie mit dem Verständnis und der Auslegung von Texten zu tun. Aber was bedeuten Wörter und Sätze? Wann verstehen wir sie? Müller gibt Einblick in die Hermeneutik: ausgehend vom vierfachen Sinn der Schrift über Schleiermachers allgemeine Auslegungstheorie, Quines „gavagai" und Gadamers Grundzügen philosophischer Hermeneutik und deren problematische Folgen bis hin zu Vattimo. Ferner geben Glaubensinhalt und Theologie Anweisungen zum guten Leben. Aber woher wissen wir, daß eine Handlung gut oder schlecht, richtig oder falsch ist? Müller führt drei ethische Ansätze vor: Aristoteles' Tugend-Ethik, Kants Pflicht-Ethik und Apels Diskursethik. Schließlich bedarf Theologie des Begriffs der Person. Aber was heißt es, eine Person zu sein? Warum bin ich ich und nicht du? Und wie ist es, ich zu sein? Müller geht auf die Subjektivität unserer Erlebnisse, auf das Leib-Seele-Problem und dessen Lösungsvorschläge und schließlich auf den Gedanken eines „präreflexiven Selbstbewußtseins" ein.

Insgesamt handelt es sich um eine kurze Einführung: unterhaltsam, sprachlich nicht

immer ganz einfach, gespickt mit bekannten und weniger bekannten Zitaten aus Vergangenheit und Gegenwart. Klaus Müller weckt Interesse, wirft Fragen auf, regt zum Denken an und macht neugierig. Er lockt zum Philosophieren und mahnt dessen Unersetzlichkeit für Theologinnen und Theologen an. Wer nach dieser Einführung, die notwendigerweise selektiv bleibt, Lust auf mehr bekommt, kann sich an den gut ausgewählten Literaturhinweisen am Ende des Buchs orientieren.

Bruno Niederbacher SJ

Kunst

GROM, Bernhard: *Menschen- und Weltbilder moderner Malerei.* München: Books on Demand 2003. 213 S. Br. 12,80.

Trotz der Digitalisierung des Bildes, trotz der Siegeszüge von Photo- und Videokunst ist die Faszination von Malerei ungebrochen, wie überlaufene Ausstellungen immer wieder zeigen. Auch die theoretische Auseinandersetzung um die Frage „Was ist ein Bild?" zieht nach wie vor das Interesse von Kunstwissenschaft und Hermeneutik auf sich. Allerdings blenden die fachwissenschaftlichen Diskurse die Fragen nach dem Künstler und seinen Lebensanschauungen meistens aus: ein Bild müsse „aus sich selbst" bzw. aus der Perspektive des Rezipienten verstanden werden. Gerade die hier übergangenen Fragen macht Bernhard Grom in seinem Buch zum Thema: Welche Menschen- und Weltbilder stehen hinter der modernen Malerei? Wie dachte zum Beispiel Max Beckmann vom Menschen? Welches Menschenbild schlägt sich in der Kunst von Francis Bacon nieder, in seinen Gemälden mit beängstigend deformierten Wesen und schreienden Päpsten?

Grom begründet seine Fragestellung gegen eine verengte Sicht der Werkautonomie mit der Überzeugung, daß das Ringen der Künstler um Wahrheit, ihre Suche nach Sinn und Werthaftigkeit des Lebens sich auch in ihren Werken niederschlage: „Kunst ist stets Ästhetik, aber oft auch Ethik" (11). Die Weltanschauungen und spezifischen Lebensauffassungen sucht er aus den Texten, Autobiographien und anderen schriftlichen Zeugnissen der Künstler zu erheben, um sie dann auf ihr Werk zu beziehen. Die vier Kapitel des Buchs fassen verschiedene Maler vor allem der klassischen Moderne gruppenweise zu Vertretern bestimmter Kunstrichtungen zusammen, um diese Beziehungen aufzuzeigen.

Im ersten Kapitel „Die Weltsicht expressionistischer Maler" wird die Welt- und Lebensanschauungen von Max Beckmann, Emil Nolde, George Rouault und Alfred Hrdlicka charakterisiert. Der Lebenspessimismus des frühen Beckmann, der mit Zitaten aus dessen Schriften belegt wird, läßt sich nach Grom zum Beispiel als Subtext in dem berühmten Gemälde „Die Nacht" von 1918/19 (heute K 20, Düsseldorf) wiedererkennen. Das zweite Kapitel „Das kubistische Abenteuer" legt am Werk und an den Lebensauffassungen von Pablo Picasso und Marc Chagall dar, wie die kubistische Auflösung der Dinge in geometrische Formen bei Picasso einem „existentialistischen Freiheitsrausch" korrespondiert, der sich in seinen weiteren Schaffensphasen in politischen Vorstellungen und schließlich einem dionysisch-erotischen Lebensentwurf artikuliert. Das dritte Kapitel „Der Aufbruch zur Abstraktion" belegt die Beziehung zwischen Kunst und Weltanschauung am Werk von Wassily Kandinsky, Piet Mondrian und Barnett Newman, die ihr künstlerisches Ziel der Überwindung von Gegenständlichkeit alle in theoretischen Schriften reflektiert haben; Grom argumentiert mit Zitaten aus Kandinskys „Über das Geistige in der Kunst", Mondrians Ausführungen zum „Neoplastizismus" und Newmans Thesen aus „The Sublime is Now", um die theologischen, theosophischen und philosophischen Überzeugungen dieser Künstler sichtbar zu machen. Das vierte Kapitel, „Die surrealistische Revolution", stellt die weltanschaulichen Überzeugungen von Max Ernst und Salvador Dalí vor und ordnet ihnen, weil ihr Werk surrealistische Wurzeln

aufweise, auch Marc Tobey, Joseph Beuys und Francis Bacon zu. Der Reigen der vorgestellten Künstler schließt mit Paul Cézanne, nach einem Diktum von Picasso der „Vater" (173) aller Künstler der Moderne.

Das Buch, das aus Rundfunkvorträgen hervorgegangen ist, spricht eine klare Sprache, verzichtet auf unnötigen Fachjargon und ist auch einer Leserschaft ohne einschlägiges Fachwissen zugänglich. Leider enthält es – auch zum Bedauern des Autors – keine Abbildungen, was um so mißlicher ist, als Grom sich eng an die Bildwerke hält. Dennoch belegen die vielen Hinweise auf Entsprechungen zwischen dem künstlerischen Schaffen und der Lebensauffassung der Künstler den Zusammenhang beider Ebenen, den dieses Buch aufzeigen will. Allerdings verzichtet der Autor darauf, jene Fragen weiter zu verfolgen, die er mit seinen Beobachtungen aufwirft: Wie wären die von ihm aufgezeigten Bezüge in eine Hermeneutik des Bildes oder in eine Bildästhetik zu integrieren? Grom beschränkt sich auf die Darlegung des lebens- und weltanschaulichen Horizonts der Künstler und deren Reflexe in ihren Werken. Seine Beobachtungen legen jedoch nahe, die von ihm offengelegten Voraussetzungen künstlerischen Schaffens stärker zu berücksichtigen, als dies in der dominierenden Werk- und Rezeptionsästhetik gegenwärtig geschieht. *Josef Meyer zu Schlochtern*

ZU DIESEM HEFT

Angesichts der Umbrüche von der klassischen zur modernen Physik ist bei vielen Physikern eine neue Offenheit für religiöse Fragestellungen zu beobachten. Andreas Benk, Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, benennt die wichtigsten Problemfelder für einen fruchtbaren interdisziplinären Dialog zwischen Physik und Theologie.

Peter Sloterdijk bezog sich in einem Aufsatz zur ethischen Situation der Gentechnologie auf Karl Rahner. Dietmar Mieth, Professor für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften an der Universität Tübingen, beschäftigt sich kritisch mit der Bezugnahme Sloterdijks auf Rahner.

Der amerikanische Künstler Bill Viola beeindruckte im Jahr 2001 die Kunstwelt mit seiner Rauminstallation „Fünf Engel für das Jahrtausend" im Gasometer Oberhausen. Friedhelm Mennekes, Pfarrer in St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stellt die Video- und Klanginstallation Violas vor und untersucht ihre spirituellen und psychologischen Quellen.

Der 1928 in Reinbek bei Hamburg geborene, in Paris lebende Romancier, Essayist und Übersetzer Georges-Arthur Goldschmidt ist seit den 90er Jahren ein auch in Deutschland beachteter und vielfach ausgezeichneter Autor. Michael Braun, Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung und Privatdozent an der Universität Köln, skizziert Leben und Werk des deutsch-französischen Schriftstellers.

Paul Konrad Kurz gibt einen Überblick über die literarische Saison 2004. Er kommentiert Bücher von Christoph Hein, Reinhard Baumgart, Johannes Kühn, Martin Walser, Peter Handke, Rafik Schami, Botho Strauß und Ulrike Draesner.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Bei uns alle Tage. Das Matthäusevangelium als Jahresbegleiter. Mit Aquarellen v. Andreas Felger u. Auslegungen v. Bruder Franziskus Joest. Hg. v. Margot Käßmann u. Joachim Wanke. Freiburg: Herder 2004. 174 S. Gb. 24,90.

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Hg. v. Peter Hünermann. Freiburg: Herder 2004. XI, 956 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 1.) Gb. 75,–.

Dürr, Hans-Peter: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften. Hg. v. Marianne Oesterreicher. Freiburg: Herder 2004. 159 S. (Herder spektrum. 5486.) Br. 8,90.

Felmy, Karl Christian: Das Buch der Christus-Ikonen. Freiburg: Herder 2004. 191 S. Gb. 39,90.

Gies, Wolfgang: Erstkommunion feiern. Vorbereitungsfeiern, Festgottesdienste, Dankandachten. Mit CD-Rom. Freiburg: Herder 2004. 176 S. Br. 16,50.

Global Games. 70 Spiele und Übungen für interkulturelle Begegnungen. Hg. v. Joachim Sauer, Alfons Scholten u. Bernhard W. Zaunseder. Freiburg: Herder 2004. 236 S. Br. 12,90.

Gnilka, Joachim: Wie das Christentum entstand. Bd. 1: Jesus von Nazaret. Bd. 2: Paulus von Tarsus. Bd. 3: Theologie des neuen Testaments. Freiburg: Herder 2004. 336, 332, 470 S. Br. 35,–.

Grün, Anselm – Felger, Andreas: Engel – Bilder göttlicher Nähe. Aquarelle und Meditationen. Freiburg: Herder 2004. 127 S. Gb. 24,90.

Hamman, Adalbert – Fürst, Alfons: Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk. Freiburg: Herder 2004. 222 S. Br. 11,50.

Historische Dokumentation der Diözese Innsbruck. Daten und Vorgänge zur kirchenrechtlichen, verwaltungsmäßigen und pastoralen Entwicklung der Kirche der Diözese Innsbruck. Zusammengestellt v. Udo Reiner Zeilinger. Mit einem Geleitwort v. Bischof Manfred Scheuer. Hg. v. d. Diözese Innsbruck. Mit CD-Rom u. Diözesankarte. Innsbruck: Verlag Kirche 2004. 711 S. Gb. 94,–.

Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft. Hg. v. Joachim Kügler. Münster: LIT 2004. 194 S. (bayreuther forum Transit. 1.) Br. 19.90.

Katholische Glaubensfibel. Mit einem Geleitwort v. Karl Kardinal Lehmann. Hg. v. Walter Fürst u. Jürgen Werbick. Freiburg: Herder 2004. 448 S. Br. 17,90.

Kommentare: SC – IM – LG. Sacrosanctum Concilium, kommentiert v. Reiner Kaczynski – Inter Mirifica, kommentiert v. Hans-Joachim Sander – Lumen Gentium, kommentiert v. Peter Hünermann. Freiburg: Herder 2004. XI, 611 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 2.) Gb. 65,–.

Küng, Hans: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München: Piper 2004. 891 S. Lw. 29,90.

Laarmann, Heriburg: Das große Buch der Familiengottesdienste. Symbole und Märchen erzählen von Gott. Mit CD-Rom. Freiburg: Herder 2004. 223 S. Gb. 19,90.

Let's sing. International Spiritual Songbook. Hg. v. Matthias Balzer u. Bernhard W. Zaunseder. Freiburg: Herder 2004. 191 S. Br. 8,90.

Linke, Detlef B.: Das Gehirn – Schlüssel zur Unendlichkeit. Der Geist ist mehr als unser Hirn. Freiburg: Herder 2004. 192 S. Gb. 19,90.

Link-Wieczorek, Ulrike u. a.: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum. Freiburg: Herder 2004. 363 S. Br. 19,95.

Méhu, Didier: Gratia Dei. Das Leben im Mittelalter. Übers. a. d. Französischen v. Nikola von Merveldt in Zusammenarbeit mit Annet Schütt. Freiburg: Herder 2004. 220 S. Gb. 39,90.

Mit der Bibel leben. Gedanken und Gebete zu den Sonntagsevangelien des Jahres 2005. Gedanken u. Gebete v. Johanna Hauke. Leipzig: Benno 2004. 128 S. Gb. 7,50.

Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube. Hg. v. Magnus Striet. Freiburg: Herder 2004. 295 S. (Quaestiones Disputatae. 210.) Br. 26,–.

Oosterhuis, Huub: Ich steh vor dir. Meditationen, Gebete und Lieder. Hg. v. Cornelis Kok. Freiburg: Herder 2004. 192 S. Br. 14,90.

Poplutz, Uta: Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus. Freiburg: Herder 2004. XV, 456 S. (Herders biblische Studien. 43.) Gb. 60,–.

Reichling, Philipp E.: Rezeption als Meditation. Vergleichende Untersuchungen zur Betrachtung in Mystik und klassischer Moderne. Oberhausen: ATHENA-Verlag 2004. 386 S. (Artificium. 14.) Br. 45,50.

Salviucci Insolera, Lydia: L'Imago Primi Saeculi (1640) e el significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2004. XV, 346 S. (Miscellanea Historiae Pontificiae. 66.) Br.

Schwarz, Andrea: Die Bibel verstehen in 25 Schritten. Ein Durchblick-Buch für Neugierige. Freiburg: Herder 2004. 142 S. Br. 12,90.

Sölle, Dorothee: Wo Liebe ist, da ist Gott. Eine Meditation in Texten, Bildern und Musik. Mit CD-Rom. Gesprochen v. Fulbert Steffensky u. Margot Käßmann. Freiburg: Herder 2004. 48 S. Gb. 19,90.

Stolte, Dieter: Wie das Fernsehen das Menschenbild verändert. In Zusammenarbeit mit Joachim Haubrich. München: Beck 2004. 203 S. Gb. 19,90.

Theunissen, Michael: Schicksal in Antike und Moderne. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2004. 71 S. (Themen. 79.) Br.

Tomberg, Markus: Im Zweifelsfall eine Kniebeuge. Der Ministrantenbegleiter. Freiburg: Herder 2004. 48 S. Br. 5,–.

Troll, Christian: Als Christ dem Islam begegnen. Würzburg: Echter 2004. 80 S. (Ignatianische Impulse. 8.) Gb. 7,90.

Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. Ministrantengebete in der Sakristei für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr A. Hg. v. Peter Hahnen. Freiburg: Herder 2004. 159 S. Gb. 12,90.

Unsere Hoffnung Gottes Wort. Evangelien und Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr A. Freiburg: Herder 2004. CD-Rom. 24,90.

Westerhorstmann, Katharina: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein. Paderborn: Schöningh 2004. 400 S. (Paderborner Theologische Studien. 43.) Br. 49,90.

Wolff, Sylvia: Ankunft im Leben. Begegnungen auf dem Weg zu Gott. Leipzig: Benno 2004. 226 S. Gb. 9,90.

Zulehner, Paul M.: Kirche umbauen – nicht totsparen. Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 128 S. Gb. 12,90.