N12<522628425 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ISSN 0039–1492 E 6518

STIMMEN DER ZEIT

223
2005
1-12

Heft 1
Januar 2005

J. Baar
Theologische Fakultäten

B. Knüfer
Mit „religiös Unmusikalischen“ über Gott reden

C. Söling
Menschen mit Behinderungen

Ch. Böttigheimer
Einheit ja, aber welche?

M. Knapp
Franz Overbeck

Th. Fornet-Ponse
Tolkien und die Theologie

D. Bogner
Menschenrechte zwischen Berlin und Jakarta

Verlag Herder Freiburg

213072
Gh 2449

INHALT

Johannes Baar SJ	Theologische Fakultäten	1
Bernd Knüfer SJ	Mit „religiös Unmusikalischen" über Gott reden. Ein Erfahrungsbericht	3
Caspar Söling	Menschen mit Behinderungen. Eine neue Befreiungstheologie im Jahrhundert der Biologie	11
Christoph Böttigheimer	Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen	24
Markus Knapp	Franz Overbeck als Kritiker des Christentums	37
Thomas Fornet-Ponse	Tolkien und die Theologie	51

UMSCHAU

Daniel Bogner	Menschenrechte zwischen Berlin und Jakarta. Christlich-muslimische Vermittlungsversuche der Kommission Justitia et Pax	63
Stephan Ernst	Die Natur vollständig aufgegeben? Stellungnahme zu Michael Rosenbergers Artikel „Ein Du vom ersten Moment"	67

BESPRECHUNGEN

Religionspsychologie 69

Wirtschaftsethik 70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Bernd Knüfer, Hainstraße 12, 04109 Leipzig – Dr. Caspar Söling, Roßmarkt 4, 65549 Limburg – Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt – Prof. Dr. Markus Knapp, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum – Thomas Fornet-Ponse, Kanonenwiese 5a, 52070 Aachen – Dr. Daniel Bogner, Kaiserstraße 161, 53113 Bonn – Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, 97070 Würzburg.

STIMMEN DER ZEIT · 223. BAND · 130. 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) 2717-220; Anzeigenleitung: Sylvie Eismann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 48,80 €, für Studenten 36,60 € (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.

12/2005 – www.stimmen-der-zeit.de

STIMMEN DER ZEIT

223. BAND

BIBL. PONT. TUBINGEN

2005

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449-223,1

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) 2717-220; Anzeigenleitung: Sylvie Eismann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 48,80 €, für Studenten 36,60 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. zzgl. Porto; Einzelheft 9,90 € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-4222/-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 223. BANDS

Adler, Gerhard: „Ich mißtraue meinem eigenen Unglauben". Graham Greene und die Religion ... 533
Alt, Jörg: Illegale Migration ... 577
Angenendt, Arnold: Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus? ... 319
Baar, Johannes: Theologische Fakultäten ... 1
– Die Häresie der Mysterienspiele ... 793
Batlogg, Andreas R.: Priesterausbildung auf dem Prüfstand ... 649
– Der indische Joseph. Die Lebenserinnerungen des Missions- und Konzilstheologen J. Neuner SJ* ... 781
Bayerlein, Walter: In Verantwortung vor Gott und den Menschen. Die Frage nach dem Gottesbezug in der Europäischen Verfassung ... 389
Bogner, Daniel: Menschenrechte zwischen Berlin und Jakarta. Christlich-muslimische Vermittlungsversuche der Kommission Justitia et Pax* ... 63
Böttigheimer, Christoph: Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen ... 24
– Eucharistie als Opfer. Eine kontroverstheologische Frage? ... 651
Brieskorn, Norbert: Kindheit – Alter – Menschenrechte ... 217
Claude Ozankom: Afrikanische Theologie* ... 567
Conzemius, Victor: Kulturkampf als Kampf der Kulturen. Eine Deutung Europas im 19. Jahrhundert* ... 211
– Johannes Paul II. – Global Player der Gerechtigkeit ... 363
Delgado, Mariano: Don Quijote – für Theologen ... 219
Demel, Sabine: Die bischöfliche Vollmacht und der Diözesanrat. Kirchenrechtliche Hintergrunderläuterungen zu Vorgängen im Bistum Regensburg ... 665
Ehlen, Peter: Pawel Florenski. Theologe, Ingenieur, Opfer des Bolschewismus ... 459
Ernst, Stephan: Die Natur vollständig aufgegeben? Stellungnahme zu Michael Rosenbergers Artikel „Ein Du vom ersten Moment"* ... 67
Ewig, Santiago: Heilung – Versprechen und Berechtigung ... 820
Finkelde, Dominik: Paul Claudel im Kontext der Moderne* ... 638
Fornet-Ponse, Thomas: Tolkien und die Theologie ... 51
Gellner, Christoph: Schriftstellerreisen in die islamische Welt. Elias Canetti, Hubert Fichte und Michael Roes ... 623
Goller, Hans: Sind wir bloß ein Opfer unseres Gehirns? Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion ... 446
Grohall, Karl-Heinz: Wieviel Kirche können wir uns noch leisten? ... 795
Grom, Bernhard: Viktor E. Frankl und die logotherapeutische Bewegung. Zum 100. Geburtstag des Begründers der sinnzentrierten Psychotherapie ... 183
– Weltjugendtag ... 505
– Ekklesiogene Neurosen? ... 289
Habisch André: Hat christliche Politik eine Zukunft? Eine neue Sozialpolitik für das 21. Jahrhundert ... 507
Heek, Andreas: Seelsorge für Menschen mit Behinderungen ... 556
Helm, Melanie: Jesusfilme in Geschichte und Gegenwart ... 161
Hilpert, Konrad: Die Anerkennung der Religionsfreiheit ... 809
Hoffmann, Monika: Sinn und Grenzen von Patientenverfügungen ... 411

Huml, Wiltrud: Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche. Der Differenzansatz der „Italienerinnen" in der Frauenseelsorge ... 377
Hürten, Heinz: Wege in den Widerstand – Zwei deutsche Lebensläufe* ... 424
Hurth, Elisabeth: Religion und Kirche als Unterhaltung* ... 488
Justenhoven, Heinz-Gerhard: Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II. Versuch einer systematischen Zusammenschau ... 435
Kasper, Walter Kardinal: Wie geht es in der Ökumene weiter? Ein brüderliches Streitgespräch mit Landesbischof Johannes Friedrich ... 147
Keller, Albert: Patriotismus ... 145
Kessler, Hans: Trialog zwischen Juden, Christen und Muslimen. Überlegungen aus einer christlichen Perspektive ... 171
Knapp, Markus: Franz Overbeck als Kritiker des Christentums ... 37
Knüfer, Bernd: Mit „religiös Unmusikalischen" über Gott reden. Ein Erfahrungsbericht ... 3
Kohlschein, Franz: Wo steht der christlich-jüdische Dialog? Die Stellungnahme „Dabru Emet" und die Position von Kardinal Jean Marie Lustiger ... 401
Kolar, Petr: Tschechien nach der zweiten Wende ... 311
Kunzmann, Peter: Können Tiere leiden? Zur Begründung einer Tierethik ... 90
Kurz, Paul Konrad: Literarische Saison 2005. Romane und Erzählungen aus Deutschland ... 768
Langenhorst, Georg: Weihnachten in der modernen Literatur ... 833
Laurien, Hanna-Renate: LER und/oder Religionsunterricht. Religiöse Überzeugungen in einer säkularen Gesellschaft* ... 131
Leder, Gottfried: Niederlage als Voraussetzung für Befreiung. Gedanken zum 8. Mai 1945 ... 339
Lies, Lothar: Ende der Ökumene im Land der Reformation? ... 291
Löser, Werner: West-östliche Ökumene. Die Christenheit in Europa – Geschichte und Gestalt ... 588
Maier, Hans: Globalisierung. Zwischenbilanz einer Diskussion ... 679
Maier, Martin: Orden und Kirche in der Krise ... 73
– Erzbischof Oscar Romeros Kirchenkonflikte ... 198
– Die Weltkirche und ihr Papst ... 361
Mennekes, Friedhelm: Memoria im Trafo-Turm. Über das Büdericher Mahnmal (1958) von Joseph Beuys ... 257
– Bewegte Erfahrung. Die Kunst auf der 51. Biennale in Venedig ... 749
Meyer, Harding: Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat? ... 244
Moltmann-Wendel, Elisabeth – Moltmann, Jürgen: Mit allen Sinnen glauben. Überlegungen zur Auferstehung des Fleisches ... 723
Motté, Magda: Adalbert Stifters literarische Welt – eine Insel des Glücks? Reichtum oder Armut als Idealzustand ... 694
Müller, Johannes: Millenniumsziele der Vereinten Nationen ... 433
Muth, Ludwig: Das säkularisierte Paradies. Über die Entstehung von Leseglück ... 473
Neuner, Peter: Amt und Eucharistiegemeinschaft* ... 711
Niemann, Ulrich: Befreiung vom Bösen? Für einen zeitgemäßen Umgang mit „Besessenheit"* ... 274
Pesch, Otto Hermann: Kirche in der Großstadt – Heimat des Glaubens? Kleines Plädoyer für die geschmähte „Service-Kirche" ... 152
Polz-Watzenig, Astrid: Film-Festival in Venedig 2005. Eine Nachlese zur 62. Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica* ... 857
Prokschi, Rudolf: Orthodox-katholische Ökumene im Aufwind ... 545
Rekus, Jürgen: Ganztagsschule – Bildungs- oder Betreuungsanstalt? ... 115
Ribhegge, Wilhelm: Öffentliches Gedenken* ... 352
Schiwy, Günther: Mystik im Zeitalter der Globalisierung. Zum 50. Todestag von Pierre Teilhard de Chardin ... 233

Schwens-Harrant, Brigitte: Paulo Coelho – der Magier. Kritische Anmerkungen zu einem Megatrend ... 613
Seibel, Wolfgang: Deutsche Synode – 30 Jahre danach ... 721
Sievernich, Michael: Alberto Hurtado – Chiles heiliger Jesuit* ... 706
Silber, Stefan: Theologie der Befreiung im Religionsdialog. Eine neue Entwicklung in Lateinamerika* ... 484
Söling, Caspar: Menschen mit Behinderungen. Eine neue Befreiungstheologie im Jahrhundert der Biologie ... 11
Stubenrauch, Bertram: Wasser aus Stein schlagen. Ökumene und eucharistische Spiritualität .. 329
Sutor, Bernhard: Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform ... 103
Utsch, Michael: Umstrittene Psycho-Angebote. Von der experimentellen Selbsterforschung zum persönlich-authentischen Menschsein ... 297
Valentin, Joachim: Rationalität im Islam? Theologische Hintergründe aktueller Konflikte 75
– Endkampf – Hölle – Paradies. Die Wirkungsgeschichte der Apokalyptik in den monotheistischen Religionen ... 843
Vorgrimler, Herbert: Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre ... 521
Wachinger, Lorenz: 80 Jahre Buber-Rosenzweig-Bibel ... 601
Waldenfels, Hans: Öffnet sich China? Eindrücke nach einer Reise ... 579
Zacher, Hans F.: Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften. Ein neuer institutioneller Ansatz der katholischen Soziallehre ... 736

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Johannes Baar: Theologische Fakultäten 1
Andreas R. Batlogg: Priesterausbildung auf dem Prüfstand 649
Sabine Demel: Die bischöfliche Vollmacht und der Diözesanrat. Kirchenrechtliche Hintergrunderläuterungen zu Vorgängen im Bistum Regensburg 665
Karl-Heinz Grohall: Wieviel Kirche können wir uns noch leisten? 795
Bernhard Grom: Weltjugendtag 505
Andreas Heek: Seelsorge für Menschen mit Behinderungen 556
Konrad Hilpert: Die Anerkennung der Religionsfreiheit 809
Wiltrud Huml: Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche. Der Differenzansatz der „Italienerinnen" in der Frauenseelsorge 377
Bernd Knüfer: Mit „religiös Unmusikalischen" über Gott reden. Ein Erfahrungsbericht 3
Martin Maier: Orden und Kirche in der Krise 73
Otto Hermann Pesch: Kirche in der Großstadt – Heimat des Glaubens? Kleines Plädoyer für die geschmähte „Service-Kirche" 152
Wolfgang Seibel: Deutsche Synode – 30 Jahre danach 721

II. THEOLOGIE

Arnold Angenendt: Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus? 319
Johannes Baar: Die Häresie der Mysterienspiele 793
Markus Knapp: Franz Overbeck als Kritiker des Christentums 37
Elisabeth Moltmann-Wendel – Jürgen Moltmann: Mit allen Sinnen glauben. Überlegungen zur Auferstehung des Fleisches 723
Günther Schiwy: Mystik im Zeitalter der Globalisierung. Zum 50. Todestag von Pierre Teilhard de Chardin 233
Joachim Valentin: Endkampf – Hölle – Paradies. Die Wirkungsgeschichte der Apokalyptik in den monotheistischen Religionen 843
Herbert Vorgrimler: Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre 521
Lorenz Wachinger: 80 Jahre Buber-Rosenzweig-Bibel 601

III. WELTKIRCHE

Andreas R. Batlogg: Der indische Joseph. Die Lebenserinnerungen des Missions- und Konzilstheologen J. Neuner SJ* 781
Victor Conzemius: Johannes Paul II. – Global Player der Gerechtigkeit 363
Heinz-Gerhard Justenhoven: Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II. Versuch einer systematischen Zusammenschau 435
Petr Kolar: Tschechien nach der zweiten Wende 311
Martin Maier: Erzbischof Oscar Romeros Kirchenkonflikte 198
– Die Weltkirche und ihr Papst 361
Claude Ozankom: Afrikanische Theologie* 567
Michael Sievernich: Alberto Hurtado – Chiles heiliger Jesuit* 706
Hans Waldenfels: Öffnet sich China? Eindrücke nach einer Reise 579

IV. ÖKUMENE

Christoph Böttigheimer: Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen ... 24
– Eucharistie als Opfer. Eine kontroverstheologische Frage? ... 651
Walter Kardinal Kasper: Wie geht es in der Ökumene weiter? Ein brüderliches Streitgespräch mit Landesbischof Johannes Friedrich ... 147
Lothar Lies: Ende der Ökumene im Land der Reformation? ... 291
Harding Meyer: Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat? ... 244
Peter Neuner: Amt und Eucharistiegemeinschaft* ... 711
Rudolf Prokschi: Orthodox-katholische Ökumene im Aufwind ... 545
Bertram Stubenrauch: Wasser aus Stein schlagen. Ökumene und eucharistische Spiritualität .. 329

V. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Daniel Bogner: Menschenrechte zwischen Berlin und Jakarta. Christlich-muslimische Vermittlungsversuche der Kommission Justitia et Pax* ... 63
Hans Kessler: Trialog zwischen Juden, Christen und Muslimen. Überlegungen aus einer christlichen Perspektive ... 171
Franz Kohlschein: Wo steht der christlich-jüdische Dialog? Die Stellungnahme „Dabru Emet" und die Position von Kardinal Jean Marie Lustiger ... 401
Stefan Silber: Theologie der Befreiung im Religionsdialog. Eine neue Entwicklung in Lateinamerika* ... 484
Joachim Valentin: Rationalität im Islam? Theologische Hintergründe aktueller Konflikte ... 75

VI. ETHIK

Stephan Ernst: Die Natur vollständig aufgegeben? Stellungnahme zu Michael Rosenbergers Artikel „Ein Du vom ersten Moment"* ... 67
Santiago Ewig: Heilung – Versprechen und Berechtigung ... 820
Monika Hoffmann: Sinn und Grenzen von Patientenverfügungen ... 411
Peter Kunzmann: Können Tiere leiden? Zur Begründung einer Tierethik ... 90
Caspar Söling: Menschen mit Behinderungen. Eine neue Befreiungstheologie im Jahrhundert der Biologie ... 11

VII. GESCHICHTE

Victor Conzemius: Kulturkampf als Kampf der Kulturen. Eine Deutung Europas im 19. Jahrhundert* ... 211
Heinz Hürten: Wege in den Widerstand – Zwei deutsche Lebensläufe* ... 424
Gottfried Leder: Niederlage als Voraussetzung für Befreiung. Gedanken zum 8. Mai 1945 339
Wilhelm Ribhegge: Öffentliches Gedenken* ... 352

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Jörg Alt: Illegale Migration ... 577
Norbert Brieskorn: Kindheit – Alter – Menschenrechte ... 217
Elisabeth Hurth: Religion und Kirche als Unterhaltung* ... 488

Albert Keller: Patriotismus 145
Hanna-Renate Laurien: LER und/oder Religionsunterricht. Religiöse Überzeugungen in einer säkularen Gesellschaft* 131
Jürgen Rekus: Ganztagsschule – Bildungs- oder Betreuungsanstalt? 115

IX. SOZIALETHIK

André Habisch: Hat christliche Politik eine Zukunft? Eine neue Sozialpolitik für das 21. Jahrhundert 507
Bernhard Sutor: Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform 103
Hans F. Zacher: Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften. Ein neuer institutioneller Ansatz der katholischen Soziallehre 736

X. EUROPA

Walter Bayerlein: In Verantwortung vor Gott und den Menschen. Die Frage nach dem Gottesbezug in der Europäischen Verfassung 389
Werner Löser: West-östliche Ökumene. Die Christenheit in Europa – Geschichte und Gestalt 588

XI. GLOBALISIERUNG

Hans Maier: Globalisierung. Zwischenbilanz einer Diskussion 679
Johannes Müller: Millenniumsziele der Vereinten Nationen 433

XII. PHILOSOPHIE

Peter Ehlen: Pawel Florenski. Theologe, Ingenieur, Opfer des Bolschewismus 459
Hans Goller: Sind wir bloß ein Opfer unseres Gehirns? Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion 446
Ludwig Muth: Das säkularisierte Paradies. Über die Entstehung von Leseglück 473

XIII. PSYCHOLOGIE

Bernhard Grom: Viktor E. Frankl und die logotherapeutische Bewegung. Zum 100. Geburtstag des Begründers der sinnzentrierten Psychotherapie 183
– Ekklesiogene Neurosen? 289
Ulrich Niemann: Befreiung vom Bösen? Für einen zeitgemäßen Umgang mit „Besessenheit“ * .. 274
Michael Utsch: Umstrittene Psycho-Angebote. Von der experimentellen Selbsterforschung zum persönlich-authentischen Menschsein 297

XIV. LITERATUR – LYRIK

Gerhard Adler: „Ich mißtraue meinem eigenen Unglauben“. Graham Greene und die Religion 533
Mariano Delgado: Don Quijote – für Theologen 219
Dominik Finkelde: Paul Claudel im Kontext der Moderne* 638

Thomas Fornet-Ponse: Tolkien und die Theologie 51
Christoph Gellner: Schriftstellerreisen in die islamische Welt. Elias Canetti, Hubert Fichte und Michael Roes 623
Paul Konrad Kurz: Literarische Saison 2005. Deutschsprachige Romane und Erzählungen 768
Georg Langenhorst: Weihnachten in der modernen Literatur 833
Magda Motté: Adalbert Stifters literarische Welt – eine Insel des Glücks? Reichtum oder Armut als Idealzustand 694
Brigitte Schwens-Harrant: Paulo Coelho – der Magier. Kritische Anmerkungen zu einem Megatrend 613

XV. KUNST – FILM

Melanie Helm: Jesusfilme in Geschichte und Gegenwart 161
Friedhelm Mennekes: Memoria im Trafo-Turm. Über das Büdericher Mahnmal (1958) von Joseph Beuys 257
– Bewegte Erfahrung. Die Kunst auf der 51. Biennale in Venedig 749
Astrid Polz-Watzenig: Film-Festival in Venedig 2005. Eine Nachlese zur 62. Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica* 857

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Entwicklungspolitik 787
Islam 135
Jugend 718
Kirche und Gesellschaft 862
Kirche 279, 429, 642, 714
Kirchengeschichte 570
Medien 861
Ökumene 573
Philosophie 356
Religionspädagogik 214
Religionspsychologie 69
Religionswissenschaften 284
Seelsorge 790
Spiritualität 493
Sterbebegleitung 281
Theologie 643
Wirtschaftsethik 70
Zeitgeschichte 786

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abendmahl 147, 652
Adveniat 74
Afrikanische Theologie 567
Amtsverständnis 209, 292, 711
Apokalyptik 843
Arbeit 111, 742
Armut 433, 806
Assmann, Jan 319, 844
Athenagoras I. 593
Auferstehung 267, 723

Bach-Blütentherapie 301
Balthasar, Hans Urs von 521
Behinderte 11, 556, 820
Benedikt XVI. 362, 505
Beteiligungsgerechtigkeit 103
Beuys, Joseph 257
Biennale 2005 749
Biotechnologie 823
Bischofsamt 209, 248, 665
Biser, Eugen 659
Bloch, Ernst 825
Bodrožić, Marica 777
Buber, Martin 244, 601
Bürgergesellschaft 515

Canetti, Elias 624
Cervantes Saavedra, Miguel de 219
Charta der Grundrechte 398
Chile 706
China 579
Claudel, Paul 638
Clooney, George 857
Coelho, Paulo 613
Compassion 734
Confessio Augustana 254, 292

Dabru Emet 401
Davídek, Felix Maria 317
Demokratie 744
Dialog, interreligiöser 171, 401, 441, 484
Dialog, ökumenischer 244, 398, 441, 592
Diözesanrat 665
Don Quijote 219
Dumas, Marlene 751

Ehrenamt 802
Ekklesiologie 33, 548
El Salvador 198
Erinnerungskultur 341, 352
Ethnozentrismus 320
Eucharistie 329, 651, 659, 711
Europa 507, 545, 588
Europäische Union 311, 389
Europäische Verfassung 389
Euthanasie 412
Evolution 233
Existenzanalyse 187
Exorzismus 274

Fakultäten, theologische 1
Familienpolitik 113
Feministische Theologie 726
Fichte, Hubert 628
Film-Festival Venedig 2005 875
Florenski, Pawel 459
Flow-Theorie 476
Frankl, Viktor E. 183
Frauenarbeit 384
Freie Wohlfahrtspflege 800
Freud, Sigmund 183
Fried, Erich 836
Friedensethik 435
Friedrich, Johannes 147

Ganztagsschule 115
Genazino, Wilhelm 773
Gender Mainstreaming 378
Gerechtigkeit, soziale 103
Gesellschaftslehre, christliche 103, 131
Gesundheitssystem 299
Gewalt 319, 438
Gibson, Mel 165
Globalisierung 233, 433, 507, 679, 746
Glück 473, 694
Gottesvergiftung 289
Grande, Rutilio 199
Greene, Graham 533

Habermas, Jürgen 18, 240
Heilung 820
Hellinger, Bert 305
Hirnforschung 446
Hölle 843
Hosenfeld, Wilm 424
Huntington, Samuel 687
Hurtado, Alberto 706

Indien 781
Individualisierung 157
Indonesien 63
Industrialisierung 508
Islam 75, 85, 171, 623, 851

Jesuiten 3, 206, 522, 582, 706, 781
Jesusfilme 161
Johannes Paul II. 179, 207, 329, 361, 363, 399, 435, 505
Judentum 171, 403, 845
Justitia et Pax 63, 379

Kamphaus, Franz 17
Kasper, Walter 362
Katholische Soziallehre 709
Kirchenkrise 73
Kirchensteuer 795
Klamroth, Hans Georg 424
Konferenz Europäischer Kirchen 599
Koran – Qur'an 77, 629, 851
Krankheit 417, 820
Kreisauer Kreis 349
Kruger, Barbara 756
Kulturkampf 211

Laienapostolat 672, 707
Leiblichkeit 724
LER (Lebenskunde – Ethik – Religionskunde) 131

Leuenberger Konkordie 30, 598
Libet, Benjamin 449
Liturgie 793
Logotherapie 183
Luhmann, Niklas 321
Lustiger, Jean-Marie 401

Magnis-Suseno, Franz 66
Maier, Andreas 768
Marquard, Odo 319
Marti, Kurt 835
Martin Luther 652
Meckel, Christoph 772
Medien und Kirche 488
Menasse, Eva 778
Menschenrechte 63, 217, 367, 435, 817
Menschenwürde 17
Migration, illegale 577
Millenniumsziele 433
Mission 782
Monotheismus 319, 844
Moser, Tilmann 289
Muschg, Adolf 774
Mystik 233, 528
Mythos 40, 53

Nationalsozialismus 341, 424
Naturalismus 16
Neuner, Josef 781
Neurolinguistisches Programmieren 302
Neurose 186, 289
Nietzsche, Friedrich 38
Nuscheler, Franz 682

Offenbarung 77
Ökumene 24, 26, 147, 244, 291, 329, 711
Ökumene, orthodox-katholische 545, 588, 591
Ökumenismusdekret 244
Oliveira, Manoel de 858
Onkologie 822
Ordenskrise 73
Ordination, evangelische 291
Osttimor 63
Overbeck, Franz 37

Paci, Adrian 762
Päpstliche Akademien 736
Patientenverfügung 411
Patriotismus 145
Paul VI. 200, 593
Petrusdienst 369, 549
PISA-Studie 117
Polen 370
Politik, christliche 507
Polytheismus 319
Pränataldiagnostik 11
Priesterausbildung 649
Puebla 1979 204

Rahner, Karl 361, 525
Ratzinger, Joseph 240, 254, 368, 549
Recht, göttliches 670
Rechtfertigungslehre 27, 246, 651
Reformation 597
Religionsfreiheit 180, 437, 809
Religionsunterricht 131
Risikogesellschaft 157
Roes, Michael 633
Romero, Oscar A. 198
Rosenzweig, Franz 601
Roth, Gerhard 448
Russisch-orthodoxe Kirche 548

Schneider, Gregor 764
Schweitzer, Albert 97
Shoah 601
Singer, Wolf 447
Sozialapostolat 708
Sozialform der Kirche 796
Soziallehre, katholische 736
Sozialpolitik 507
Sozialstaat 103, 111, 683
Speyr, Adrienne von 523
Spiritualität 329
Staatsreligion 816
Stammzellforschung 67, 821
Sterbehilfe 412
Steuerpolitik 112
Stifter, Adalbert 694
Subsidiarität 109
Sunna 80
Synode, deutsche 721

Tagesheimschule 124
Teilhard de Chardin, Pierre 233
Tellkamp, Uwe 770
Theodramatik 528
Theologie der Befreiung 17, 368, 484, 567
Theologie, negative 83
Theologiekritik 42
Tierethik 90
Tolkien, John R. R. 51
Tomášek, František 312
Treichel, Hans-Ulrich 771
Tschechien 311
TV-Unterhaltung 488

Ukraine 594
Untergrundkirche 584
US-Bischofskonferenz 649

Vereinte Nationen 433
Video-Kunst 766
Vlk, Miloslav 316
Völkerrecht 443

Walter, Silja 838
Wanke, Joachim 160
Weihnachten 833
Weizäcker, Richard von 341
Wellershoff, Dieter 776
Weltforum Theologie und Befreiung 485
Weltjugendtag 505
Widerstand, deutscher 347, 424
Willensfreiheit 446
Wirtschaftethik 799
Wojtyła, Karol 364

Zweiter Weltkrieg 339
Zweites Vatikanum 809

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Amt und Eucharistiegemeinschaft. Hg. v. Silvia Hell u. Lothar Lies. 711.

Belzer, Michael: Internetseelsorge. 791.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. 642.
Bodrožić, Marica: Der Spieler der inneren Stunde. 777.
Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. 571.
Brück, Michael von u. a.: Wie Zen mein Christsein verändert. 502.
Bruhns, Wibke: Meines Vaters Land. 424.

Clark, Christopher – Kaiser, Wolfram: Culture Wars. 211.

Decker, Rainer: Die Päpste und die Hexen. 570.

Ela, Jean-Marc: Gott befreit. 567.
Eschebach, Insa: Öffentliches Gedenken. 352.

Falk, Walter: Wissen und Glauben um 2000. 359.
Feinig, Willibald: Vergessener Gesandter. 430.
Fiala, Petr – Hanuš, Jiří: Die verborgene Kirche. 714.

Gemeinsam vor Gott. Hg. v. Martin Bauschke, Walter Homolka u. Rabeya Müller. 495.
Genazino, Wilhelm: Die Liebesblödigkeit. 773.
Gerstenkorn, Uwe: Hospizarbeit in Deutschland. 281.
Gnilka, Joachim: Bibel und Koran. 137.
Grom, Bernhard: Hoffnungsträger Esoterik? 69.

Henrix, Hans Hermann: Judentum und Christentum. 285.
Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1 u. 2. Hg. v. Peter Hünermann u. Bernd Jochen Hilberath. 643.
Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. 356.

Hollerbach, Alexander: Katholizismus und Jurisprudenz. 862.
Hosenfeld, Wilm: „Ich versuche, jeden zu retten". 424.

Kesselring, Thomas: Ethik der Entwicklungspolitik. 787.
Klausnitzer, Wolfgang: Der Primat des Bischofs von Rom. 429.
Kleinert, Michael: Es wächst viel Brot in der Winternacht. 499.
Klinische Sterbehilfe und Menschenwürde. Hg. v. Volker Schumpelick. 282.
Koritensky, Andreas: Wittgensteins Phänomenologie der Religion. 357.
Küng, Hans: Der Islam. 135.

Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Hg. v. Albert Franz, Wolfgang Baum u. Karsten Kreutzer. 647.

Maier, Andreas: Kirillow. 768.
Maureder, Josef: Wir kommen, wohin wir schauen. 498.
Meckel, Christoph: Einer bleibt übrig, damit er berichte. 772.
Menasse, Eva: Vienna. 778.
Müller, Gerhard Ludwig: Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. 716.
Müntnich, Benedikt: Ein weites Herz gewinnen. 493.
Muschg, Adolf: Eikan, du bist spät. 774.

Neuner, Josef: Der indische Joseph. 781.

Oeldemann, Johannes: Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. 573.

Paula macht blau. Hg. v. Wolfgang Klausnitzer. 574.

Raddatz, Hans-Peter: Von Allah zum Terror? 142.
Rauchfleisch, Udo: Wer sorgt für die Seele? 790.
Razvi, Mehdi: Entdeckungsreisen im Koran. 140.

Redet Wahrheit – Dabru Emet. Hg. v. Erwin Dirscherl u. Werner Trutwin. 401.

Schnupp, Bianca: Schutzengel. 646.
Schröder, Achim – Balzter, Nadine – Schroedter, Thomas: Politische Jugendbildung auf dem Prüfstand. 718.
Schröter, Hiltrud: Ahmadiyya-Bewegung des Islam. 141.
Smolitsch, Igor: Leben und Lehre der Starzen. 494.
Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Hg. v. Siri Fuhrmann, Erich Geldbach u. Irmgard Pahl. 287.
Steinke, Johannes Maria: Wie Beten geht. 496.
Stolte, Dieter: Wie das Fernsehen das Menschenbild verändert. 861.

Taylor, Frederick: Dresden, Dienstag, 13. Februar 1945. 354.
Tellkamp, Uwe: Der Eisvogel. 770.
Treichel, Hans-Ulrich: Menschenflug. 771.
Troll, Christian W.: Als Christ dem Islam begegnen. 139.

Urban, Thomas: Der Verlust. 786.

Vierzig Jahre II. Vatikanum. Hg. v. Franz Xaver Bischof u. Stephan Leimgruber. 430.
Vorgrimler, Herbert: Gott. 645.

Waldenfels, Hans: Christus und die Religionen. 284.
Wellershoff, Dieter: Das normale Leben. 776.
Wenn Sterbebegleitung an ihre Grenzen kommt. Hg. v. Hubert Böke, Georg Schwikart u. Michael Spohr. 281.
Weß, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. 279.
Winter, Elisabeth Thérèse: Weltliebe in gespannter Existenz. 501.
Winter, Jay: Sites of Memory. 353.
Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft. Hg. v. Markus Breuer, Alexander Brink u. Olaf J. Schumann. 70.

Ziebertz, Hans-Georg – Kalbheim, Boris – Riegel, Ulrich: Religiöse Signaturen heute. 214.
Zukunftsfragen der Entwicklungspolitik. Hg. v. Dirk Messner u. Imme Scholz. 788.
Zulehner, Paul M. – Patzelt, Elke: Samariter – Prophet – Levit. 717.

Theologische Fakultäten

Die theologischen Fakultäten an den bayerischen Universitäten stehen seit einigen Jahren auf dem Prüfstand. Von den 13 katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland, die an staatlichen Universitäten beheimatet sind, liegen allein sechs in Bayern, nämlich in Augsburg, Bamberg, München, Passau, Regensburg und Würzburg. Seitdem der Bayerische Oberste Rechnungshof die Aufhebung von drei kleineren Fakultäten ins Gespräch gebracht hat und sich die meisten bayerischen Universitäten diesem Votum angeschlossen haben, besteht verstärkter Entscheidungs- und Handlungsbedarf.

Das Spektrum der Stellungnahmen pro und contra reicht von provokativ-ablehnenden Stimmen wie etwa der des Philosophen Herbert Schnädelbach: „Wenn Sie mich fragen: Theologie bräuchte es nicht zu geben", bis hin zu engagierten und besorgten Aussagen wie der des Würzburger Kirchenhistorikers Franz Dünzl, der vom „Überlebenskampf" der theologischen Fakultäten in Deutschland spricht.

Die Gründe der Befürworter wie derer, die theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten für überflüssig halten, sind vielfältig. Zum einen ist klar, daß diejenigen, denen Religion und Kirche insgesamt suspekt sind, keinen Anlaß sehen, die Existenz theologischer Fakultäten, noch dazu an staatlichen Universitäten, gutzuheißen. In den Augen dieser Kritiker ist staatlich protegierte und finanzierte Theologie ein obsoletes Privileg. Die geringer werdende Nachfrage, die sinkenden Studentenzahlen, der ständig schrumpfende Anteil an Priesteramtskandidaten liefern ihnen zusätzliche Munition. Theologie, jedenfalls in ihrer universitären Spielart, scheint ein Auslaufmodell zu sein.

Die Mahnung des Rechnungshofs, die Kosten seien angesichts der abnehmenden Studentenzahlen überproportional hoch, liefert ein weiteres, in Zeiten allgemeiner Sparzwänge scheinbar schlagendes Argument, von dem freilich nicht nur die Theologie, sondern die Geisteswissenschaften insgesamt betroffen sind. In der öffentlichen Wahrnehmung verbindet sich dieses Argument außerdem sehr schnell mit der Frage der ökonomischen Relevanz. In dieser Perspektive zählt schließlich nur noch wirtschaftliche Effizienz. Die Theologie muß deshalb deutlich machen, daß es ihr nicht nur um binnenkirchliche Fragestellungen geht und daß sie durchaus imstande ist, sich von gesamtgesellschaftlichen Problemen herausfordern zu lassen. Dies wird in den verschiedenen theologischen Teildisziplinen in unterschiedlicher Form möglich sein und, angesichts zunehmender Spezialisierung, in unterschiedlichem Ausmaß gelingen; als generelle Aufgabenstellung ist es für alle Fächer von Bedeutung, wenn sie sich nicht dem Verdacht aussetzen wollen, relativ folgenlose Glasperlenspiele zu betreiben.

1 Stimmen 223, 1

Die häufig zitierte These Ernst-Wolfgang Böckenfördes, daß der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne, sowie seine Frage, „ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt", benennen zumindest in einer allgemeinen Weise das Interesse, das auch ein zu weltanschaulicher Neutralität verpflichteter Staat an einer Theologie haben sollte, die sich nicht nur an kirchlichen Vorgaben und Interessen orientiert, sondern auch an den wissenschaftlichen Standards ausrichtet, die in den vergleichbaren universitären Disziplinen etabliert sind. Eine Theologie, die ohne solche Standards auszukommen versuchte, dürfte sich sehr bald nicht nur für interdisziplinäre akademische Unternehmen disqualifizieren, sondern auch im gesellschaftlichen Diskurs insgesamt noch weiter ins Abseits geraten.

Daraus ergibt sich freilich auch eine große Verantwortung für die kirchlicherseits Beteiligten, namentlich für die betroffenen Fakultäten und Bischöfe. Das Beharren auf konkordatären Regelungen, die den Bestand der theologischen Fakultäten garantieren, kann nicht alles sein. Es ist verständlich, daß kein Bischof ohne weiteres auf „seine" Fakultät verzichten will und ebenso, daß sich keine Fakultät umstandslos für überflüssig erklären wird. Dennoch: Der bisherige Verlauf der Diskussionen, soweit er in der Öffentlichkeit wahrnehmbar ist, signalisiert nicht unbedingt eine offensive und kreative Vorgehensweise.

Wenn auf längere Sicht eine „flächendeckende" Versorgung mit theologischen Fakultäten aus finanziellen und personellen Gründen nicht mehr zu erwarten ist, dann sollte seitens der Kirche das Problem nicht nur mit Kurzzeitstrategien angegangen werden. In seiner „Erklärung über die christliche Erziehung" befürwortet das Zweite Vatikanum die Förderung katholischer Universitäten und Fakultäten, „jedoch so, daß sie nicht durch ihre Zahl, sondern durch ihre wissenschaftlichen Leistungen hervortreten" (GE 10).

Übernimmt man dieses Argument für die theologischen Fakultäten an Universitäten in staatlicher Trägerschaft, dann ist auch hier der Qualität der Vorzug vor der Quantität zu geben. So schwer es sein mag, solche Qualitätskriterien rundum objektiv zu benennen und zu verifizieren, und so sehr durchaus auch andere als rein wissenschaftliche Bedingungen und Leistungen die Qualität einer Fakultät mitbestimmen: Man kann bezweifeln, ob minimal ausgestattete und personell ausgedünnte Fakultäten auf die Dauer ihren Aufgaben in einer sinnvollen Weise gerecht werden können.

Universitäre Fakultäten sind zwar auf Dauer gestellte Institutionen und somit einigermaßen robust. Der bereits seit Jahren andauernde entscheidungslose Diskussionsprozeß hat aber unvermeidlich eine eher verunsichernde als ermutigende Wirkung, vor allem auch auf die Studierenden, deren Berufsperspektive und Lebensplanung tangiert sind. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist auf eine baldige und langfristig tragfähige Entscheidung zu hoffen. *Johannes Baar SJ*

Bernd Knüfer SJ

Mit „religiös Unmusikalischen" über Gott reden

Ein Erfahrungsbericht

Leipzig zählt etwa – die Zahlenangaben schwanken – 16 Prozent Christen (davon sind ca. 4 Prozent Katholiken) und 84 Prozent Religionslose. Die Angehörigen anderer Religionen oder religiöser Richtungen fallen statistisch nicht ins Gewicht. Die Gesamtsituation in den sogenannten neuen Bundesländern ist für die christlichen Religionen etwas günstiger. Thüringen oder das Erzgebirge und vor allem die katholischen Inseln in der Lausitz (die katholischen Sorben) und im Eichsfeld haben höhere Christenzahlen; aber die Grundsituation in den neuen Bundesländern ist die der Religionslosigkeit. Da hilft auch kein „Irgendwas glaubt doch jeder". New age, östliche Religionen oder vergleichbare Bewegungen haben im Osten merklich weniger Zulauf als in den alten Bundesländern. Max Weber folgend spricht Eberhard Tiefensee von den „religiös Unmusikalischen" oder vom „homo areligiosus": Es ist „normal", sich für Religion *nicht* zu interessieren. Die Erziehung des DDR-Regimes zur Areligiosität hatte großen Erfolg.

In dieser Situation hat der Jesuitenorden in Abstimmung mit dem Bistum Dresden die „Orientierung – Kontaktstelle der katholischen Kirche für Lebens- und Glaubensfragen" mit einem Raum der Stille eingerichtet. Dort arbeiten neben dem Autor eine Schwester der Missionarinnen Christi, eine Teilzeit-Bürokraft und etwa 30 ehrenamtliche Mitarbeiter, überwiegend Frührentner, aber auch einige junge Leute (vgl. www.jesuiten.org/glaubensinfo_leipzig). Die Erfahrungen in dieser Arbeit sind Hintergrund der folgenden Reflexionen.

Auf die rechte Zeit warten

Wir bieten in der Orientierung nicht nur Kurse und Veranstaltungen in unseren Räumen an, sondern nehmen auch das Gespräch mit Menschen in außerkirchlichen Gruppen und Räumen wie zum Beispiel in der Volkshochschule auf. Seit Jahren gibt es in Grünau, einer Plattenbau-Großsiedlung in Leipzig, einen „Club der Nachdenklichen", der sich monatlich trifft, um über Politik, Soziales und Sinnfragen zu reden. Die meisten Mitglieder sind im Rentenalter, kirchlich nicht gebunden und fast alle eindeutig sozialistisch sozialisiert. In diesem Kreis war in den ersten Jahren auch ein Mitglied der Herrenhuter Brüdergemeinde. Nach einiger

Zeit erklärte er den Mitgliedern der Gruppe bei einem Gespräch über Lebenssinn, ihr Leben sei sinnlos, weil sie nicht an Gott glaubten. Die Gruppenmitglieder wollten die Botschaft so nicht aufnehmen. Daraufhin schrieb der Herrenhuter den Gruppenmitgliedern einen Brief: er drohte ihnen mit vielen Schriftzitaten Gottes Gericht und die Verdammnis an und ließ sich nicht mehr sehen. Darüber waren die Angesprochenen sauer. Ich blieb in der Gruppe und identifizierte mich auch nicht mit dem Sinnlosigkeitsverdikt und der Gerichtsdrohung, weil ich dafür keinen „göttlichen Auftrag", keinen inneren Impuls verspürte. Ich konnte nicht sehen, wie die Gruppenmitglieder das verstehen und aufnehmen sollten. Schließlich wußte und weiß ich nicht, wie Gott über sie denkt.

Seit über fünf Jahren bin ich inzwischen in diesem Kreis und wurde nach dem Tod des Mitbegründers zum Moderator gewählt. Jener hatte mich vor seinem Tod in Übereinstimmung mit seiner Frau gebeten, seine Beerdigung zu gestalten – und dies, obwohl er in allen Gesprächen vor seinem Tod darauf bestanden hatte, daß es für ihn keinen Gott und kein persönliches Leben nach dem Tod gebe. Es wurde meine erste nichtkirchliche Beerdigung – mit überwiegend ehemaligen Genossen, gestaltet mit Texten des Verstorbenen und meinen Gedanken über die Hoffnung auf ein „Wiedersehen", von dem überraschenderweise auch der ehemalige sozialistische Chef des Verstorbenen sprach.

2003 wurde ich aufgefordert, über mein Leben als Jesuit etwas zu erzählen, schon auch über die Jesuiten im allgemeinen, aber doch vor allem über meine persönliche Geschichte in dieser „Vereinigung". Kurz darauf wollte der Kreis etwas mehr über Religionen und auch über das Christentum wissen. Man muß nur fünf Jahre warten können: warten und das Leben oder Lebensaspekte mit denen teilen, für die man eine Botschaft zu haben glaubt. Und wenn wir dann, in welcher Form auch immer, „nach dem Grund unserer Hoffnung" gefragt werden, dann sollen wir antworten, bescheiden und respektvoll; respektvoll gegenüber der Überzeugung und Lebensgeschichte des Gesprächspartners: „Denn ihr habt ein reines Gewissen" (1 Petr 3,15). Wir müssen uns nicht rechtfertigen, sondern können erst einmal zuhören.

Leben teilen

Weil es vor aller Verkündigung zunächst darum geht, mit den Menschen zu leben und sie in ihren Lebensproblemen zu verstehen, haben wir in der Leipziger Orientierung beides miteinander verbunden: die Beratung in Lebensfragen und Information und Gespräch über Glaubensfragen. Bei der Beratung ist es wichtig, dazusein, zuzuhören, auf die Lage des Ratsuchenden einzugehen und keinen frommen Schluß zu suchen, wenn nicht direkt oder indirekt danach gefragt wird, wenn keine Tür offen zu stehen scheint – wie das meist der Fall ist, oft bei Christen, meist bei Nichtchristen. Aber da kann natürlich auch die Blindheit des Beraters oder Verkündigers

eine Rolle spielen. Und doch ist Gott oft in diesen Gesprächen gegenwärtig, auch wenn das erst später deutlich wird.

Ein Beispiel: Ich habe eine Ärztin auf ihre Möglichkeiten angesprochen, als Christin zu den Menschen über Gott zu reden. Sie schrieb mir später:

„Worüber redet man eigentlich, wenn man über Gott redet? Eigentlich ist es eine blöde Frage, weil Du es ja immer vorgemacht hast. Aber vielleicht muß jeder trotzdem die Antwort selbst finden. Wenn ich eine Antwort geben sollte, würde sie wohl so ähnlich lauten: alle Sentimentalität weglassen, die eigene Wahrheit immer wieder suchen, nicht in Klischees reden und versuchen, das Leben, so wie es im Augenblick vor einem ist, zu erkennen und darüber zu reden. Ich merke, daß der Name Gottes in der Antwort nicht vorkommt, obwohl ich denke, daß das Aussprechen seines Namens wichtig ist. Außerdem merke ich, daß meine Antwort ziemlich erdverbunden ist und nur ein Teil von dem, worüber Du in Deinen Predigten immer wieder redest."

Ich habe den Eindruck, daß in manchen Gesprächen Gott da ist, auch wenn wir ihn nicht bei den herkömmlichen Namen nennen, einfach weil es in höchstem Maß sinnvoll ist, einen Menschen, vor allem einen Menschen in Not, zuhörend ganz an- und ernstzunehmen. Da scheint mir Gott mehr gegenwärtig zu sein, als wenn ich ausdrücklich von ihm spreche und der andere es jetzt nicht hören oder verstehen kann. Da wird Gott zwischen uns nicht zum Ereignis, weil die Kommunikation nicht stimmt; wenn aber der Kontakt in Ordnung ist, dann ist Gottes Spur in unserem Miteinandersein.

Immer wieder kommt es vor, daß Menschen, die im persönlichen Gespräch keine ausdrücklich religiösen Fragen anschneiden, später zu einer Informations- und Gesprächsveranstaltung oder zum „Atemholen für die Seele" kommen und geschützt durch die Halbanonymität der Gruppe sich doch einer religiösen Fragestellung probeweise öffnen.

Vorrangig zählt religiöse Erfahrung

Häufiger allerdings kommen die religiös Suchenden – die mit und die ohne christlich gefärbte Lebensgeschichte – zum gegenstandslosen Meditieren. Sie suchen mehrheitlich nicht zuerst religiöse Information, schon gar nicht Dogmen. Wenn sie einen Zugang zu Lebenssinn und Transzendenz suchen, dann überwiegend nicht zuerst als Bekenntnis oder Lehre, sondern als persönliche oder gemeinschaftliche Erfahrung und als glaubwürdige Praxis. Sie suchen religiöse Erfahrung, oft ohne sie so zu nennen; sie suchen Ruhe, Gelassenheit oder auch einen sinnvollen Lebensinhalt als Überbeschäftigte oder als Arbeitslose, etwa ein Engagement für Mitmenschen, das nicht in die Leere geht.

Aber vielen ist das Suchen, etwa in der Meditation, bald zu anstrengend, zu lang-

wierig oder zu angstbesetzt. Manche hingegen bleiben länger dabei, suchen immer wieder die Stille, um den Versuch zu machen, innerlich erst einmal leer zu werden, frei von allem, was sie besetzt und beherrscht. Einige erfahren in der Leere bedrohende Sinnlosigkeit, doch andere entdecken, daß die Leere auch tragend und bergend sein kann, daß Zeit für sich zu haben und einfach da zu sein Kraft und Gelassenheit gibt. – Buddhistisches Zeug? Manchmal erkläre ich dann in der Gruppe, daß wir Menschen im Einfach-da-sein im biblischen Verständnis unsere Gottebenbildlichkeit leben, unser Ähnlichsein mit dem, der von sich gesagt hat: „Ich bin der Ich-bin-da".

Dieses Gottesverständnis, das stark die Immanenz Gottes betont, ist den Suchenden unter unseren Zeitgenossen meist zugänglicher, als eine Gottesvorstellung, die primär von der Transzendenz geprägt ist, die von einem eher fernen, heiligen Gott spricht, der sich uns durch Propheten mitteilt oder durch seinen Sohn, der vor 2000 Jahren gelebt hat; dabei geht es darum, daß Gott, bzw. das (der) Absolute in uns ist, daß in uns etwas von unhinterfragbarem Wert ist, daß das Sichtbare nur vordergründig ist und daß da noch mehr sein muß, etwas ganz oder sehr anderes: Das ist schon eher vermittelbar. Und dieses Andere, das ist auch in mir. Darüber läßt sich vorsichtig reden, am besten jenseits unserer hergebrachten theologischen und religiösen Begrifflichkeit, in Worten, die vor allem aus dem Geheimnis menschlicher Beziehung stammen.

Es gibt aber auch gerade in den verschiedenen Lebensverunsicherungen die Erfahrung der Fraglichkeit unseres Lebens, das diffuse und nur selten klare Gefühl, daß unsere Existenz als ganze für sich allein genommen wirklich haltlos ist. Aber diese Erfahrung verschließt sich oft der Deutung, gerade dann, wenn sie von Religionsdienern angeboten wird; denn – wie Umfragen zeigen – trauen denen Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland nicht mehr viel Kompetenz in der Daseinsdeutung zu. Dann ist der erste Schritt wiederum das Dasein mit dem Anderen, das Aushalten der Situation.

Diese langfristige, vorsichtige Annäherung an den Glauben auf dem Weg der Meditation zeigt ein Beispiel: An Ostern 2003 wurde in Göttingen ein junger Mann getauft, der vor etwa zehn Jahren angefangen hatte, bei mir in der Studentengemeinde zu meditieren. Er hat zehn Jahre gebraucht, bis sich sein Leben langsam stabilisierte, bis er sich auf Beziehungen und auf eine verbindliche Fragestellung einlassen konnte. Dann erst konnte er seine Beziehung zu Gott entdecken und klären und seine Skepsis so weit überwinden, daß ein Gespräch darüber möglich wurde. Schließlich ebnete ihm auch noch eine ansprechende Gemeinde den Weg zur Institution Kirche.

Sicher ist gegenstandslose Meditation nicht die einzige Form der religiösen Erfahrung. Die kann auch in der Natur, im Gespräch, im Engagement, in der Angst, in der Freude und im probeweisen Gebet gefunden werden. Aber ich bin davon überzeugt, daß viele die christliche Botschaft von Gott nicht verstehen können, daß

die Worte tot bleiben, wenn die Angesprochenen das Leben nicht dort erfahren, wo es über sich hinausweist, wenn diese Erfahrungen nicht ermöglicht werden oder, wenn sie zwar gemacht aber nicht reflektiert, aufgegriffen und in ihrer Bedeutung erhellt werden. Zu einem Farbenblinden kann ich nicht über Farben sprechen, wenn ich ihm das Erlebnis von Farben nicht zugänglich machen kann. Von der Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit, von letztlich alle Vernunft übersteigender Liebe kann ich nicht reden, wenn der Angesprochene diese Erfahrung nicht wenigstens in der Gestalt der Sehnsucht danach kennt oder nie darauf geachtet hat. Er assoziiert dann mit Worten wie Glaube, Vertrauen und Hoffnung andere Inhalte als der, der sie mit religiösen Erfahrungen verbindet. Und so suchen viele Menschen weniger Information als einen Menschen, der ihnen „geistliche", das Leben als ganzes tragende Erfahrung erschließen kann, weil er sich selbst auf eine solche Erfahrung eingelassen und sie reflektiert hat.

Verstehbar von Gott reden

Man kann einwenden, daß doch „der Glaube vom Hören kommt", daß es des Wortes und letztlich des Dogmas bedarf. Das stellen wir nicht in Frage. Aber das Wort muß verstehbar sein. Christen und vor allem auch Theologen nehmen zu schnell an, man müsse ihre Worte doch verstehen. Nicht selten höre ich von Kollegen: „Wer nicht versteht, der will eben nicht verstehen." Das gibt es sicher auch. Aber viele ahnen nicht, wie viel unverschuldetes Nichtverstehen christlicher Sprache es bei denen gibt, die davon noch nichts oder nur Verzerrtes gehört haben. Bei Christen ist das allerdings, wie wir aus Umfragen und Gesprächen wissen, oft nicht viel besser. Wir haben durch formelhaftes Reden über und mit Gott die religiöse Sprache vielfach zum Irrgarten und zum leblosen Knochengerüst werden lassen. Warum sprechen wir von Gnade, Heil, Erlösung, Sündenvergebung und himmlischer Herrlichkeit? Warum sprechen wir statt dessen nicht von den alltäglichen Erfahrungen, die offen sind für jedwede Tiefe, von Befreiung aus inneren und äußeren Zwängen, vom Überwinden von Einsamkeit und Haß, vom unersättlichen Durst nach Liebe und Leben, von voraussetzungslosem Geliebtwerden und Daseindürfen? Warum machen wir nicht deutlich, wie dies in Jesu Gleichnissen geschieht, daß alltägliche Dinge, schöne und schwere, Botschaften Gottes sein können?

Ein Erlebnis, das ich als Praktikant in der neunten Klasse einer Hauptschule in Frankfurt am Main hatte, hat mir das unvergeßlich deutlich gemacht. Ich sollte erklären, was der Himmel ist. Ich wollte bei den Jugendlichen beginnen, und es gelang mir, sie dazu zu bringen, über ihre Sehnsüchte zu reden: über das Verlangen nach Geborgenheit (die Mehrheit kam aus zerbrochenen Familien), nach Liebe, nach Angenommensein und nach faszinierenden Erlebnissen. Die jungen Leute kamen ein wenig ins Träumen und Schwärmen und es fiel ihnen eine Menge ein.

Und als ich ihnen sagte, das beschriebe ziemlich genau den Himmel, da fiel ihnen das Kinn herunter. Die Mentorin hörte auf, Hefte zu korrigieren, und die Klasse hörte zu. Himmel war für sie sonst etwas langweiliges, nicht erstrebenswertes. Aber Liebe ohne Betrug und Ausbeutung, das wäre wohl der Mühe wert. Wie lange es vorgehalten hat, weiß ich nicht, aber in dem Augenblick haben wir uns verstanden, da war der Himmel nahe und ich habe in den 37 Jahren, die seitdem vergangen sind, diese Szene nie vergessen.

Gott im Leben der Betroffenen aufspüren

Warum zeigen wir nicht, wie das Wissen um Gottes Liebe, wie der Gedanke an ein Leben im Tod dazu befreien können, Zwänge zu überwinden und zu leben? Kommt es daher, daß wir selbst so verkrampft und inkonsequent leben, daß wir es vorsorglich vermeiden, über ein Leben zu reden, nach dem wir persönlich nicht befragt werden wollen?

Vielleicht meiden viele Theologen das Gespräch mit Suchenden deshalb, weil sie ins Stottern oder ins unverständliche Theologisieren kommen, wenn sie nachdrücklich gefragt werden, was dieser oder jener Glaubenssatz oder Ritus denn mit dem Leben zu tun habe. Wir sagen doch, unser Gott sei ein Gott des Lebens. Warum tun sich so viele Kollegen schwer, darüber zu predigen, wieso es für uns von vitaler Wichtigkeit ist, daß Gott dreifaltig ist, daß er über uns, in uns und unter uns ist? Und doch segnen sie täglich im Namen des Dreifaltigen.

Wenn ein Christ oder ein Theologe im Glaubensgespräch einen Satz anfängt mit: „Sie müssen doch verstehen …", dann denke ich mir immer: „Gar nichts *muß* er verstehen." Vielmehr muß der Theologe lernen, die Botschaft Gottes in die Lebenswirklichkeit des Anderen hineinzuformulieren. Und er soll nicht sagen: In dessen Welt gibt es keine Worte für Gott und Gebet. Solange ein Mensch lebendig ist, weiß er, was Leben ist. Und Gott ist der Lebendige. Da müssen wir doch über Gott reden können oder über den Schrei des Lebens nach Unendlichkeit.

In seiner Untersuchung „Wie Europa lebt und glaubt" stellt Paul M. Zulehner fest, in den neuen Bundesländern gebe es über 50 Prozent „atheistische Vitalisten": Sie glaubten an „das Leben", nicht personal, sondern allgemein. Wenn sie an das Leben glauben, sind sie dann wirklich völlige Atheisten, oder ist ihr Glaube an das Leben nur noch nicht adäquat entfaltet? Und verstehen wir ihr Leben so gut, daß wir gegebenenfalls seine weiterführenden Dimensionen aufzeigen können, immer ausgehend vom Leben des einzelnen und nicht vom Leben im allgemeinen?

Sagen wir nicht, das Leben der Konfessionslosen sei schlechthin materialistisch und verschlossen für die religiöse Dimension. Oft ist es so. Aber wenn sie ruhig und gelassen sterben können, wie wir das immer wieder erleben, wenn eine alte Frau aus einfachen Verhältnissen zu mir sagt, sie sei zufrieden mit dem Leben und wolle

nichts darüber hinaus, wenn die Leute bei den Überschwemmungen im Jahr 2002 bis zur Erschöpfung geholfen haben, wenn sie als die das Leben in Krisen tragenden Werte angeben: Freunde, Familie, Hobbys und Ideale, für die man sich einsetzt, wenn sie ihr Leben keineswegs als sinnlos betrachten, auch in die Frührente geschickte 55jährige nicht, dann ist solch ein Leben, dann sind solche Menschen doch auch ein Ort Gottes, wie ich ihn verstehe.

Die Menschen im Osten Deutschlands freilich sehen es anders. Sie benennen ihre Daseinsdeutung nicht mit dem Namen Gottes, weil dieser Name nach wie vor mit „unwissenschaftlich" assoziiert wird – eine schier unausrottbare Frucht der SED-Propaganda und eines früheren fundamentalistischen Religionsunterrichts – und mit Leblosigkeit und religiösen Zwängen, abgelesen aus dem Verhalten der „kirchlich Gebundenen". Ich muß ihr „gott-loses" Selbstverständnis ernstnehmen und werde ihnen nie sagen: „Sie glauben doch schon an Gott, nur wissen Sie es nicht." Aber das darf mich nicht hindern, die Anwesenheit Gottes im Gegenüber zu verehren und in Momenten von Gelassenheit oder Sinnerfahrung zur Sprache zu bringen, wenn dies ungezwungen möglich ist.

Was bringt mich eigentlich dazu oder was berechtigt mich, meine Interpretation des Daseins an die heranzutragen, die mit der ihrigen ganz zufrieden sind? Ich behandle diese Frage eher pragmatisch: De facto rede ich über eine religiöse Daseinsinterpretation nur mit Menschen, die danach fragen: sei es persönlich, sei es, was häufiger ist, durch den Besuch eines entsprechenden Kurses in der Volkshochschule oder in der Orientierung. Da aber schwer zu unterscheiden ist, wer mit seiner Einstellung zufrieden ist und wer nicht, streuen wir unser Angebot offen aus. Wer gegen die obwaltende „Normalität" in dieser Frage weitersuchen will, der ist dann unser Ansprechpartner. Aber wir müssen uns sichtbar machen, damit diese Menschen uns finden können.

Darüber hinaus glaube ich, daß die menschliche Gesellschaft als ganze und beim einzelnen verarmt, wenn die Frage nach der Transzendenz in ihr stirbt. Das heißt nicht, daß sie mit unserer Sprache und in unseren Bildern überleben muß. Karl Rahner hat einmal gesagt, die künftige Aufgabe des Christentums könnte es sein, die Frage nach Gott wachzuhalten. Diese Aufgabe treibt mich an, nicht die Absicht, einem Menschen etwas einzureden.

Im Dialog wachsen

Ich hoffe, das bisher Gesagte zeigt, daß wir in der Orientierung Verkündigung als Dialog verstehen. Von Kollegen lese und höre ich gelegentlich, der Dialog mit den Nichtchristen müsse letztlich immer ein Monolog sein, weil wir die Wahrheit zu verkünden hätten, die die anderen nicht haben. Dies scheint mir entwürdigend für den Dialogpartner zu sein. Haben wir denn die Wahrheit, oder hüten wir nur das

feste Vertrauen, von Gott auf einer sicheren Spur geführt zu werden, die nicht völlig in die Irre gehen kann?

Das Zweite Vatikanum stellt fest, daß sich auch in den anderen Religionen Heil ereignen kann, von dem wir folglich profitieren können. Auch wir sind immer wieder darauf angewiesen, durch die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen das Wesentliche unseres Glaubens herauszuschälen und von zeitbedingten magischen und allzumenschlichen Verfälschungen zu befreien, oder neue Aspekte an unserem Glauben zu entdecken. Einfache Christen geben oft zu, daß sie den wirklichen Dialog mit den Andersgläubigen scheuen, daß sie nicht geduldig zuhören können, weil sie in ihrem eigenen Glauben unsicher sind und Angst haben, ihr religiöses Selbstverständnis könne zusammenbrechen. Manche Theologen können sich dieses Zugeständnis nicht leisten. Vielleicht müssen wir auch zuerst mit dem Unglauben in uns selbst ins Gespräch kommen, bevor wir unsere andersgläubigen oder vermeintlich religionslosen Zeitgenossen verstehen und mit ihnen reden können. Wie Eltern als Persönlichkeiten wachsen, wenn sie sich auf einen dialogischen und ehrlichen Erziehungsprozeß einlassen, so kann auch unser Glauben geläutert werden und wachsen, wenn wir uns von unseren nicht- oder andersgläubigen Mitbürgern zum Gespräch herausfordern lassen.

Caspar Söling

Menschen mit Behinderungen

Eine neue Befreiungstheologie im Jahrhundert der Biologie

Kein Bild ist so signifikant für das Menschenbild unserer Zeit wie das Ultraschallbild[1]. Jede Schwangere, die heute zum Arzt geht, bekommt es ganz selbstverständlich in die Hand gedrückt. Für viele Eltern ist es das erste Erinnerungsfoto an ihr Kind. Im Baby-Album ist schon ein Platz dafür reserviert. Die Eltern realisieren kaum, daß es sich um eine medizinische Untersuchung handelt. Der Arzt fährt mit einem Gerät über den Bauch der Mutter und auf dem Bildschirm sieht man neben einer Ansammlung von Zellen manchmal schon ein schlagendes Herz – den springenden Punkt (Aristoteles). Nicht die Mutter blickt auf ihr Kind, sondern der Arzt tut es – und die Mutter darf zuschauen.

Das ist ein gravierender Unterschied, denn die Pränataldiagnostik (PND) ermöglicht Krankheitserkennungen bis in die frühesten Stadien der menschlichen Existenz. Bei künstlichen Befruchtungen außerhalb des Mutterleibes kann die sogenannte Präimplantationsdiagnostik (PID) schon im Achtzellstadium über 1000 Erbkrankheiten vorhersagen. Man rechnet damit, daß etwa 10000 Störungen genetisch bedingt sind. Aber nur zehn Prozent der Diagnose-Möglichkeiten lassen sich therapieren. Die meisten anderen werden im Mutterleib getötet. Über 90 Prozent der Kinder, bei denen man Trisomie 21 (Down-Syndrom) vor der Geburt erkennt, werden inzwischen abgetrieben[2].

Insbesondere die Behindertenverbände haben auf diese Entwicklung sensibel reagiert. Sie haben die Frage gestellt, aus welchem Grund ein Kind wegen seiner Behinderung abgetrieben werden darf, und aus welchem Grund es im wirklichen Leben unter Umständen wegen derselben Behinderung nicht benachteiligt werden darf. Sie haben die Befürchtung geäußert, daß mit der Selektion von Behinderten vor der Geburt ihre Diskriminierung nach der Geburt einhergeht. Wenn die vorgeburtliche Geschlechtswahl, wie sie in Indien und China praktiziert wird, frauenverachtend ist, wieso soll dann die „Selektion" Behinderter nicht behindertenfeindlich sein? Nicht zuletzt deswegen setzen sich auch viele Behindertenverbände gegen die von Reproduktionsmedizinern eifrig befürwortete Präimplantationsdiagnostik ein. Da die Anzahl der künstlichen Befruchtungen rapide zunimmt – jedes 80ste Baby wird in Deutschland inzwischen auf diese Weise gezeugt –, nimmt auch der Druck zur Einführung und Legalisierung dieser Methode zu.

Bedeutet vorgeburtliche Selektion eine Diskriminierung?

Der Berliner Soziologe Wolfgang van den Daele, Professor für Normbildung am Wissenschaftszentrum Berlin und Mitglied des Nationalen Ethikrates, ist der Frage nachgegangen, ob die Argumente der Behindertenverbände stimmen. Er hat Umfragen machen lassen, ob die vorgeburtliche Selektion tatsächlich eine Herabsetzung von Menschen mit Behinderung bedeutet[3]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man bei der Bewertung von Behinderung mit unterschiedlichen Normalitätskonstruktionen rechnen muß. Für Behinderte ist die Behinderung die Normalität ihres Lebens. Sie tendieren dazu, ihre Ressourcen und Kapazitäten in den Vordergrund zu stellen. Nicht-Behinderte dagegen haben ein Defizitmodell von Behinderung im Kopf, das den Abstand zu einem als normal definierten Gesundheitszustand betont. Nichtbehinderte konnotieren die Vorstellung ihrer Behinderung negativ, entsprechend können sie sich auch nicht vorstellen, ein Kind mit einer Behinderung zu bekommen.

Die vorgeburtliche Selektion signalisiert daher für van den Daele nicht die Ablehnung behinderter Personen, sondern eher die Ablehnung von Behinderungen. Pränataldiagnostik und Präimplantationsdiagnostik führen seiner Meinung nach nicht zu einem „Klima des Hasses gegen Behinderte", wie die Heilpädagogen Georg Antor und Ulrich Bleidick befürchten[4]. Vielmehr lassen empirische Belege das Gegenteil vermuten. Die EMNID-Umfragen der letzten 30 Jahre zur Einstellung gegenüber Kindern mit Down-Syndrom zeigen, daß Vorschläge immer weniger Resonanz finden, die geistig Behinderte aus der Gesellschaft ausschließen und möglichst billig und unsichtbar „verwahren" wollen. Dagegen finden immer mehr Menschen, daß diese Kinder „so normal wie möglich" aufwachsen sollen. Van den Daele kommt zu dem Fazit, „daß in der Bevölkerung die Ablehnung der Behinderung, die sich in den Abtreibungsraten nach pränatalem Befund spiegelt, tatsächlich nicht die Ablehnung behinderter Menschen bedeutet". Es ist daher nur konsequent, wenn er sich für die Einführung der Präimplantationsdiagnostik stark macht.

Hat sich also die Arbeit von Organisationen wie dem „Netzwerk gegen Selektion" erübrigt? Sind damit die „1000 Fragen" der Aktion Leben beantwortet? Zweifel an diesen Schlußfolgerungen sind erlaubt. Zunächst: van den Daele klammert den Unterschied zwischen der in Umfragen geäußerten Meinung und der tatsächlichen Umsetzung dieser Meinung vollkommen aus. Das aber ist entscheidend. Umfassende Studien, wie die Arbeit des Frankfurter Ethnologen Klaus E. Müller mit dem Titel „Der Krüppel", belegen, daß die Akzeptanz von Menschen mit Behinderungen eine kulturelle Leistung ist[5]. Müller weist nach, wie unser Denken auf Ordnungsmustern beruht, die zwischen schön und häßlich, gut und böse, harmonisch und disharmonisch, rein und unrein unterscheiden. Menschen mit Behinderungen passen nicht in diese Kategorien und lösen mit ihrer Andersartigkeit Befürchtungen aus, die – weil sie uns ins Blut oder besser ins Gehirn geschrieben

sind – immer wieder neu überwunden werden müssen. Das erklärt auch den Befund der Münsteraner Medizinsoziologin Irmgard Nippert[6]. Sie fand heraus, daß annähernd 90 Prozent der von ihr befragten Frauen mit der Meinungsäußerung weitgehend übereinstimmten:

„Behinderte gehören eigentlich auch in diese Welt und sollten akzeptiert werden. Aber ich persönlich, sofern ich das mit Hilfe der vorgeburtlichen Untersuchung entscheiden kann, will kein behindertes Kind haben."

Weil der Unterschied zwischen Wort und Tat so bedeutsam ist, ist van den Daeles Argumentation so unzureichend.

Eine schleichende Naturalisierung des Menschenbildes

Ebenso wesentlich ist ein anderer Punkt. Van den Daele sieht nicht, wie der Blick durch das Ultraschallgerät, wie die Pränataldiagnostik insgesamt unseren Blick auf den Menschen verändert. Mit der zunehmenden Technisierung steht nicht mehr die Mutter-Kind-Beziehung im Mittelpunkt, sondern die Frage eines Lebensrechtes wird immer stärker vom medizinischen Befund abhängig gemacht. Die Angst, daß das Kind nicht „normal" ist, seine „Werte" nicht „im grünen Bereich" sind – diese Angst nimmt mit jeder zusätzlichen Untersuchung zu. Die vermeintlich wertneutrale, auf Zahlenmaterial beruhende und damit scheinbar objektive Normalität von Gesundheit – und damit kurzschlüssig verknüpft vom Lebenswert – kommt immer stärker in den Blick. Die Pränataldiagnostik ist paradigmatisch für eine sich mehr oder weniger schleichend vollziehende Naturalisierung des Menschenbildes, die in den nächsten Jahren die größte Herausforderung für Menschen mit Beeinträchtigungen sein wird. Diese Naturalisierung des Menschenbildes vollzieht sich in einem vielschichtigen Prozeß, wie die drei folgenden Beispiele zeigen:

1. Während das 20. Jahrhundert sich vor allem mit technischen Entwicklungen befaßte und von daher als das Jahrhundert der Physik bezeichnet wurde (Quantentheorie, Chaostheorie, Atomkraftwerke, Digitalisierung, Informationsverarbeitung), steht im 21. Jahrhundert die Manipulation des Lebens selbst an. Schon jetzt wird es das „Jahrhundert der Biologie" (so ein Buchtitel des Biologen Peter Sitte) genannt. Dabei geht es längst nicht nur – wie gemeinhin angenommen – um die Veränderung der natürlichen Programmierung von Lebewesen, also um die Gentechnik, sondern auch die Hirnforschung ist zu nennen, die durch immer detailliertere Kenntnisse über die physiologischen und informationstheoretischen Abläufe im menschlichen Gehirn von sich reden macht. Während durch das Humangenom-Projekt die Gene des Menschen identifiziert wurden, kommt durch die Hirnforschung der menschliche Geist selbst in das Visier der Naturwissenschaftler. Die technischen Möglichkeiten der Neuroscanner reichen soweit, daß der amerikani-

sche Hirnforscher Andrew Newberg die Hirnaktivität von meditierenden Mönchen und Nonnen untersuchen und nachweisen konnte, daß es in mystischen Zuständen zu verifizierbaren Veränderungen des Gehirns kommt[7]. Bereiche, die traditionell der Philosophie, der Religion, der Psychologie zugeordnet waren, geraten damit zunehmend in das Scheinwerferlicht einer empirisch arbeitenden Naturwissenschaft.

2. Es wundert daher nicht, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse immer stärker weltanschauliche Bedeutung bekommen. Der amerikanische Verleger John Brockman hat hierfür den Begriff der „dritten Kultur" geprägt[8]. Die erste Kultur ist danach die Kultur der literarischen Intellektuelle, der traditionellen Feuilletons. Man könnte auch vereinfacht sagen, der traditionellen Geisteswissenschaften. Die zweite Kultur betrifft die traditionellen Naturwissenschaften und ihre Erkenntnisse. Die dritte Kultur meint, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse zunehmend als Basis dienen, um Fragen zu beantworten, die traditionell dem Bereich Geisteswissenschaften zugeordnet waren. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse verbleiben nicht mehr allein in der Rubrik Wissenschaft, sondern drängen immer stärker in die Feuilletons vor. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Debatte, die jüngst der Frankfurter Hirnforscher Wolf Singer ausgelöst hat. In einer Meldung auf der ersten Seite der Frankfurter Allgemeinen Zeitung mit der Überschrift „Unser Recht muß überprüft werden" heißt es:

> „Die geltende Praxis der Rechtsprechung soll im Lichte neuester Ergebnisse der Hirnforschung auf Kohärenz überprüft werden. Das fordert Wolf Singer, der Direktor des Max-Planck-Instituts für Hirnforschung in Frankfurt, in einem Beitrag für diese Zeitung. All unser Denken und Tun sei durch Verschaltungen im Gehirn festgelegt, die sich selbst organisieren. Wir sollten deshalb aufhören, die konfliktträchtige Zuschreibung von Freiheit und Verantwortlichkeit zu benutzen."

Ergänzt wird diese Information mit dem Hinweis auf das Feuilleton. Der Beitrag ist also nicht mehr im Naturwissenschaftsteil der Zeitung angesiedelt[9].

3. Der dritte Bereich, der die Naturalisierung des Menschenbildes fördert, ist der aktuelle und absehbare Gesundheitsboom. Es zeichnet sich ab, daß die Gesundheit zum Megathema der nächsten Jahrzehnte gehört. Wissenschaftler sprechen vom sogenannten K 6, dem sechsten Kondratieff-Zyklus. Der russische Wirtschaftstheoretiker Nicolai Kondratieff (1892–1938) gilt als Begründer der Theorie der langen Wellen. Nach dem auf ihn zurückgehenden Modell kommt es alle 30 bis 50 Jahre zu einer Basis-Innovation. Bisher waren dies Dampfmaschine und Baumwolle, Stahl und Eisenbahn, Elektrotechnik und Chemie, Petrochemie und Automobil und seit den 70er Jahren Informationstechnik und Computer. Die Theorie der langen Konjunkturwellen beschreibt aber nicht nur bloße Wirtschaftszyklen, sondern vor allem gesellschaftliche Prozesse.

„Inzwischen ist Kondratieffs Name zum Symbol geworden für die Hoffnung und Gewißheit, daß der Bereich psychosoziale Gesundheit, Heilung von Mensch und Natur, Biotechnologie, Life Sciences zum Leitmotiv des neuen Jahrhunderts wird." [10]

Um sich eine Vorstellung zu machen, was dies bedeutet, sei der Wirtschaftswissenschaftler Leo Nefiodow zitiert:

„Da im herkömmlichen Gesundheitssektor die größten Produktionsreserven schlummern, wird man an einer gesamt-gesellschaftlichen Umorientierung nicht vorbeikommen. Im Zentrum dieser Bemühung muß der Aufbau eines Gesundheitssektors stehen, in dem es in erster Linie um die Kunst einer gesunden Lebensführung geht. Diese schwierige Transformation zu organisieren, wird die neue Hauptaufgabe von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in den nächsten 50 Jahren sein. ... Sollte es gelingen, zehn bis 15 Prozent der sozialen Entropie in den produktiven Bereich zu überführen und die technischen und organisatorischen Verbesserungen durchzusetzen, die bei den derzeitigen Gesundheitsdiensten sowie in Medizin, Biotechnologie, Ernährung, Prävention und Psychotherapie möglich sind, dann stünden genügend Ressourcen für den nächsten großen Innovationsschub zur Verfügung."

Diese Kombination von Wissenschaft, Markt und neuer Philosophie führt dazu, daß „Normalität" immer mehr als ein Konstrukt wahrgenommen wird, das interessierte Kreise den jeweiligen Interessen entsprechend manipulieren. Der Markt ist um so schlechter, je mehr Gesunde es gibt. Oder einem alten Sprichwort folgend: Gesund ist nur, wer schlecht untersucht ist. Schon hat ein munterer Handel mit Krankheiten eingesetzt, dessen fünf Hauptspielarten der Hamburger Journalist Jörg Blech folgendermaßen zusammenfaßt [11]:

1. Normale Prozesse des Lebens werden als medizinisches Problem verkauft (z. B. entdeckt die Firma Merk & Co. ein Mittel gegen Haarausfall und startet anschließend eine globale PR-Kampagne mit Studien über Haarverlust bei Männern).
2. Seltene Symptome werden als grassierende Krankheiten dargestellt (z. B. breitet sich seit der Einführung der Potenzpille Viagra die Impotenz erstaunlich aus. Laut Angabe des Herstellers sind 50 Prozent der Männer zwischen 40 und 70 Jahren von Erektionsstörungen als ernstzunehmender Gesundheitsstörung betroffen).
3. Persönliche und soziale Probleme werden in medizinische Probleme umgemünzt. In der Nervenheilkunde gelingt die Umwandlung der Gesunden in Kranke besonders gut. Entsprechend schnell hat sich die Zahl der seelischen Leiden entwickelt.
4. Risiken werden als Krankheiten verkauft. Indem Normwerte für Meßgrößen wie Cholesterin und Knochendichte herabgesetzt werden, wächst der Kreis der Kranken. Durch die Entschlüsselung des Genoms kommt es zunehmend zur Identifikation von Krankheitsgenen, die im späteren Leben Krankheiten auslösen oder begünstigen können.
5. Leichte Symptome werden zu Vorboten schwerer Leiden aufgebauscht. Das Reizdarmsyndrom etwa geht mit einer Fülle von Symptomen einher, die jeder schon einmal gespürt hat und die viele als normales Rumoren im Darm ansehen.

Diese Aufzählung macht deutlich, wie eng die Wechselwirkung von Wissenschaft, Wirtschaft und Öffentlichkeit ist. Den Prozeß als ganzes bezeichne ich als die „TINA des Naturalismus". Der Begriff TINA stammt aus dem Repertoire von Margaret Thatcher. Mit diesem Akronym bezeichnete sie in den 80er Jahren eine Entwicklung, zu der es keine Alternative gibt: There Is No Alternative. Der aktuelle Naturalismus ist keine Ideologie, sondern ein Trend, der sich wie von selbst fort- und in das Bewußtsein der Menschen einpflanzt; ein Trend, der nicht homogen, sondern vielschichtig und offen ist. Seine Kennzeichen sind eine starke Vorstellung von Gesundheit, die Anwendung von naturwissenschaftlichen Methoden auf den Menschen und ihrer Verallgemeinerung als Menschenbild. Gleichzeitig stellt dieser Trend eine gesellschaftliche Kraft dar.

Er ist nicht auf wenige Protagonisten beschränkt, sondern entwickelt eine zunehmende Dynamik: keine Zeitschrift ohne Gesundheitstips, kein Problem, das nicht mit Hilfe einer Vulgärpsychologie erklärt werden kann, keine Internetseite, auf der man nicht mit Hilfe des Body Mass Index testen kann, wo man mit dem eigenen Körper steht und damit sein ganz persönliches Benchmarking vollzieht. Wissenschaftlichkeit und Allgemeinverständlichkeit sind längst kein Widerspruch mehr, die tiefsten Rätsel der Menschheit lassen sich scheinbar mit Leichtigkeit lösen.

Es handelt sich um die meist unreflektierte Übertragung von naturwissenschaftlichen Methoden auf den Menschen. Bestimmte Aspekte des Menschen werden als statistischer Durchschnitt und damit landläufig als „normal" normiert, dann unter dem Aspekt einer scheinbar eindeutigen, evolutionären Funktionalität betrachtet und schließlich als arttypische und damit nicht mehr zu hinterfragende Angepaßtheit kategorisiert[12]. Mit der (zumeist unausgesprochenen) Folge, daß diejenigen, die sich anders verhalten, nicht normal sind und das Weiterleben der Art gefährden. Die Ambivalenz dieser mit bunten Graphiken illustrierten „Wissenschaft light" wird dabei gerne unterschlagen. Denn wer nach der evolutionären Funktion fragt, der fragt zumindest implizit auch nach der von der Natur selektierten Funktionslosigkeit.

Die TINA des Naturalismus verkürzt den Blick auf den Menschen und bedient sich eines Optimierungsdenkens: Normal ist optimal. Und wer nicht optimal ist, der kann sich mit Hilfe von Wellness, Schönheitschirurgie und Medizintechnik selbstoptimieren – oder er sollte vor der Geburt zumindest das Recht bekommen, sich selektieren zu lassen. Wir erleben, wie ein Markt sich selbst erschafft. In den Worten des italienischen Regisseurs Pier Paolo Pasolini:

> „Der Zwang zum Konsum ist ein Zwang zum Gehorsam gegenüber einem unausgesprochenen Befehl. Jeder ... steht unter dem entwürdigenden Zwang, so zu sein wie die anderen: Im Konsum, im Glücklichsein, im Freisein; denn das ist der Befehl, den er empfangen hat und dem er gehorchen muß, will er sich nicht als Außenseiter fühlen. Nie zuvor war das Anderssein ein so schweres Vergehen wie in unserer Zeit der Toleranz."[13]

Eine neue Form der Theologie der Befreiung

Die TINA des Naturalismus ist eine Struktur aus Wissenschaft, Wirtschaft und Öffentlichkeit. Weil sie eine Struktur ist, bedarf sie auch einer strukturellen Antwort. Der Versuch, diese Entwicklung nur auf der Ebene eines bioethischen Fachdiskurses beantworten zu wollen, ist unzureichend, weil er den vielen Facetten TINAs nicht genügend Rechnung trägt.

Als kirchliche Antwort auf die TINA des Naturalismus bietet sich deshalb eine neue Form der Theologie der Befreiung an, weil die Theologie der Befreiung selbst strukturell arbeitet. Sie nimmt nicht einfach nur den einzelnen in den Blick, sondern sieht ihn als Teil – und oft genug als Opfer – eines größeren Systems, das es mit zu reflektieren gilt. Deshalb bedarf es einer Theologie der Befreiung für Menschen mit Beeinträchtigungen, die individualethische und sozialethische Überlegungen miteinander verknüpft, die strukturell denkt, ohne den einzelnen aus dem Auge zu verlieren.

Würde – nicht Wert!

Die TINA des Naturalismus neigt dazu, aus Fakten schon Erkenntnisse und Wahrheiten zu machen. Damit liegt sie deutlich in der Tradition des Empirismus. Eine theologische Betrachtung der Welt und des Menschen schließt einen solchen Blickwinkel nicht aus – würde sie das tun, wäre sie wirklichkeitsblind – aber sie widerspricht der Verabsolutierung einer solchen Vorgehensweise. Mit Recht hat deshalb Bischof Franz Kamphaus in den letzten Jahren immer wieder auf den Unterschied zwischen Wert und Würde aufmerksam gemacht. Normen und Werte sind Setzungen, menschliche Definitionen. Sie dürfen nicht mit der Würde des Menschen verwechselt werden, was oft unbedacht passiert, wenn vom Wert oder Unwert des Lebens gesprochen wird. Der Mensch hat nicht Wert, der Mensch hat Würde[14].

Das Wort „Wert" stammt aus der Ökonomie. Damit ist es nicht disqualifiziert, aber seine Aussagekraft ist eingeschränkt. Denn Werte unterliegen der Definition des Menschen, sie sind verhandelbar: Grenzwerte werden von Kommissionen festgelegt, Meßwerte sind statistische Ergebnisse von Experimenten, Geldwerte unterliegen den Schwankungen von Wechselkursen. All das zeigt: Der Wert hängt von der Bewertungsgrundlage ab, ändert sich mit ihr und kann gegen Null gehen. Würde dagegen ist einem Menschen als Mensch zueigen. Immanuel Kant hat das klar formuliert: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes … gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, … das hat eine Würde." Sie ist nicht an Bedingungen geknüpft, sondern gilt unbedingt. Sie schützt davor, daß der Mensch Mittel zum Zweck wird.

Die Würde sprechen wir uns nicht zu, darum können wir sie einander auch nicht absprechen. Sie ist uns vorgegeben, sie darf nicht angetastet werden. Das ist eine Re-

lativierung der Selbstbestimmung. Absolute Autonomie im Zeichen des Machens und der Selbstbestimmung einerseits und die Unantastbarkeit andererseits (die ja nicht nur das Handeln des anderen betrifft, sondern auch mein eigenes an mir selbst) stehen sich gegenüber. Darin steckt ein ungelöster Konflikt im Projekt der Moderne, denn er erfordert, daß man den unüberwindbaren Unterschied zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen „erster und dritter Person-Perspektive" erkennt und als gegeben anerkennt.

Dagegen hat Jürgen Habermas in seiner Paulskirchenrede die Begriffe Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit in Erinnerung gebracht[15]. Die „Geschöpflichkeit des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen ... etwas sagen kann". Nimmt man Habermas auf und denkt ihn religiös musikalisch weiter, dann stellt sich die Frage, wie die Würde des Menschen in ihrer Unantastbarkeit letztlich anders zu begründen ist als mit der Gottebenbildlichkeit. Der Mensch ist das Ebenbild des Gottes, von dem wir uns kein Bildnis machen sollen und letztlich auch nicht machen können. Präzise hat Max Frisch dies in seinem Tagebuch beschrieben:

„Die Liebe befreit es aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, daß wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden: Weil wir sie lieben; solange wir sie lieben. Man höre bloß die Dichter, wenn sie lieben; sie tappen nach Vergleichen, als wären sie betrunken, sie greifen nach allen Dingen im All, nach Blumen und Tieren, nach Wolken, nach Sternen und Mähren. Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfaßbar ist der Mensch, den man liebt – nur die Liebe erträgt ihn so."[16]

In diesem Sinn erlaubt die Theologie der Befreiung einen Blick auf den Menschen, so wie er ist, frei von allen Versuch(ung)en, ihn mit etwas oder jemandem zu vergleichen. Das ist der unvergleichliche Blick der liebenden Aufmerksamkeit.

Der behinderte Gott

Dieser schöpfungstheologische Aspekt gehört ergänzt durch die christologische Interpretation des Menschen, wie sie Theologen mit Beeinträchtigungen wie Ullrich Bach oder Nancy Eiesland entwickelt haben[17].

Der Grund christlicher Hoffnung ist die Auferstehung Jesu Christi. Das Zentrum dieser Theologie bildet der Gekreuzigte und Auferstandene, der noch die Wunden an sich trägt. Die Geschichte Jesu ist die Erfahrung vieler Menschen mit Behinderungen. Die Ausgrenzung, die soziale Isolation, das Unverständnis für seinen Weg – also die soziale Behinderung – bringen ihn letztlich ans Kreuz. Als Gekreuzigter und Auferstandener geht er zu den Seinen, die traurig und allein sind und fragt sie: „Warum fürchtet ihr euch und warum wachsen Zweifel in euren Herzen? Schaut

auf meine Hände und Füße. Seht, daß ich es bin. Berührt mich und seht." Er durchbricht die Isolation, als er behindert und göttlich zugleich ist. Die Seinen erkennen ihn an seinen Wunden.

Für die behinderte Theologin Nancy Eiesland liegt in dieser Art der Begegnung eine Schlüsselerfahrung[18]. Sie schreibt dazu:

„Als ich diesen behinderten Gott entdeckte, entdeckte ich für mich die Wurzel einer Befreiungstheologie der Behinderung. Jesus Christus als das lebende Symbol des behinderten Gottes teilt die Conditio humana. Indem er seine Göttlichkeit aufgab, betrat Jesus die Arena der menschlichen Begrenzung und Hilflosigkeit. Jesu eigener Körper wird verwundet, entstellt und zerstört. In seinem Dienst entwickelt Jesus eine Gemeinschaft und Erfahrung der menschlichen Solidarität mit denjenigen, die behindert, sozial stigmatisiert sind und denen die volle menschliche Würde abgesprochen wird."

In der Begegnung mit dem behinderten Gott vollzieht sich eine dreifache Befreiung. Jesus selbst durchbricht als Verwundeter die eigene, soziale Isolation. Es kommt zur Begegnung in dem Moment, in dem er sich als Verwundbarer und Verwundeter zeigt.

Die aber, die selbst Wunden tragen, können nun leichter auf ihn zugehen. Denn sie erfahren in dem behinderten Gott eine nie gekannte Solidarität. Er kommt nicht nur zu ihnen, sondern er wird selbst zu einem Menschen, dem Ungerechtigkeit und körperliche Erniedrigung die Integrität und die Würde seines Körpers nahmen. Der auferstandene, verwundete Jesus macht deutlich, wie unser Körper Anteil am Bild Gottes hat, nicht trotz unserer Verletzungen und unserer Kontingenz, sondern gerade deswegen. Was der Schöpfergott gut nannte und woran er durch die Inkarnation teilhatte, kann nicht einfach als „böses" auf Zeit gesehen werden. An Jesu Vorbild gilt es zu lernen, unsere Sterblichkeit so zu lieben, wie Gott das tut. Es bedeutet, das Göttliche in unseren „unperfekten" Körpern mit all ihren Schmerzen und Rätseln zu sehen und anzunehmen. Wer das tut, geht den Weg einer Kultur des Lebens. So kann sein Weg individueller Trost und Hoffnung für die einzelnen Menschen mit Behinderung sein – eine individuelle Befreiung.

Schließlich birgt der Glaube an den behinderten Gott eine soziale (und damit strukturelle) Befreiung. Denn das Bild vom gekreuzigten Auferstanden befreit uns von der Vorstellung des perfekten Helden, von der Gleichsetzung von Vollkommenheit und Makellosigkeit: Der behinderte Gott ist ein Sieger. In unserer Gesellschaft ist die Vorstellung des Siegers verbunden mit Bildern von Kraft, Unverwundbarkeit und Heldentum. „Der Held braucht eine Rüstung, der Heilige ist nackt" (Simone Weil).

Damit befreit der auferstandene Gekreuzigte von falschen utopischen Idealen, daß im Himmel unsere Beeinträchtigungen verschwinden. Immer wieder wollten und wollen uns „religiöse und spirituelle Traditionen mit Versprechungen verführen, daß sie den Weg zum Himmel gefunden hätten, wo alles zurecht gebracht

werden wird und das, was nicht zurecht gebracht werden kann, abgeriegelt oder ausgestoßen wird. Anhänger dieser religiösen Traditionen stellen sich den Grenzen nicht mehr, die ihre irdische Wirklichkeit ausmachen. Eiesland nennt das Verführung, weil sie auf dem Mythos körperlicher Perfektion gründet:

„Dieser Mythos ist antik – zu finden in griechischen Traditionen, in denen Götter und Göttinnen als Modelle körperlicher Perfektion hoch gehalten wurden, denen wir Sterblichen nachzustreben hätten. ... In der christlichen Tradition sind wir mit dieser griechischen Weltsicht verwoben. Auch wir haben uns der Vorstellung verschrieben, daß körperliche oder geistige Mißbildungen oder Begrenzungen im Himmel keinen Platz haben. Sie müssen ausgemerzt werden. Wenn der Himmel unsere hauptsächliche Belohnung für das ‚Aushalten' des sterblichen Lebens ist, dann muß der Himmel geschützt werden – um jeden Preis. Denn sonst werden wir Menschen mit Behinderungen aus dem Himmel vertrieben, oder wir erhalten zu den himmlischen Vorhöfen nur Zugang, nachdem uns perfekte Leiber verliehen werden."

Der behinderte Gott widersteht diesem Bild von Vollkommenheit. Damit befreit er uns von den Vorstellungen einseitiger Perfektion, die letztlich nichts anderes sind, als die Projektionen diesseitiger Vorstellungen ins Unendliche.

Plädoyer für eine Kultur des Lebens im Zeitalter der Biologie

Welche Konsequenzen hat diese Theologie der Befreiung für die kirchliche Praxis? Eine Reflexion der Arbeit kirchlicher Behinderteneinrichtungen tut Not. Es kommt darauf an, daß wir den Dienst der Kirche an Menschen mit Beeinträchtigungen nicht allein als Diakonie verstehen. Er ist genauso Verkündigung, weil wir in ihm von dem vermitteln, woran wir glauben. Es geht darum, daß wir nicht nur einen Service *für* die Gesellschaft erledigen, sondern daß unsere Behinderteneinrichtungen auch einen Service *an* der Gesellschaft leisten können. Je mehr uns die Scheinwelt menschlicher Perfektion vor Augen geführt wird, um so mehr geht es darum, Möglichkeiten zu schaffen, bei den Menschen mit Beeinträchtigungen in die Schule zu gehen.

Der Theologe und geistliche Schriftsteller Henri Nouwen kann hierfür als Beispiel dienen. Er gab in seinen letzten Lebensjahrzehnten seine Theologie-Professur an der Yale-Universität auf, um der Arche-Gemeinschaft beizutreten, in der geistig Behinderte und Nichtbehinderte das Leben teilen. Nouwen schreibt:

„Lange Zeit hatte ich die Sicherheit und Geborgenheit bei den Weisen und Klugen gesucht und schwerlich daran gedacht, daß die Dinge des Gottesreiches den ‚Kleinen' gezeigt werden, daß Gott sich das nach menschlichen Maßstäben Törichte aussucht, um das Hochgescheite zu beschämen." [19]

Unsere Behinderteneinrichtungen sind eine Antwort auf die Naturalisierung des Menschenbildes, wenn sie reflektierte Begegnungen mit Menschen mit Beeinträch-

tigungen schaffen. Wenn die negative Kategorisierung von Beeinträchtigungen und Beeinträchtigten uns ins Blut geschrieben ist und wenn Behindertenarbeit eine kulturelle Leistung ist, dann gilt es, diese Kulturleistungen zu vermitteln.

Wie viele Zivildienstleistende haben in diesem Sinn eine Bekehrung in ihren Dienststellen erlebt? Warum schaffen wir nicht Möglichkeiten, diese Erfahrungen den Multiplikatoren unserer Gesellschaft nahezubringen? Wir brauchen neuartige „Exposure-Programme", die Top-Kräfte der Gesellschaft in unsere Einrichtungen führen. „To Exposure" heißt „sich aussetzen". Die Teilnehmer verlassen ihre normale Welt und tauchen ein in die Welt der Menschen mit Behinderungen und die Kultur ihrer Annahme. Sie setzen sich dem physisch aus, schlafen dort und brechen für einige Tage aus der Alltagswelt aus. Es geht darum, daß sie in die Sichtweisen der Menschen mit Behinderungen schlüpfen und ungeschützt und hautnah miterleben, wie sie ihr Leben meistern und was das Umfeld dazu beiträgt.

Ich bin mir sicher, daß dann viele Ärzte nicht mehr das Bild haben, daß Menschen mit Behinderungen automatisch unglücklich sind. Je weiter das Jahrhundert der Biologie fortschreitet, desto mehr entwickelt sich ein funktionales Menschenbild. Und um so stärker bedarf es alternativer Orientierungen, wie sie sich in Einrichtungen der Behindertenhilfe gewinnen lassen. Die Menschen mit Beeinträchtigungen selbst und mit ihnen die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Einrichtungen werden auf diese Weise zu Verkündern einer guten Botschaft.

Neue Klöster für ein neues Zeitalter

Eine Reflexion der Koinonia in den Gemeinden tut Not. Es ist ein kulturalistischer Fehlschluß zu glauben, daß man Behinderteneinrichtungen nur auflösen und ihre Bewohner auf die Städte und Dörfer verteilen muß, damit sich Integration anschließend wie von selbst vollzieht. Und es ist ein Taschenspielertrick, wenn beim Thema Integration so getan wird, als könne man auf etwas faktisches zurückgreifen, während in Wirklichkeit etwas normatives vorausgesetzt wird. Wenn uns die Selektion zwischen gesund und behindert ins Blut geschrieben ist, dann muß diese kulturelle Leistung erarbeitet werden.

Integration besteht in der Vernetzung der Gemeinden vor Ort mit den Einrichtungen der Behindertenarbeit. Hierfür gibt es bereits frühchristliche Orientierungen. Thomas Sternberg hat in seiner Arbeit zu den Räumen und Institutionen der Caritas im 5. bis 7. Jahrhundert in Gallien belegt, daß im Zug der Institutionalisierung christlicher Caritas nicht der liturgische Gottesdienstraum als der wichtigste Raum eines weitläufigen Kirchenkomplexes galt; vielmehr waren der Kirche die der Caritas gewidmeten und um den Sakralraum angelegten Räumlichkeiten an Zahl und Rang vorgeordnet[20]. Hubertus Lutterbach macht auf das Zeugnis des Glaubens in frühchristlicher Zeit aufmerksam: In der caritativen Fürsorge handelten die

christlichen Gemeinden in höchstem Maß innovatorisch[21]. Diese Fürsorge fiel nichtgläubigen Nachbarn auf und machte auf die Gemeinden aufmerksam, weil es in der frühchristlichen Kirche keine Sonderethiken gab. Wenn alle Menschen gleich waren, dann auch Menschen mit Beeinträchtigungen. Insofern war es nur konsequent, daß sie mitten in der Gemeinde mit ihren eigenen Räumlichkeiten präsent waren.

Den Blick schärfen – soziologisches Handwerkszeug zur Analyse der Gegenwart

Eine gesellschaftliche Reflexion der TINA des Naturalismus tut Not. Die klassische Befreiungstheologie nutzte die Dependenztheorie, um eine soziologische Analyse der Armutsentwicklung vorzunehmen. Analog dazu könnte die neue Befreiungstheologie auf die sogenannten disability-studies zurückgreifen, die angelsächsische Kulturwissenschaftler entwickelt haben[22]. Erkenntnisleitend für sie ist die Unterscheidung zwischen „Beeinträchtigung" und „Behinderung".

„Beeinträchtigt" sind Menschen durch körperliche, geistige oder psychische Schädigungen. Der Begriff bezieht sich auf die individuelle Konstitution eines Menschen. Er ist deskriptiv und kennt keine qualitativen Unterscheidungen. Annähernd alle Menschen haben Beeinträchtigungen, einmal mehr, einmal weniger. Auch können sich die Beeinträchtigungen im Lauf eines Lebens verändern. „Behindert" aber werden Menschen erst durch die soziale Rezeption ihrer Beeinträchtigungen, dadurch, was ihre Beeinträchtigungen beim andern auslösen. Diese Reaktion erst macht Menschen mit Beeinträchtigungen (impairments) zu Behinderten (handicaped). Es geht darum, im Jahrhundert der Biologie die gewonnenen Erkenntnisse richtig einzuordnen. Medizinische Probleme sind medizinisch und gesellschaftliche Probleme sind gesellschaftlich zu lösen.

Eine solche Orientierung am „Sozialen Modell" von Behinderung verändert die Zielsetzung der medizinischen Forschung und Praxis grundlegend. Denn dann steht nicht die Schädigung als solche im Mittelpunkt, sondern der „ganze" Mensch mit seinen Beeinträchtigungen. Auch lassen sich Beeinträchtigung und „Leiden" nicht einfach gleichsetzen. Eine solche Form der Theologie der Befreiung verteufelt nicht einfach die Biomedizin, sondern weist ihr den gebührenden Platz im Ganzen zu. Die Medizin dient dann dem individuellen Menschen. Sie befreit von einem Konstrukt der Normalität, das ein Produkt der TINA des Naturalismus ist.

In der Bergpredigt heißt es, „daß ihr sie an ihren Früchten erkennen werdet" (Mt 7, 16). Deswegen ist Umfragen zu mißtrauen, die nur Meinungen abfragen, aber keine konkreten Taten. Das ist die Chance christlicher Behinderteneinrichtungen. Im Zeitalter der Biologie kommt es darauf an, den medizinischen Blick auf den Menschen einzuordnen in die Fülle der menschlichen Dimensionen. Wenn das

gelingt, dann ist der springende Punkt nicht das klopfende Herz auf dem Bildschirm des Ultraschallgerätes. Der springende Punkt besteht darin, daß wir selbst überhaupt noch Herzklopfen bekommen, wenn wir dem Leben in seiner Vielfalt begegnen.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag beruht auf einem Vortrag des Autors vom 8.6.2004 aus Anlaß des 25jährigen Jubiläums der Diözesanarbeitsgemeinschaft der Behinderteneinrichtungen im Bistum Münster.
[2] S. Herok u. C. Söling, Hauptsache gesund? Pränataldiagnostik (Aachen 2004).
[3] W. van den Daele, Die Praxis vorgeburtlicher Selektion u. die Anerkennung der Rechte von Menschen mit Behinderungen, in: Wie perfekt muß der Mensch sein? Behinderung, molekulare Medizin u. Ethik, hg. v. A. Leonhardt (München 2004) 177–200; van den Daele, Zeugung auf Probe, in: Die Zeit, 10.10.2002.
[4] G. Antor u. U. Bleidick, Recht auf Leben – Recht auf Bildung. Aktuelle Fragen der Behindertenpädagogik (Heidelberg 1995) 178.
[5] K. E. Müller, Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae (München 1996).
[6] I. Nippert, Die Anwendungsproblematik der vorgeburtlichen Diagnostik, in: Informationsdienst der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, H. 1/2 (2000).
[7] A. Newberg u.a., Der gedachte Gott (München 2003).
[8] J. Brockman, Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft (München ^{2}1996).
[9] W. Singer, Keiner kann anders, als er ist. Verschaltungen legen uns fest, in: FAZ, 8.1.2004.
[10] L. A. Nefiodow, Der sechste Kondratieff. Wege zur Produktivität u. Vollbeschäftigung im Zeitalter der Information (St. Augustin ^{4}2000).
[11] J. Blech, Die Abschaffung der Gesundheit, in: Der Spiegel, 11.8.2003.
[12] B. Duden u. B. Zimmermann, Aspekte des Wandels des Verständnisses von Gesundheit/Krankheit/Behinderung als Folge der modernen Medizin. Gutachten für die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zu Recht u. Ethik der modernen Medizin (2000).
[13] P. P. Pasolini, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft (Berlin 1978).
[14] Das folgende teilweise wörtlich nach: F. Kamphaus, Um Gottes willen – Leben. Einsprüche (Freiburg 2004) bes. 48ff.
[15] J. Habermas, Glauben u. Wissen (Frankfurt 2001).
[16] M. Frisch, Tagebuch 1946–1949 (Frankfurt ^{7}1984) 31.
[17] Vgl. dazu den Überblick von A. Lob-Hüdepohl, Behindernde Bilder „versehrten" Lebens. Von der Notwendigkeit einer befreienden Theologie der Versehrten, in: Gesundheit – Krankheit – Behinderung. Naturgegeben, gottgewollt, gesellschaftlich bedingt?, hg. v. C. Söling (Paderborn 2005).
[18] N. Eiesland, The disabled god (Nashville 1994).
[19] Zitiert nach: H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals (Freiburg 2003) 17f.
[20] T. Sternberg, Orientalium more secutus. Räume u. Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Münster 1991).
[21] H. Lutterbach, Europäisches Jahr der Menschen mit Behinderungen. Kultur- u. christentumsgeschichtliche Perspektiven, in dieser Zs. 221(2003) 623–637.
[22] Disability Studies in Deutschland. Behinderung neu denken!, hg. v. G. Hermes (Kassel 2003).

Christoph Böttigheimer

Einheit ja, aber welche?

Über die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen

Die Ökumene ist heute das Anliegen aller christlicher Konfessionen. Selbst die römisch-katholische Kirche, die sich erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, also relativ spät, für die ökumenische Bewegung geöffnet hat, erkennt heute in ihr das „Wehen der Gnade des Heiligen Geistes" und ermahnt „alle katholischen Gläubigen ... mit Eifer an dem ökumenischen Werk" teilzunehmen (UR 4), zu dem es, wie das kirchliche Lehramt jüngst immer wieder betont, keine Alternative gibt. „Der Weg der Ökumene, den das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet hat, ist unumkehrbar."[1]

War die ökumenische Euphorie nach dem Zweiten Vatikanum groß, so scheint der ökumenische Prozeß mittlerweile deutlich an Dynamik verloren zu haben. Die anfängliche Begeisterung ist einer unübersehbaren Ernüchterung gewichen: Begriffe wie „Krise", „Eiszeit", „Zwischentief", „Stillstand", „Stagnation", „Verhärtung" machen die Runde – sowohl im Blick auf die römisch-katholisch/evangelisch-lutherische wie auch römisch-katholisch/orthodoxe Ökumene. Ausschlaggebend sind hierfür sicherlich eine ganze Reihe von Faktoren, die keineswegs allesamt rein theologischer Natur sind.

Unter theologischer Rücksicht sind vor allem die divergierenden ökumenischen Zielvorstellungen zu nennen, die immer wieder für Mißverständnisse und Irritationen sorgen; ja vielleicht stellen „die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche (sogar) ... das größte Hindernis für die Einheit der Kirche" dar[2]. Die folgenden Ausführungen versuchen, das besagte Problem ökumenisch zu erschließen.

Ökumenische Einheitsmodelle

Wenn vom Ziel des ökumenischen Prozesses die Rede ist, müssen bestimmte Unterscheidungen beachtet werden: Mit der Formulierung eines Ziels ist nämlich nicht schon automatisch auch dessen Gestalt näher bestimmt, ebensowenig die Art und Weise, wie diese Zielbestimmung dann konkret werden soll. Auf die ökumenische Problemstellung angewandt bedeutet dies, daß mit dem Ziel des ökumenischen Prozesses, der Kircheneinheit, noch nichts über deren konkrete Form ausgesagt ist.

Geht es darum, Struktur und Ordnung der „Una Sancta" näher zu bestimmen, so kann das auf höchst unterschiedliche Weise geschehen. Tatsächlich finden sich in der ökumenischen Diskussion recht divergierende Vorstellungen über die angezielte Einheit der Kirchen, von den verschiedenen Umsetzungsvorschlägen ganz zu schweigen.

Unstrittig ist das Ziel der Ökumene: „sichtbare ... Einheit im einen Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft"[3]. Die genaueren Vorstellungen von der Struktur und Ordnung voller, sichtbarer Kircheneinheit sind indes vielfältig, was das Kernproblem der momentanen ökumenischen Krise ausmacht. Drei Einigungskonzepte sind für die ökumenische Bewegung bestimmend geworden; chronologisch betrachtet sind dies das Modell der „Föderation", der „organischen Union" sowie der „gegenseitigen Anerkennung". Alle drei Modelle setzen unterschiedliche Akzente, entsprechend ihren Primärinteressen.

Beim „kooperativ-föderativen Einigungsmodell" dominiert die praktische Zusammenarbeit im sozialen und ökologischen Bereich über alle theologischen Fragen. Von der Praxis aus wird die Einigung des Christentums erhofft, denn „im letzten Grund (brauchen) ‚Leben, Arbeit (Praktisches Christentum), Glaube und Kirchenverfassung' (Life, Work, Faith and Order) ... einander ..., wenn sie ihr Ziel erreichen wollen"[4].

Die praktischen und theologischen Aspekte verbindet das Modell der organischen Union im höchsten Maß miteinander. Hier wird nämlich eine so enge Gemeinschaft in allen Bereichen kirchlichen Lebens angestrebt, daß die Kirchen ihre konfessionelle Eigenständigkeit und Identität verlieren; es entsteht eine nach innen wie nach außen geeinte, transkonfessionelle Kirche am Ort, mit neuer Identität und einheitlicher Struktur und Leitung. Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Neu-Delhi (1961) wurde in diesem Sinn von einer „völlig verpflichtete(n) Gemeinschaft"[5] gesprochen.

Parallel zum Einheitsmodell der organischen Union entstand vor allem durch die Initiative der konfessionellen Weltbünde (Zusammenschließungen von Kirchen gleicher Bekenntnisse) ein alternatives Konzept: das der „versöhnten Verschiedenheit". Dieser Ansatz sucht keinen vollkommenen Lehrkonsens, sondern tendiert zu einer „Einheit in der Verschiedenheit" bzw. „Einheit durch Vielfalt". Lehrverurteilungen sollen überwunden werden und Lehrunterschiede „ihren trennenden Charakter" verlieren, d.h. auf der Basis eines Grundkonsenses „miteinander versöhnt" werden[6]. Die konfessionellen Besonderheiten sollen als legitime Interpretationen der einen christlichen Grundwahrheit begriffen werden, so daß eine Einheit in Vielfalt entsteht. Der wesentliche Vorteil dieses ökumenischen Modells besteht darin, daß hier der Sorge um die konfessionelle Identität Rechnung getragen wird, die ja gerade in der Konsensökumene dazu führt, daß mit steigender Zahl an Konsens- bzw. Konvergenzerklärungen zugleich auch die konfessionellen Unterschiede wieder verstärkt an Bedeutung gewinnen.

Die drei Einigungsmodelle setzen im Verständnis kirchlicher Einheit unterschiedliche Akzente, vom gemeinsamen weltzugewandten Handeln über die Wahrung konfessionellen Erbes bis hin zur institutionell geeinten Kirche. Die Modelle müssen nicht miteinander konkurrieren, sondern können im Rahmen eines geschichtlich-dynamischen Integrationsprozesses aufeinander bezogen werden: Handelt es sich beim kooperativ-föderativen Einigungsmodell um eine Vorform kirchlicher Einheit, so wird das Modell der versöhnten Verschiedenheit gegenwärtig allgemein als das ökumenische Nahziel betrachtet, da es sich am ehesten umsetzen läßt, während die organische Union/konziliare Einheit eher das allgemeine Fernziel markiert.

Problembestimmung

Im ökumenischen Integrationsprozeß erfreut sich das Einheitsmodell der konfessionellen Weltbünde einer großen Zustimmung. Feststehend ist heute von der Einheit in Vielfalt bzw. versöhnten Verschiedenheit die Rede, wenn das Ziel des ökumenischen Prozesses näher benannt werden soll.

„Es geht um Einheit in der Vielfalt und um Vielfalt in der Einheit, oder wie man heute oft sagt: um versöhnte Verschiedenheit. ... Das ökumenische Engagement geht von der Hoffnung aus, daß mit der Hilfe von Gottes Geist eine solche versöhnte Verschiedenheit auch in den kontroversen Fragen, etwa des kirchlichen Amtes, besonders des Petrusamtes möglich sein wird."[7]

Mit der ökumenischen Zielbestimmung Einheit in Vielfalt wird aber keineswegs stets dasselbe verbunden und so sind mit ihr längst nicht alle Fragen gelöst. Die Probleme stellen sich dort ein, wo der Grundkonsens, d.h. die konstitutiven Elemente sichtbarer kirchlicher Einheit eingehender bestimmt werden sollen. Wieviel Einheit ist nötig, um der Gefahr einer Koexistenz und damit einer nichtssagenden unsichtbaren Einheit zu entgehen? Und umgekehrt: Wieviel Vielfalt ist nötig, um die Eigenständigkeit der Kirchen zu gewährleisten? Hier eröffnet sich noch ein weites Feld und so fehlt dem Einheitsmodell versöhnte Verschiedenheit eine gemeinsame Bestimmung des theologischen Gehalts und der konkreten Gestalt sichtbarer Kircheneinheit. Das Desiderat eines ekklesiologischen Grundkonsenses macht sich innerökumenisch unter anderem dort bemerkbar, wo in der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Ökumene hinsichtlich der Gewährung eines eucharistischen Gaststatus die Amtsfrage berührt wird oder in der römisch-katholisch/orthodoxen Ökumene hinsichtlich der Uniatismus-Frage die Stellung des Papstes innerhalb der Gesamtchristenheit.

Eine Verständigung über die konstitutiven Elemente sichtbarer Kircheneinheit fällt deshalb so schwer, weil hier die konfessionellen Traditionsbildungen so sehr

wie in keiner anderen theologischen Fragestellung aufeinander treffen bzw. die konfessionellen Selbstverständnisse unmittelbar zum Tragen kommen. Jeder kirchliche Einheitsbegriff trägt nämlich eine bestimmte, konfessionsspezifische Handschrift. Die Suche nach einer ökumenischen Einheitsvorstellung ist darum mit dem Ringen um einen gemeinsamen Kirchenbegriff unlösbar verbunden.

Welches kirchliche Selbstverständnis im Protestantismus und in der Orthodoxie vorherrscht und welche ekklesiologischen Implikationen sich hieraus für die Gestalt einer sichtbaren Einheit der Kirchen ergeben, soll nachfolgend im Vergleich zum katholischen Kirchenbegriff wenigstens andeutungsweise[8] ausgeführt werden, um so das angesprochene Problem vertiefend zu erhellen.

Lutherisches Kirchenverständnis

Martin Luther formulierte ausgehend von Röm 3,4 eine passive Rechtfertigung[9] – Gottes Wahrheit ist in sich selbst siegreich:

„Gott soll sich als der Wahrhaftige erweisen, *jeder Mensch* aber als *Lügner*, wie es in der Schrift heißt: *So behältst du recht mit deinen Worten und trägst den Sieg davon, wenn man mit dir rechtet.*"

Im Kontext seiner Rechtfertigungslehre definiert der Reformator die Kirche primär als das im Heiligen Geist versammelte Volk Gottes, das Gott in seinen Worten und Werken Recht gibt und dadurch gerechtfertigt wird, also das ihm zugesprochene Heil und Leben empfängt.

„Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die ‚Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören' (Joh 10, 3)."[10]

Die Kirche verdankt sich dem Wort Gottes, das sich in der Verkündigung und den Sakramenten darbietet und Teilhabe am göttlichen Leben gewährt. Nach dem siebten Artikel des Augsburger Bekenntnisses, der „*magna charta* evangelischer Ekklesiologie"[11], ist die Kircheneinheit vorwiegend „Verkündigungs- und Sakramentsgemeinschaft"[12]; sie wird insbesondere in der Abendmahlsgemeinschaft gelebt. Aufgrund der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden die Gläubigen zu „Gliedern des Leibes Christi und bilden als solche seine Gemeinde, ...in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist gegenwärtig handelt"[13].

Die fundamentale Wesensbestimmung der Kirche als Verlängerung des göttlichen Heilswerks in Jesus Christus, als „geistvermitteltes Sein in Christus"[14] unterscheidet sich von katholischer wie orthodoxer Ekklesiologie nicht. Wohl aber war Luther der Auffassung, daß die Kirche nicht gesehen, sondern geglaubt sein will und weil sich der Glaube auf das richtet, was man nicht sieht, die wahre Kirche ihrem geistlichen Wesen nach verborgen ist. Die Kirche ist als „congregatio sanctorum",

als Versammlung der Gläubigen, dem weltlichen Blick entzogen. Die Wittenberger Reformation akzentuierte kontroverstheologisch die Verborgenheit der Kirche, ohne dadurch zu leugnen, daß diese freilich auch einer äußeren Manifestation bedarf – das Institutionelle aber ist der geistlichen Dimension deutlich nachgeordnet. Die Einheit der Kirche wird folglich primär als eine verborgene, spirituelle Wirklichkeit verstanden.

Die Glaubenden wissen sich trotz dieser Verborgenheit der Kirche durch das Handeln Gottes beauftragt und verpflichtet, der Glaubensgemeinschaft eine Gestalt zu geben, welche ihrem Ursprung und ihrer Eigenart gemäß ist. „Diese Verborgenheit bedeutet (darum) nicht einfach Unsichtbarkeit“ [15], denn bei der Versammlung der Gemeinde – das lutherische Kirchenverständnis ist vorwiegend gemeindlich geprägt – ist die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament für jedermann wahrnehmbar; die Kirche stellt ihrem Wesen nach keine rein unsichtbare Größe dar. Nach reformatorischem Verständnis gibt es somit sowohl eine verborgene wie auch sichtbare Kirche.

Das lutherische Kirchenverständnis unterscheidet zwischen dem inneren Grund der Kirche, dem Rechtfertigungshandeln Jesu Christi, und der äußeren Gestalt und Ordnung der Kirche als dem Werk von Menschen. Äußere Gestalt und spirituell-verborgene Glaubensgemeinschaft hängen zwar inhaltlich zusammen: Gottes Selbstvergegenwärtigung in der verborgenen Glaubensgemeinschaft fordert geradezu eine äußere Ordnung, die für alle Menschen in Liturgie und Welt- bzw. Menschendienst erkennbar sein muß, wobei über die präzise Verhältnisbestimmung innerevangelisch das letzte Wort noch nicht gesprochen scheint. Gestalt und Ordnung der Kirche aber sind von den Menschen selbst zu verantworten, weshalb zwischen Menschen- und Gotteswerk deutlich unterschieden wird und die Kirche dem gerechtfertigten Christen gleicht, der gerecht und sündig zugleich ist.

Im Zentrum menschlicher Verantwortung und damit der Gestalt der Kirche stehen die rechte Predigt des Evangeliums und der evangeliumsgemäße Gebrauch der Sakramente; Wortverkündigung und Darreichung der Sakramente sind die entscheidenden Kennzeichen wahrer Kirche (CA 7). Diese müssen gegeben sein, um von der Kirche Jesu Christi sprechen zu können; sie sind konstitutiv für die wahre Kirche und daher kann keine kirchliche Ordnung sachgemäß sein, die sie nicht beinhaltet. Mit den Kennzeichen wahrer Kirche ist die Aufgabe der Kirche insgesamt und all ihrer Glieder gegeben, die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Wort und Tat allen zu verkünden. Um der Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit der Verkündigung willen beruft die Kirche jedoch einzelne zum „Predigtamt“ (CA 5).

Rechte Verkündigung des Evangeliums und evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente, was für die Einheit der Kirche genügt, schließt also ein Amt mit ein. Allerdings steht „dessen Anerkennung … unter dem Vorbehalt, daß es die Freiheit des im Sinne der protestantischen Rechtfertigungslehre verstandenen Evangeliums zuläßt (CA 28)“ [16]. Die Ausgestaltung dieses Predigtamtes, das als solches zum We-

sen der Kirche gehört und neben der Evangeliumsverkündigung auch für die Sakramentenverwaltung zuständig ist, kann wie alle Bestandteile der Kirchenordnung je nach den wechselnden historischen Situationen verändert werden, in denen der öffentliche Verkündigungsvollzug ausgeübt wird.

Weil das lutherische Kirchenverständnis auf die um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde konzentriert ist, steht amtstheologisch das Pastorenamt im Mittelpunkt, gegenüber dem das regionale Bischofsamt zurücktritt. Während das Predigtamt nach göttlichem Recht besteht, verdankt sich das regionale Bischofsamt menschlicher Ordnung. Damit ist ein in apostolischer Sukzession stehendes Bischofsamt, wie es unter anderem in der katholischen Kirche geschichtliche Gestalt angenommen hat, für die Kircheneinheit lediglich wünschenswert bzw. vorteilhaft (bene esse), nicht aber konstitutiv (plene esse). Aus diesem Grund können bestimmte, geschichtlich gewachsene kirchliche Ämterstrukturen nicht Kriterium für die wahre Kirche Jesu Christi sein und Anspruch auf Letztverbindlichkeit erheben.

Ökumenische Implikationen

Indem die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils den Sakramentsbegriff wieder neu auf die Kirche anwandten (LG 1 u. ö.), machten sie unter ökumenischer Rücksicht deutlich, daß zwischen sichtbarer und verborgener Kirche, zwischen faktischer Kirche und Leib Christi – analog zu den beiden Naturen in Christus – sorgfältig zu differenzieren ist. Das kommt evangelischem Kirchenverständnis nahe.

Dennoch steht eine gemeinsame Verhältnisbestimmung zwischen verborgener und sichtbarer Kirche noch aus, zumal der Sakramentsbegriff lutherischerseits auf Mißtrauen gestoßen ist. Kontrovers werden unter anderem die heilsmittlerische Funktion der sichtbar-institutionellen Kirche sowie die Frage beurteilt, inwiefern sich Struktur und Ordnung der Kirche einschließlich des römischen Primats göttlichem Recht verdanken. Nicht umsonst formulierte das Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" (1984) schon vor zwanzig Jahren:

> „In der genaueren Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbar institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfaßbaren geistlichen Wesen der Kirche gibt es in den Traditionen unserer beiden Kirchen freilich deutliche Unterschiede ... Ob es in Zukunft möglich sein wird, die damals zerbrochene Kirchengemeinschaft wieder zu erlangen, hängt gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab."[17]

Unterschiedliche konfessionelle Selbstverständnisse führen zu unterschiedlichen Einschätzungen dessen, was zur sichtbaren Gestalt einer künftigen Kircheneinheit unverzichtbar hinzugehört: Insofern evangelischerseits der äußeren, strukturellen Gestalt von Kirche geringere Bedeutung zukommt, läuft dieses Selbstverständnis

auf ein Modell von Kircheneinheit zu, wie es in der „Leuenberger Kirchengemeinschaft" bereits innerprotestantisch verwirklicht ist. In ihr stellen 103 lutherische, reformierte und unierte Kirchen sowie vorreformatorische Kirchen (Hussiten, Waldenser) einen Grundkonsens im Verständnis von Evangelium und Sakramenten fest, nehmen wechselseitige Lehrverurteilungen zurück und erklären Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Die Kirchen werden eine volle Gemeinschaft bei größtmöglicher Wahrung ihrer nun nicht mehr trennenden Konfessionalität. Sie bleiben an die sie verpflichtenden Bekenntnisse gebunden und im Hinblick auf die gegenseitigen Lehrverurteilungen wird festgestellt, daß diese die Partnerkirchen wegen des in der Konkordie formulierten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums heute nicht mehr treffen, sie also keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben. So wird auf der Basis eines gemeinsamen Evangeliumsverständnisses und seiner rechten Weitergabe in Verkündigung, Taufe und Abendmahl Kirchengemeinschaft aufgenommen. Sie verwirklicht sich im Leben der Kirchen als Gemeinschaft in Wort und Sakrament.

Bei all dem kommt den kirchlichen Organisationsformen eine recht untergeordnete Bedeutung zu. Denn die Ordination wird gegenseitig anerkannt; darüber hinaus werden Gestalt und Struktur des kirchlichen Amtes der legitimen Vielfalt überlassen. So gehören zu den „Lehrunterschieden, die in und zwischen" den Kirchen bestehen, unter anderem „Amt und Ordination", die ungelöst geblieben sind (Nr. 39). Die Kirchengemeinschaft wird als Sichtbarmachung einer in Jesus Christus bereits existierenden Einheit verstanden. Diese Einheit darf sich ständig vertiefen; es wird davon ausgegangen, daß sie wächst und an Intensität zunimmt.

Die evangelische Zielvorstellung vor allem des kontinentalen Protestantismus beschränkt den Grundkonsens also auf die Auslegung des Evangeliums, ohne aus dem theologischen Konsens institutionelle Konsequenzen zu ziehen, so daß die institutionelle Gestalt weitgehend offen bleibt, d.h. jede Konfession ihre bisherige Ordnung mehr oder weniger behalten kann, sei es eine episkopale, eine presbyteriale, eine synodale Ordnung oder Mischformen zwischen diesen verschiedenen Formen. Eine institutionelle Einheit, wie sie katholischerseits vor allem im Teilkirchen-Modell und im Petrusamt gegeben ist, ist nach evangelischem Verständnis theologisch nicht notwendig, für viele nicht einmal wünschenswert oder gar völlig inakzeptabel. Obgleich das Einheitsmodell der Kirchengemeinschaft vor allem die reformatorischen Kirchen im Blick hat, möchte es auch für die weltweite Ökumene von Bedeutung sein; es versteht sich als ein Beitrag „zur ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen" (Nr. 46).

Für eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft lutherischer, reformierter und unierter Kirchen ist die Leuenberger Konkordie als „Einheit ohne Strukturen"[18] wohl ausreichend. Gemessen an der katholischen Ekklesiologie – wie übrigens auch an der orthodoxen und anglikanischen –, die zu einer sichtbaren, „vollen Einheit im Glauben"[19] tendiert und nicht zwischen Eucharistie- und voller Kirchengemein-

schaft differenziert, bleiben allerdings wichtige Fragen offen. Insofern beispielsweise katholischerseits das Bischofsamt als sichtbarer Ausdruck kirchlicher Katholizität und die apostolische Amtssukzession als sichtbarer Ausdruck kirchlicher Apostolizität wesenskonstitutiv zur Kirche gehören, gehört es aus katholischer wie auch orthodoxer Sicht zu den Möglichkeitsbedingungen voller Kirchengemeinschaft, daß die reformatorischen Kirchen auch hinsichtlich der kirchlichen Strukturen und Ämter um eine Einheit in der Vielfalt ringen, konkret: um eine episkopal geprägte einheitliche Kirchenleitung bzw. -struktur.

Läßt sich das protestantische Zielmodell Kirchengemeinschaft zu einem differenzierten ökumenischen Einheitsmodell fortführen, das neben Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auch eine Gemeinschaft auf der kirchlich-strukturellen Ebene, d.h. in der Kirchenleitung impliziert? Das ist für die katholische Kirche eine Frage von entscheidender Tragweite. Hoffnung besteht insofern als im Zug des ökumenischen Prozesses die universalkirchliche Dimension und damit verbunden das regionale Amt verstärkt diskutiert werden.

Innerevangelisch scheint die Frage nach der Bedeutung gesamtkirchlicher Strukturen und Ämter, insbesondere nach einem übergeordneten bischöflichen Amt, theologisch keineswegs ausdiskutiert zu sein. So konnte beispielsweise in der „Porvoo-Erklärung" (1993) zwischen den anglikanischen Kirchen der britischen Inseln und den lutherischen Kirchen Skandinaviens (ohne Dänemark) und des Baltikums (ohne Lettland) eine Einigung in bezug auf das Bischofsamt und die theologische Bedeutung der historischen Sukzession erzielt werden. Evangelische Ökumeniker wie etwa Ulrich Kühn, Gunther Wenz oder Wolfhart Pannenberg stellen nicht in Frage, daß ein übergemeindliches kirchenleitendes Amt mit Einheitsauftrag zum Wesen der Kirche gehört[20], wobei für sie freilich die Einheit des ordinierten Amtes im Vordergrund steht und über die traditionelle Form des Bischofsamtes hinaus verschiedenartige Gestaltungsmöglichkeiten denkbar sind.

Orthodoxes Kirchenverständnis

Der Begriff „Ostkirche" ist ein Relikt aus der römischen Kaiserzeit und theologisch neutral, ganz im Gegensatz zur Bezeichnung „Orthodoxie" bzw. „orthodoxe Kirche", die eine theologische Qualitätsaussage macht und bereits einen Blick auf das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirche des Ostens freigibt. Je nach dem, wovon das Wort „doxa" abgeleitet wird: von „doxazein" („lobpreisen") oder aber von „dokein" („meinen, eine Auffassung vertreten") handelt es sich das eine Mal um die „Kirche der rechten Lobpreisung Gottes", das andere Mal um die „Kirche des rechten Glaubens" bzw. „der rechten Lehre". Da sich beide Interpretationen nicht aus-, sondern einschließen, bilden Orthodoxie und Orthopraxie eine Einheit, treffen sie beide auf das Selbstverständnis der orthodoxen Kirche zu,

wobei ein besonderer Akzent auf der Doxologie, der rechten Lobpreisung Gottes, liegt.

Als Kirche der rechten Lobpreisung Gottes wie auch des rechten Glaubens versteht sich die Orthodoxie wesenhaft als die im Konstantinopolitanum bezeichnete Kirche im Verbund mit den vier notae ecclesiae: „eine, heilige, katholische und apostolische". Nach ihrem eigenen Selbstbekunden stellt sie keine christliche Konfessionskirche neben anderen, keine Konfession innerhalb des gespaltenen Christentums dar, sondern die Kirche Jesu Christi, die grundsätzlich unteilbar ist – analog zum Leib Christi. In der orthodoxen Kirche manifestiert sich darum die Kirche Jesu Christi, wie sie in den ersten christlichen Jahrhunderten verwirklicht wurde, auf sichtbare Weise.

Was das ekklesiologische Selbstverständnis der orthodoxen Kirche anbelangt, so wirkt erschwerend, daß diese ihren ekklesiologischen Begriff bislang dogmatisch nicht wirklich fixiert und insofern ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen nicht abschließend geklärt hat. Der Grund ist die schon in der Patristik zu findende Überzeugung von der Undefinierbarkeit des Wesens der Kirche aufgrund ihres sakramentalen Charakters. Die Kirche ist nämlich ein lebendiger Organismus und gründet im göttlichen Heilsmysterium; kraft des Heiligen Geistes vereinigt sich in ihr Christus, das Haupt, mit den Gläubigen, den Gliedern seines Leibes. Dies gilt insbesondere für die Eucharistie, in der sich darum zugleich die Fülle der Kirche enthüllt bzw. die ganze Kirche mit gegenwärtig ist. Die so geschenkte Gemeinschaft ist sowohl charismatisch, unsichtbar als auch sichtbar, institutionell; doch letztlich kann das Mysterium Kirche nicht definiert, sondern nur immer wieder neu umschrieben werden.

Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche erscheint in jeder Patriarchatskirche und anderen autokephalen, d.h. selbständigen und gleichberechtigten Kirchen, die sich allesamt zur Orthodoxie als der einen im Glauben geeinten, sakramentalen und kanonischen Gemeinschaft (Koinonia/Communio) zusammenfügen. Weil deren liturgisch-sakramentaler Ursprung die Eucharistie ist, hat sich im letzten Jahrhundert eine sogenannte „eucharistische Ekklesiologie" herausgebildet, die von den orthodoxen Theologen heute weithin geteilt wird.

Ökumenische Implikationen

Das Selbstverständnis der orthodoxen Kirche kommt dem der katholischen Kirche sehr nahe, das gleichfalls von dem Gedanken bestimmt ist, die Treue zur Kirche Jesu Christi in besonderem Maß bewahrt zu haben – zwar beanspruchen alle christlichen Kirchen wahre Kirche Jesu Christi zu sein, aber doch mit unterschiedlichem Exklusivitätsanspruch. Aufgrund dieses Selbstbegriffs könnte man meinen, stehen sich mit der Kirche des Ostens und des Westens zwei Kirchen gegenüber, deren

Ausschließlichkeitsanspruch nur einen ökumenischen Weg zuläßt – den der Rückkehr; jene Kirchen, die mit dem Ursprung kirchlicher Lehre und Ordnung gebrochen haben, müßten zur Kirche Jesu Christi, mutatis mutandis zur orthodoxen bzw. katholischen Kirche zurückkehren.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die „Rückkehr nach Rom" nicht mehr das von der katholischen Kirche angestrebte Ziel. Auch die orthodoxe Kirche spricht den anderskonfessionellen Kirchen nicht einfach jede ekklesiologische Qualität ab, sondern begegnet ihnen differenziert. So ist „das Ziel der Ökumene aus orthodoxer Sicht ... nicht eine ‚Byzantinisierung' des Christentums, sondern die gegenseitige Anerkennung der Kirchen als authentische Ausdrucksformen des einen apostolischen Erbes" [21]. Damit ist auch aus orthodoxer Perspektive der ökumenische Weg keine starre Rückkehr, vielmehr geht es um eine dynamische Wiederherstellung des apostolischen Ursprungs. Hierzu bezeugt die Orthodoxie dem ökumenischen Integrationsprozeß die bereits bestehende „Ökumenizität der Kirche, die ihren vollkommenen Ausdruck im Leben der orthodoxen Ortskirchen findet" [22].

Lassen sich zwischen orthodoxer und katholischer Ekklesiologie erhebliche Gemeinsamkeiten ausmachen, so dürfen jedoch jene Differenzen nicht übersehen werden, die vor allem angesichts der Frage, auf welche Weise die Einheit der Kirchen organisatorisch sichtbar werden soll, zutage treten: Ist für die orthodoxe Kirche die Patriarchalstruktur, d.h. das Prinzip der synodalen Autokephalie bzw. Synodalität prägend, weshalb die Gesamtorthodoxie keine einheitliche, institutionell verfaßte Größe darstellt, so wird die katholische Kirche vom Prinzip der Primatialität beherrscht.

Mit anderen Worten: Die Ostkirche versteht sich als Koinonia von mehreren Patriarchaten und anderen autokephalen Kirchen, die nicht wie in der katholischen Universalekklesiologie Teil-Kirchen, sondern je für sich Kirche Jesu Christi sind und denen je ein eigenes kanonisches Territorium zukommt, das vom jeweiligen Oberhaupt autonom verwaltet wird. Nach altkirchlicher Regelung ist die Jurisdiktion allein auf das eigene Territorium beschränkt. Eine autokephale orthodoxe Kirche hat zu anderen orthodoxen Kirchen keinen kirchenrechtlichen Bezug, sondern ist selbst Haupt ihrer Kirche. Kein Patriarch hat das Recht, sich willkürlich in die internen Probleme einer Nachbarkirche einzumischen oder auf einem Territorium, das unter der pastoralen Verantwortung einer anderen Kirche steht, missionarisch aktiv zu werden. Die Kirchen des Ostens folgen damit dem Prinzip der Selbständigkeit und Gleichheit; sie sind selbständig in den zwischenkirchlichen Beziehungen und verstehen sich als eine Gemeinschaft autokephaler bzw. autonomer und gleicher Schwesterkirchen; „die orthodoxe Kirche existiert als Einheit in der Vielfalt und als Vielfalt in der Einheit" [23].

Für die katholische Kirche hat die Schwesterkirchen-Theologie keine Geltung; sie besteht in und aus „Teilkirchen" (LG 23), die nicht absolut eigenständig sind.

Ihre Eigenständigkeit ist durch ihr Eingebundensein in die Koinonia der Universalkirche bedingt. Dabei ist die Gesamtkirche keine bloße Idee, sondern eine Wirklichkeit, von der das Credo ebenso spricht wie die Liturgie; ihr steht der Bischof von Rom vor. Die Einheit der Teilkirchen ist gleichsam Resultat und Konsequenz der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, so daß eine Koinzidenz von Universalkirche und Ortskirche im Sinn einer reziproken Immanenz besteht (LG 23) und westliche Ekklesiologie universal geprägt und primatial bestimmt ist.

Damit stehen sich westliche Universalkirchen- und östliche Schwesterkirchen-Theologie gegenüber, was zur Folge hat, daß die orthodoxen Kirchen die Einheit vor allem als Einheit mit dem Bischof verstehen, während für die katholische Kirche neben dem Bischofsamt als „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen" ein weiteres Einheitsprinzip hinzutritt: das Primatialprinzip, denn „der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen" (LG 23). Die Primatsfrage steht noch immer trennend zwischen Ost und West.

Die Orthodoxen könnten gemäß altkirchlichen Vorgaben dem Bischof von Rom wohl einen Ehrenprimat unter den Patriarchen des Christentums mit gewissen Vorrechten einräumen, d.h. einen synodal eingebundenen Primat anerkennen, nicht aber einen Jurisdiktionsprimat, wie er auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definiert wurde. Ihm liegt eine Differenzierung zwischen sakramentaler Lebens- und Rechtswirklichkeit zugrunde, die theologisch-sakramental nur schwer nachvollziehbar ist. Sakramental betrachtet unterscheiden sich Papst und Bischöfe nämlich keineswegs, und eben damit macht eine Schwesterkirchen-Ekklesiologie bzw. eine eucharistische Ekklesiologie Ernst.

Ausblick

Das Ziel des ökumenischen Weges kann heute weitgehend gemeinsam formuliert werden. Doch bezüglich des Einigungskonzepts Einheit in Vielfalt zeigt sich ein noch erheblicher Klärungsbedarf. Divergierende Vorstellungen hinsichtlich der sichtbaren Struktur und Ordnung einer künftigen Kircheneinheit sind ein wichtiger Grund für das derzeitige Stocken des ökumenischen Prozesses. Nach wie vor werden Gehalt und Bezeugungsgestalt kirchlicher Einheit kontrovers diskutiert, was zur Formulierung ungleicher Bedingungen für die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft und zu unterschiedlichen Bewertungen ökumenischer Teilergebnisse führt.

Unterschiedliche Kirchenverständnisse, die sich unmittelbar auf die ökumenische Zielvorstellung niederschlagen, machen also dem ökumenischen Prozeß zu schaffen. Wohl müßten die konfessionellen Kirchenbilder, die sich geschichtlich ausgeprägt haben, keineswegs in völligen Einklang miteinander gebracht werden, da im

Sinn einer versöhnten Verschiedenheit die Konfessionen ihre Identität durchaus bewahren können, aber die Einheit der Kirchen müßte eine Verständigung hinsichtlich der sichtbaren Ebene mit einschließen. Eine ökumenische Einheit vermag auf eine gemeinsame sichtbare Gestalt und Ordnung der Kirche so wenig zu verzichten, wie sich die geglaubte und die empirische Kirche voneinander ablösen lassen.

Es bedarf künftig einer noch stärkeren ekklesiologischen Grundlagenarbeit, um zu einem differenzierten Konsens im Kirchenverständnis zu gelangen, auf den sich dann eine Einigung über die künftige Gestalt kirchlicher Einheit stützen, beziehungsweise von dem aus eine ökumenische Zielvorstellung formuliert werden kann. Erst wenn über die konstitutiven Elemente des Wesens der Kirche Einigkeit erzielt ist, wird es möglich sein zu klären, „wie viel Einheit in der sichtbaren Ordnung der Kirche notwendig ist, um der Bezeugung der Einheit des Leibes Christi entsprechen zu können“ [24]. Eine Fundamentalekklesiologie ist Bedingung der Möglichkeit, das ökumenische Ziel gemeinsam bestimmen zu können.

Von grundlegender Bedeutung ist in der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Ökumene die Frage, ob nicht die sichtbare Kircheneinheit eines übergemeindlichen, in historischer Sukzession stehenden Amtes bedarf und in der römisch-katholisch/orthodoxen Ökumene die Frage, ob nicht für die sichtbare Kircheneinheit ein „Einheitsamt“ im Sinn eines universalen Dienstamtes von Nöten ist[25]. Die katholische Kirche hat hier ihren ökumenischen Spielraum auszuloten und sich zu fragen, inwiefern sich die Papstdogmen des Ersten Vatikanums im Sinn eines Pastoralprimats, der die Eigenständigkeit der Teilkirchen schützt und ihre Einheit fördert, fortschreiben lassen. Auch katholischerseits sind also längst nicht alle Fragen geklärt, insbesondere harrt neben der Einbindung des Jurisdiktionsprimats in die Communio-Ekklesiologie auch die Zuordnung von Universal- und Teilkirche noch einer genaueren Bestimmung.

Das Desiderat einer Fundamentalekklesiologie markiert die Schwierigkeiten der augenblicklichen Ökumene. Hieran haben alle Konfessionskirchen zu arbeiten, um so mehr als von der Klärung ekklesiologischer Kontroversfragen eine heilsame Wirkung im Blick auf die divergierenden ökumenischen Zielvorstellungen zu erhoffen ist.

ANMERKUNGEN

[1] Aufruf zur Einheit. Brief Papst Johannes Paul II. An die deutschen Kardinäle, in: KNA dok (4.4.2001) 21–23, 22.

[2] R. Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Göttingen 1992) 257; ders., Ökumene, in: TRE XXV (1995) 46–77, 70.

[3] Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen III, 1, in: Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. H. Krüger u. W. Müller-Römheld, (Frankfurt 1976) 327.

[4] Die Weltkonferenz für Glauben u. Kirchenverfassung (in Lausanne), hg. v. H. Sasse (Berlin 1929) 545.
[5] Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, hg. v. W. A. Visser't Hooft (Stuttgart 1962) 130.
[6] Daressalam 1977. In Christus eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Bearbeitet v. H.-W. Heßler u. G. Thomas (Frankfurt 1977) 205.
[7] W. Kasper, Lichtpunkte in einem düsteren Jahrhundert. Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung für die Einheit Europas, in: KNA – ÖKI Nr. 50 (2000), Beilage 1–4, 4.
[8] Das eigene Selbstverständnis zu formulieren liegt letztendlich allein im Kompetenzbereich der jeweiligen Kirche selbst, weshalb es sich hier nur um grundlegende Anmerkungen handeln kann.
[9] WA 56, 212ff.
[10] M. Luther, Schmalkaldische Artikel III. Teil XII. Kirche, BSLK 459, 20–22.
[11] G. Wenz, Vom einen Wesen der Kirche. Aspekte evangelischer Ekklesiologie, in: Kirche in ökumenischer Perspektive, hg. v. P. Walter u. a. (Freiburg 2003) 33–45, 40.
[12] Ders., Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 2 (Berlin 1997) 300–314.
[13] Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: epd-Dokumentation 45/2001, 4–19, 5.
[14] G. Wenz, Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, in: ÖR 51 (2002), 353–366, 354.
[15] Kirchengemeinschaft (A. 13) 6.
[16] W. Kasper, Grundkonsens u. Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer u. evangelisch-lutherischer Kirche, in: ThQ 167 (1987) 161–181, 177.
[17] Kirchengemeinschaft in Wort u. Sakrament (Paderborn 1984) 14.
[18] A. Birmelé, Die Leuenberger Konkordie: Einheit ohne Strukturen, in: Gemeinsamer Glaube u. Strukturen der Gemeinschaft, hg. v. H. Meyer (Frankfurt 1991) 11–27.
[19] Papst Johannes Paul II. in Deutschland, VapSt 25 (Bonn 1981) 81.
[20] U. Kühn, Strukturen kirchlicher Einheit – Ein Versuch aus evangelischer Sicht, in: Kirche in ökumenischer Perspektive (A. 11) 247–266; Gemeinsame Rückkehr zu Christus. Amtsverständnis u. Ämteranerkennung – Aufgabe für die Ökumene, in: KNA-ÖKI Nr. 24 (2003) Beilage 1–8, 5; G. Wenz, Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive, in dieser Zs. 128 (2003) 376–385, 380 f; ders., Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 2 (Berlin 1997) 315–336; W. Pannenberg, Defectus ordinis? Zum Verhältnis von Bischofsamt u. Pfarramt aus lutherischer Sicht, in: KNA-ÖKI Nr. 35 (2004) 3–5.
[21] J. Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Paderborn 2004) 171.
[22] V. Ivanov, Ökumene, I. Dogmatisch, 2. orthodoxes Verständnis, in: RGG (⁴2003) VI, 508 f., 508.
[23] A. Kallis, Orthodoxe Kirche, in: TRE XVIII (1989) 252–262, 256.
[24] K. Koch, Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene, in: Kirche in ökumenischer Perspektive (A. 11) 135–162, 153.
[25] Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung der Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft, in: Catholica 51 (4/1997) 300–314; ders., Ungelöste Amtsfragen? Seit nunmehr 30 Jahren ökumenische Gespräche um das geistliche Amt, in: KNA – Ökumenische Information Nr. 45 (11.11.2003) Thema der Woche, 1–7.

Markus Knapp

Franz Overbeck als Kritiker des Christentums

Angesichts des Außenseitertums des Baseler Theologen Franz Overbeck sowie der fehlenden Resonanz in seiner eigenen Zunft faßte Karl Barth sein Unverständnis darüber in diese Fragen:

„Wie war es nur möglich, daß die heute am Ruder befindliche Theologie in ihrer Jugendzeit an einem Fachgenossen wie Overbeck und an den von ihm an sie gerichteten Fragen so gleichmütig und unangefochten vorbeikam? Wie war es nur möglich, daß man sich damit begnügen konnte, seine historische Gelehrsamkeit zu bewundern, über die Wirkungslosigkeit seiner ‚rein negativen Art' sich selbstzufrieden zu freuen und über die Tatsache, daß er, sich selbst und der Welt zum Trotz, Theologieprofessor war und blieb, immer wieder staunend und mißbilligend den Kopf zu schütteln?" [1]

Wer war dieser Franz Overbeck, der unter seinem Außenseitertum und seiner Wirkungslosigkeit stark gelitten hat, ohne sich dadurch jedoch in seiner kritischen Sicht des Christentums und der Theologie beirren zu lassen?

Leben und Werk

Franz Overbeck wurde am 16. November 1837 im russischen St. Petersburg geboren, wohin die Großeltern mit ihrer Familie von Frankfurt am Main aus übergesiedelt waren. Er besuchte zunächst dort die Schule, dann für fast zwei Jahre in Paris, wohin die gesundheitlich angeschlagene Mutter sich für einige Zeit begeben hatte, und schließlich in Dresden; dorthin war die Familie 1850 übergesiedelt. Nach dem Abitur nahm Overbeck 1856 in Leipzig das Studium der Theologie auf. Zwar hatte er schon seit einigen Jahren den Wunsch gehabt, Pfarrer zu werden, doch erscheint dieser Wunsch insofern ungewöhnlich, als Overbeck von sich selbst sagt, er sei „aus einem zwar durchaus nicht antireligiösen ... aber gewiß irreligiösen Geschlecht hervorgegangen" [2]. Seine Studienwahl wurde von den Eltern jedoch voll mitgetragen und unterstützt. Nach einem Jahr wechselte Overbeck von Leipzig nach Göttingen, wo er bis 1859 blieb, um dann wieder nach Leipzig zurückzukehren. Dort legte er 1860 das theologische Examen ab und wurde zum Dr. phil. promoviert.

Das Theologiestudium erwies sich für Overbeck als eine einzige Enttäuschung. Schon bald stellte sich heraus, daß der Wunsch, Pastor zu werden, „nie etwas anderes als ein alter Knabentraum gewesen" und „dem flachsten philanthropischen Pfar-

rerideal“[3] entsprungen war. Weder in Leipzig noch in Göttingen fand Overbeck theologische Lehrer, die ihn fasziniert und für die Theologie begeistert hätten.

Nachdem er 1867 einen Ruf nach Gießen abgelehnt hatte, erhielt Overbeck im Dezember 1869 einen Ruf nach Basel auf eine neu errichtete Professur für Neues Testament und Kirchengeschichte, dem er 1870 folgte. Gleich zu Beginn lernte er einen ein Jahr zuvor ebenfalls dorthin berufenen Kollegen kennen: Friedrich Nietzsche. Overbeck bezog ein Zimmer in dem Haus, in dem auch Nietzsche wohnte, und so wurden die beiden für viereinhalb Jahre unmittelbare Zimmernachbarn. Daraus entwickelte sich eine intensive Freundschaft[4]. Schon bald traf man sich regelmäßig zur gemeinsamen abendlichen Mahlzeit in Overbecks Zimmer, so daß es zu einem regen Gedankenaustausch kam. Dieser wurde auch nach Nietzsches Weggang aus Basel brieflich fortgesetzt und erst durch Nietzsches Erkrankung beendet.

Im Jahr 1873 erschien Overbecks Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ gleichzeitig und im selben Verlag wie Nietzsches erste „Unzeitgemäße Betrachtung“ über David Friedrich Strauß als Bekenner und Schriftsteller. In Overbecks Handexemplar der Schrift Nietzsches feiert dieser die beiden Bücher als „ein Zwillingspaar aus einem Haus“, dessen Mutter die Freundschaft sei[5]. Overbeck selbst hat später festgestellt, die Freundschaft mit Nietzsche habe an seiner „Christlichkeit … mitgeschrieben“ (CTh 268/13).

Im Jahr 1897 mußte sich Overbeck aus gesundheitlichen Gründen – totale Appetitlosigkeit, Magersucht und andere schwere psychosomatische Störungen – vorzeitig emeritieren lassen. Er arbeitete danach an seinem Projekt einer „profanen Kirchengeschichte“ weiter, durch das er „den Tod des Christentums in der Moderne“ erweisen wollte, „das geschichtliche Ende eines Phänomens, das bis anhin selbstverständlich Ansprüche auf ewige Dauer erhoben hat“[6]. Doch Overbeck hatte nicht mehr die Kraft, es zur Publikation zu bringen. Am 26. Juni 1905 starb er in Basel an einem Herzleiden.

Das Grundproblem seines Lebens bestand darin, „daß Overbeck theologischer Lehrer und als solcher berufen war, das Christentum zu vertreten, seinem Wahrheitsgefühl nach es aber nicht vertreten konnte und dennoch theologischer Lehrer blieb“[7]. Diese schwierige Situation nötigte ihn seit dem Antritt seiner Professur in Basel, sein Selbstverständnis als Theologe grundlegend und kritisch zu reflektieren.

Vom historischen Wesen des Christentums

Overbeck wurde nach Basel auf einen neu errichteten Lehrstuhl berufen. Die Initiative zur Schaffung dieses Lehrstuhls hatte ein Verein für kirchliche Reformen ergriffen, dem es um die Förderung einer kritischen Theologie im Sinn des damaligen theologischen Liberalismus ging, um auf diese Weise den Autoritätsglauben zugunsten einer freien, historisch-kritischen Forschung zurückzudrängen[8]. Entspre-

chend waren natürlich die Erwartungen, die Overbeck von dieser Seite aus entgegenschlugen.

Overbeck wußte um diese Erwartungen. Zugleich ahnte er von vornherein, daß er ihnen kaum würde entsprechen können, da ihm schon während seiner Jenaer Zeit die Tragfähigkeit des theologischen Liberalismus zunehmend zweifelhaft geworden war. Später hat er von sich selbst gesagt, er habe sich bei seiner Ankunft in Basel „in einem so zu sagen nur allegorischen Sinne" einen „Tübinger" nennen können und deshalb „ein nur sehr ‚freies' Verhältnis" zur „Tübinger Schule" gehabt (CTh 260f./3). Zwar teilte Overbeck voll und ganz das kritisch-historische Verständnis des Christentums, wie es Friedrich Christian Baur und seine Schüler entwickelt hatten, also das Recht, „das Urchristentum rein historisch, d.h. wie es wirklich gewesen, darzustellen, gegen die damalige theologische Apologetik oder die Prätention der Theologie ihm dieses Recht zu verlegen" (CTh 260f./4). Aber Overbeck ging dann doch auch auf Distanz zu den Tübingern, wenn er hinzufügte: „Völlig fremd blieb mir stets bei diesem Verhältnis Baur's auf Hegel sich gründende Religionsphilosophie" (CTh 260/3). Overbeck wandte sich also gegen die Tübinger Synthese von historisch-kritischer Forschung und idealistischer Philosophie, die die Geschichte als eine fortschreitende Offenbarung des Absoluten begreift und unter dieser Perspektive die Entwicklung des Christentums zu verstehen versucht.

Overbeck setzte sich mit dieser Diskrepanz zwischen seiner eigenen Sichtweise und den ihm in Basel entgegengebrachten Erwartungen zunächst in seiner Antrittsvorlesung am 7. Juni 1870 auseinander. Diese Vorlesung stellte er unter den programmatischen Titel „Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie"[9]. Er wendet sich darin gegen die Auffassung, das Bestreben, die Anfänge des Christentums rein historisch zu verstehen, verdanke sich lediglich der „Zweifelsucht Einzelner" (84). Vom Mittelalter abgesehen habe das Bewußtsein niemals völlig gefehlt, „daß unser Wissen vom Christentum auf Überlieferungen beruht, diese Überlieferung selbst Veränderungen in der Zeit unterworfen ist, also auf ihre ältesten Bestandtheile hin geprüft werden muss, welche dann für sich und aus dem für sie maassgebenden Bildungskreise verstanden werden müssen" (84). Allerdings sei dieses Bewußtsein vom historischen Wesen des Christentums häufig sehr stark verdunkelt gewesen. Erst die Reformatoren mit ihrem konsequenten Rückgang auf die Schrift selbst hätten dann einen neuen Weg beschritten, ohne jedoch schon den Durchbruch zu einer historischen Erforschung des Urchristentums zu schaffen. Dieses nicht hoch genug einzuschätzende Verdienst komme erst Baur und seiner Tübinger Schule zu.

Die Konsequenz dieser Entwicklung besteht nach Overbeck darin, daß die Anfänge des Christentums damit ein „wissenschaftliches, historisches Problem geworden sind, oder was ganz daßelbe heissen will, daß uns die älteste Geschichte des Christenthums in einem gewissen Sinn, der nicht der der Reformatoren ist, Vergangenheit geworden ist" (104). Weil er die Synthese von historisch-kritischer For-

schung und idealistischer Philosophie, so wie sie in der Tübinger Schule versucht worden ist, ablehnt, wird ihm das Urchristentum also zu einem reinen Phänomen der Vergangenheit, das mit der weitergehenden Geschichte nicht mehr vermittelt werden kann. Das ist es, was nach Overbeck die Theologie seiner Zeit von den Reformatoren trennt.

Das hat dann zunächst einmal Auswirkungen für die Theologie selbst: Sie wird sich mit ihren „wissenschaftlichen Anschauungen in einem neuen Hause einzurichten haben" (104). Wie dieses auszusehen hätte, das bleibt allerdings weitgehend im Unklaren. Deutlich wird lediglich: So sehr historisch-kritische Forschung einen legitimen Platz innerhalb der Theologie hat, so wenig kann Theologie doch darauf beschränkt werden. Das „Wesen der Theologie" bestimmt Overbeck in seiner Antrittsvorlesung vielmehr folgendermaßen:

> „Weder rein religiösen noch rein wissenschaftlichen Interessen dienend, arbeitet sie an der moralischen Aufgabe, die innere Harmonie zwischen unserem Glauben und unserem wissenschaftlichen Bewusstsein herzustellen" (105).

Das Problem, wie die zur Vergangenheit gewordenen Anfänge des Christentums mit dessen weitergehender Geschichte vermittelt werden können, kehrt also innerhalb der Theologie wieder. Es wird von Overbeck nun allerdings als eine moralische Aufgabe angesehen; und d.h. vor allem: Diese Aufgabe ist keine wissenschaftliche, woraus für Overbeck folgt, daß die Theologie „eben keine reine Wissenschaft ist" (104). Wie die moralische Aufgabe der Theologie zu lösen wäre, bleibt in der Antrittsvorlesung jedoch völlig offen. Overbecks Bemühen, sich als Theologe zu positionieren, führt somit zunächst einmal zu einer Verunklarung des Status der Theologie.

Der Mythos als Kern jeder Religion

Dieses unbefriedigende Ergebnis macht es verständlich, warum Overbeck schon knapp drei Jahre später einen weiteren Versuch unternahm, sein Verständnis der Theologie zu klären, nämlich in seiner Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie". Hier verschiebt er nun allerdings den Focus seiner Fragestellung; es geht ihm jetzt darum, „deutlich zu machen, ob die Theologie *jemals* auf das Prädicat einer christlichen Anspruch gehabt hat" (CTh 169/21). Ist also die Theologie eine legitime, gar notwendige Ausdrucksgestalt des christlichen Glaubens oder aber ist sie etwas diesem Glauben Wesensfremdes? Hier wird nun der Einfluß Nietzsches auf Overbeck greifbar, so daß bestimmte Aspekte dieser Schrift nur von daher verständlich werden[10].

In dieser Zeit arbeitete Nietzsche an seiner „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik", eine Schrift, die Overbeck tief beeindruckt hat und an deren Entstehung er regen Anteil nahm (vgl. CTh 269/15f)[11]. Nietzsche griff darin auf die

Epoche der klassischen griechischen Tragödien zurück, weil er darin eine Parallele zur eigenen Epoche sah. So wie die griechische Tragödie dem Menschen einen mythischen Orientierungsrahmen bereitgestellt hatte, der ihm die Erkenntnis der grausamen Wahrheit des Daseins erträglich machte, so erhoffte Nietzsche sich angesichts der zersetzenden Kräfte der Moderne eine „Wiedergeburt" der Tragödie in den Musikdramen Richard Wagners. Sie sollten das geistige Zentrum einer erneuerten Kultur bilden, die auch dem Blick auf die Sinnlosigkeit und Brutalität der Natur standzuhalten vermag. Denn genau das traute Nietzsche dem modernen, auf den Glauben an die Wissenschaft und die Ideale der Französischen Revolution gestützten Fortschrittsoptimismus nicht zu; im Gegenteil: Nach seiner Überzeugung bereitete dieser Optimismus der Vernichtung der Gesellschaft in den drohenden Stürmen der ungezähmten dionysischen Natur den Weg, weil er deren negativer Energie nichts entgegenzusetzen hat.

Angesichts dessen ist auch von den traditionellen Religionen, insbesondere vom Christentum keine Hilfe mehr zu erwarten. Sie sind kraftlos geworden, denn sie sind „in ihren Fundamenten zu Gelehrtenreligionen entartet ... so daß der Mythos, die nothwendige Voraussetzung jeder Religion, bereits überall gelähmt ist, und selbst auf diesem Bereich jener optimistische Geist zur Herrschaft gekommen ist, den wir als den Vernichtungskeim unserer Gesellschaft eben bezeichnet haben" [12]. Jede Religion hat demnach sozusagen als ihren heißen Kern einen Mythos; und wo dieser seine Lebendigkeit verliert und zu erlöschen beginnt, da stirbt die Religion allmählich ab. Nach Nietzsche wird das daran erkennbar, daß ein solcher Mythos historisch betrachtet wird:

„Dies ist die Art, wie Religionen abzusterben pflegen: wenn nämlich die mythischen Voraussetzungen einer Religion unter den strengen, verstandesmäßigen Augen eines rechtgläubigen Dogmatismus als eine fertige Summe von historischen Ereignissen systematisiert werden und man anfängt, ängstlich die Glaubwürdigkeit der Mythen zu vertheidigen, aber gegen jedes natürliche Weiterleben und Weiterwuchern derselben sich zu sträuben, wenn also das Gefühl für den Mythos abstirbt und an seine Stelle der Anspruch der Religion auf historische Grundlagen tritt." [13]

In den Augen Nietzsches ist dies der aussichtslose Versuch, Glauben durch Wissen zu ersetzen und so die zerbröckelnde Grundlage einer Religion zu retten, indem man ihr anstelle des absterbenden Mythos ein historisches Fundament zu verschaffen sich bemüht. Da nach Nietzsche genau dies die Situation des zeitgenössischen Christentums ist, hofft er auf das Entstehen eines neuen, lebendigen Mythos in der Kunst Richard Wagners.

Daran konnte Overbeck nun anknüpfen bei dem Versuch, sein Theologieverständnis zu klären. So liegt es denn auch ganz auf dieser Linie, wenn er seine Schrift von 1873 mit der grundlegenden These eröffnet: „Der Antagonismus des Glaubens und des Wissens ist ein beständiger und durchaus unversöhnlicher“ (CTh 170/22). Wo eine Religion lebendig und kraftvoll ist, da hält sie deshalb ihren Glauben vom Wissen fern. Vermag sie das aber aus innerer Glaubensschwäche heraus nicht mehr, fällt sie dem Wissen zum Opfer; denn das Wissen „stellt sich, sobald es angerufen ist, neben den Glauben und bleibt in alle Ewigkeit etwas Anderes, als dieser“ (CTh 172/24).

Aus diesem grundlegenden Antagonismus von Glauben und Wissen folgert Overbeck dann unmittelbar, daß die Theologie, „sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt“, ein *irreligiöses* Tun ist, und deshalb „kann keine Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse Interesse sich diesem fremde stellen“ (CTh 172/25). So fallen dem Interesse des Wissens die Grundannahmen und Stützen des Glaubens zum Opfer, weil sie angesichts des Wissens keinen Bestand haben. Damit erhält Overbecks Ausgangsfrage, ob die Theologie jemals als christlich gelten konnte, eine negative Antwort: Insofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, steht sie dem religiösen Interesse des christlichen Glaubens entgegen und enthält daher immer schon „ein unchristliches Element“ (CTh 184/41).

Das wird auch noch einmal deutlich, wenn man die Voraussetzungen für das Entstehen der Theologie ins Auge faßt. Nach Overbeck ist sie kein ursprüngliches Phänomen innerhalb des Christentums. Denn das Christentum „(trat) in diese Welt mit der Ankündigung ihres demnächst geschehenden Unterganges“ (CTh 173/27). Darin sieht Overbeck den mythischen Kern der christlichen Religion: die hochgespannte Naherwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes. Deshalb bestand für das ursprüngliche Christentum auch keinerlei Notwendigkeit, sich auf das Wissen der damaligen Zeit einzulassen oder sich von diesem Wissen irritieren zu lassen. Erst als angesichts der sich verzögernden Parusie Christi dieser mythische Kern allmählich zu erlöschen begann, änderte sich die Situation. Das Christentum sah sich nun veranlaßt, sich der Welt anzupassen. Eben das ist nach Overbeck die Geburtsstunde der Theologie:

> „Das Christenthum (wollte) mit seiner Theologie sich auch den Weisen der Welt empfehlen und vor ihnen sehen lassen. So betrachtet ist aber die Theologie nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christenthums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist“ (CTh 178/33 f.).

Der Preis, der dafür zu entrichten ist, besteht eben in der Vernichtung der ursprünglichen religiösen Energie des Christentums: seines Mythos. Diese ursprüngliche Religion vermag die Theologie mit den Mitteln der Wissenschaft nicht mehr zu rekonstruieren, auch nicht auf dem Weg historisch-kritischer Forschung.

Nach Overbeck muß die Theologie zu einer kritischen werden, „indem sie in sich keine Unklarheiten bestehen läßt über den durchaus nicht rein religiösen Character ihrer Ziele, und weiss, daß sie in deren Verfolgung keineswegs ausschliesslich dem Christenthum, sondern dem Bedürfnisse dient, der Weltbildung eine Stätte neben dem Christenthume möglich zu machen" (CTh 231/109). Eine kritische Theologie als Wissenschaft dient demnach der Aufklärung darüber, was das Christentum ist bzw. was es vor dem Erlöschen seiner mythenbildenden Kraft einmal gewesen ist.

Aus diesem Theologieverständnis ergibt sich allerdings eine beträchtliche Schwierigkeit im Hinblick auf die Tätigkeit eines ordinierten Theologen in der Gemeinde. Denn im Ordinationsgelübde bindet er seinen persönlichen Glauben an das kirchliche Christentum, und er verpflichtet sich, in seiner amtlichen Tätigkeit dem zu entsprechen. Um dem damit gegebenen Dilemma gerecht werden zu können, schlägt Overbeck „die Unterscheidung eines esoterischen und eines exoterischen Standpunktes des wissenschaftlich gebildeten Theologen" vor (CTh 251/139). Damit möchte er einerseits der Verpflichtung der wissenschaftlichen Theologie auf die Wahrheit, anderseits den Erfordernissen des kirchlichen Amtes Rechnung tragen.

Während Overbeck es also noch in seiner Baseler Antrittsvorlesung als die „moralische Aufgabe" der Theologie angesehen hatte, die „innere Harmonie" zwischen Glauben und wissenschaftlichem Bewußtsein herzustellen, sah er dies nun als unmöglich an. Zwischen Glauben und Wissen kann es keine Vermittlung geben, so daß eine Theologie mit wissenschaftlichem Anspruch als irreligiöses Unternehmen zu gelten hat und ihr die Christlichkeit abzusprechen ist. Die damit zutagegetretene unüberbrückbare Kluft wird von Overbeck gewissermaßen in den einzelnen Theologen hineinverlagert. Dieser wird damit aber zu einem „Esoteriker", zum Mitglied eines Kreises von Eingeweihten, zu dem einfache Gläubige keinen Zutritt haben.

Im Rückblick stellte Overbeck dann selbst fest, daß kein anderer Gedanke seiner Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" so großen Anstoß erregt hat wie dieser Vorschlag (vgl. CTh 283f./164f.). Er konnte als Aufforderung zur Unaufrichtigkeit verstanden werden. So mußte er schließlich schon sehr bald feststellen, daß diese Schrift auf eisige Ablehnung stieß und er sich damit „nicht nur als Lehrer im engeren Sinn ein schweres Hemmniss in den Weg gelegt, sondern ... auch als Schriftsteller mundtodt gemacht hatte" (CTh 301f./193). Und so blieb Overbeck in der Folgezeit auch aus dem theologischen Diskurs weitgehend ausgeschlossen. In seinen wenigen Fachpublikationen wie auch in den nachgelassenen Notizen und Aufzeichnungen wird jedoch eine weitere Präzisierung seiner Auffassung sowie eine gewisse Akzentverschiebung erkennbar.

Finis Christianismi

Je weiter Overbeck seine Theologiekritik vorantrieb, um so deutlicher wurde, daß sie nur einen Teilaspekt einer umfassenderen Kritik darstellte, nämlich einer fundamentalen Kritik des Christentums und seiner Geschichte. Overbeck wurde nach und nach über seinen Ausgangspunkt hinausgedrängt, sein eigenes Verständnis von Theologie sowie sein Verhältnis zu ihr zu klären, je mehr er erkannte: Die Theologie und ihre Problematik sind selbst nur ein Teil der Problematik des Christentums im Ganzen.

Als grundlegend für das ursprüngliche, authentische Christentum sah Overbeck den starken, selbstsicheren Glauben an das nahe bevorstehende Weltende an. Aus diesem Grund hatte das frühe Christentum auch keinerlei Veranlassung, sich in ein positives Verhältnis zu der es umgebenden Welt und Kultur zu setzen, denn es lebte ja in der Erwartung, diese Kultur zu überdauern und rechnete daher auch für sich selbst nicht mit einer Geschichte in dieser Welt. Mit dem Verlust des Parusieglaubens wandelte sich die Situation des Christentums dann entscheidend. Es hatte damit „den Glauben seiner Jugend verloren":

> „Es ist nur noch dasselbe im selben Sinn, in welchem alle Dinge dieser Welt in deren Getriebe dasselbe bleiben, indem sie unvermeidlicher Veränderung unterliegen. Es unterliegt eben dem Kreislauf des Entstehens und Vergehens." [14]

Das Christentum war nun zu einem Teil der Welt geworden. Erst als solches hatte es dann auch eine eigene Geschichte und unterlag damit deren Gesetzmäßigkeit. Damit aber hatte sich das Christentum selbst preisgegeben:

> „Denn das Christenthum überhaupt unter den Gesichtspunkt des Historischen stellen, also zugeben, daß es überhaupt historisch geworden ist, heißt nichts als zugeben, daß das Christenthum von dieser Welt ist und in dieser, wie alles Leben nur gelebt hat um sich auszuleben. Der Categorie der Entwickelung unterliegend unterliegt es auch dem allgemeinen Schema der historischen Betrachtung der Dinge, in welchem es einen Anfang, ein Blüthezeitalter, und ein Ende hat, was echtes und reales Christenthum eben nie anerkannt hat. Auf den Boden der geschichtlichen Betrachtung versetzt ist das Christenthum rettungslos dem Begriff der Endlichkeit oder auch der Decadence verfallen." [15]

Ein solches „*historisches Christenthum*, d.h. der Zeit unterworfenes Christenthum" ist deshalb für Overbeck „etwas Absurdes" [16]. Damit ist auch der Anspruch des Christentums, von etwas Ewigem zu künden, obsolet geworden. Als der Geschichte unterworfenes ist das Christentum vielmehr selbst der Vergänglichkeit preisgegeben.

Einen besonders markanten Ausdruck findet der Verweltlichungsprozeß des Christentums in der Kirchengeschichtsschreibung, wie sie durch Eusebius von Cäsarea grundgelegt worden ist. Nach Overbeck wollte Eusebius das Christentum als einen Bestandteil der Weltgeschichte erweisen durch den für seine Kirchenge-

schichte grundlegenden, nach Overbeck jedoch ganz „unsinnigen Gedanken, daß die Christen ein Volk wären wie die sonstigen aus der Geschichte bekannten Völker“[17]. Angesichts der Religionspolitik des römischen Staates war jedoch gerade dieser Gedanke entscheidend für die Anerkennung des Christentums durch den römischen Staat[18]. So kommt Overbeck schließlich zu dem vernichtenden Urteil:

„Das Christenthum (ist) in die Weltgeschichtschreibung nur durch einen Stümper unter den Historikern hineingezwungen worden, und nur Stümper derselben Art werden auch weiter theologische Kirchengeschichte zu schreiben vermögen.“[19]

Diese Spitze richtete sich insbesondere gegen Adolf von Harnack, den Overbeck als *den* Repräsentanten der modernen Theologie ansieht, die seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts nach dem Niedergang der apologetischen wie der liberalen Theologie innerhalb des Protestantismus einen ungeahnten Aufschwung erlebte. In dieser modernen Theologie erkannte Overbeck den erneuten Versuch, das Christentum der eigenen Gegenwart anzupassen, indem es sich als tragende Säule der modernen Kultur anbot. So warf er Harnack denn auch vor, er verrichte „den Dienst eines Friseurs an der theologischen Perrücke des Kaisers, ganz wie weiland *Eusebius* beim *Constantin*“[20].

Overbeck ließ sich daher auch durch den Aufschwung der „modernen Theologie“ um die Jahrhundertwende nicht beirren. Ganz im Gegenteil: Für ihn kommen darin der Niedergang und das Zu-Ende-Gehen des Christentums zum Ausdruck. Und so formuliert er denn auch geradezu programmatisch: „Um etwas anderes wäre es mir freilich nicht zu thun als um den Nachweis des finis Christianismi am modernen Christenthum.“[21]

Overbeck sah sich daran vor allem durch seine fehlenden Kräfte gehindert. Aber in dieser Perspektive bündelte sich noch einmal seine Sicht des Christentums und der Theologie. Demnach kann das Christentum von seinem Ursprung her gar nichts Dauerhaftes sein. Denn „wer mit der ‚Welt‘ so entschieden gebrochen hat, wie das Christenthum bei seinem Eintritt in dieselbe, hat auch keinen Anspruch darauf, sich in ihr zu behaupten, es ist zum Untergang darin praedestinirt. Das hat das Christenthum in seinem Anfang selbst vollkommen gewusst. Denn es hat eine Geschichte gar nicht haben wollen, an seinen Bestand in der Welt gar nicht gedacht.“[22] In diesem Sinn blieb denn für ihn auch ein modernes Christentum, d.h. ein an die moderne Welt angepaßtes Christentum, eine *contradictio in adiecto*, ein Widerspruch in sich selbst.

So läuft Overbecks historische Analyse des Christentums und seiner Geschichte, die ihren Ausgangspunkt beim Versuch einer Klärung seines Verhältnisses zur Theologie genommen hat, auf die These vom „finis Christianismi“ als ihrem Zentrum hinaus[23]. Klaus Berger weist auf eine Entsprechung dieser These zu Nietzsches Rede vom Tod Gottes hin:

„In beiden Fällen geht es um die ehrliche und für die Gesellschaft schmerzliche Feststellung, daß ein Wahrheits- und Gedankensystem entmachtet wurde, nun ohne Kraft ist, da es widersprüchlich geworden und von Menschen nicht mehr ehrlich akzeptiert war." Und Berger folgert daraus: „Für den Exegeten und Theologen wird hier mit unüberbietbarer Schärfe die hermeneutische Frage gestellt." [24]

Man wird allerdings im Blick behalten müssen: Im Hintergrund steht bei Overbeck dabei auch die Erfahrung einer zunehmenden Religionslosigkeit der Gegenwart infolge der fortschreitenden Verwissenschaftlichung des modernen Weltbildes. Sie läßt ihn mutmaßen: „Wir Abendländer wenigstens bedürfen ... der Religion nicht mehr, ist nur der Ersatz da, den wir Menschen uns selbst im Rationalismus dafür geschaffen haben." [25]

Damit tritt nochmals Overbecks Überzeugung von einem Antagonismus zwischen Glauben und Wissen zutage. Sie ist offensichtlich mit seiner historischen Analyse der Theologie und des Christentums in eigenartiger Weise verknüpft.

Was vom Christentum allenfalls bleibt, ist seine Todesweisheit, durch die es auf die Unausweichlichkeit des Sterbenmüssens verweist. Mit Recht hat das Christentum daher nach Overbeck „mit seinem *memento mori* diesem Moment alle Aufmerksamkeit zugewendet" [26]. Denn mit dem Tod eröffnet sich eine Sphäre des Unbekannten, und insofern ist er „ein Moment von einziger und unausdenkbarer Bedeutung für den Menschen" [27]. Allerdings zieht Overbeck dann doch die Todesbetrachtung Montaignes und Spinozas der christlichen vor, weil er dem christlichen Trost angesichts des Todes mißtraut. Demgegenüber rät er:

„Suchen wir uns lieber, statt uns um jeden Preis über den Tod trösten zu wollen, in möglichster Ehrlichkeit in ihn zu finden, indem wir mehr auf das sehen, was er uns in *unserer Sphäre* sein kann, als auf das was er darin zerstört. Besser er schützt uns vor Illusionen, denen wir ohnehin so anhaltend ausgesetzt sind, als er läßt uns mit einer neuen und der grössten von dannen gehen." [28]

Versuch einer kritischen Würdigung

Overbeck war am Ende seines Lebens einigermaßen resigniert – sowohl angesichts der fehlenden Resonanz wie auch in Anbetracht der Tatsache, daß er manche seiner Pläne nicht mehr realisieren konnte und deshalb das Gefühl hatte, zu wenig geleistet zu haben. Dennoch war er kein gebrochener Mann; er blieb, trotz aller negativer Erfahrungen, überzeugt von der Richtigkeit seiner Analysen, so daß er von sich selbst sagen konnte, er „(verbinde) in unbegreiflicher Weise die Empfindung, in der Zukunft (s)eine Heimath zu haben, mit der Unfähigkeit ihr Prophet zu sein" [29].

Versucht man Overbeck und sein Werk zu würdigen, so wird man ihn natürlich als ein Kind seiner Zeit sehen müssen. Dabei zeigt sich: Er nimmt die Krisenphänomene des 19. Jahrhunderts sehr genau und sensibel wahr, insbesondere die mit

der raschen gesellschaftlich-kulturellen Modernisierung einhergehende Gefahr eines Auseinanderbrechens der Gesellschaft sowie den Verlust eines verbindlichen Wertekonsenses und gemeinsamer Grundüberzeugungen. Was blieb, war ein mehr und mehr verwissenschaftlichtes Weltbild, das traditionelle Werte und Überzeugungen auflöste, ohne entsprechende Äquivalente bereit zu stellen. So kann man der Auffassung Ulrich H. J. Körtners zustimmen, „daß sich in Overbecks These vom Alter und Tod des Christentums im Bereich der Theologie die Krise abendländischer Metaphysik auswirkt, die im 19. Jahrhundert vor allem als Scheitern des deutschen Idealismus greifbar wurde“[30]. Man wird sagen dürfen: In all dem bleibt Overbeck bis heute aktuell, in all dem bleiben auch wir nach wie vor Zeitgenossen Overbecks, insofern er sich als einer der ersten Theologen überhaupt bemüht hat, ebenso unbestechlich wie unerbittlich die mit dem Prozeß der Modernisierung einhergehenden Krisensymptome wirklich ernst zu nehmen und sie in ihren Konsequenzen unerbittlich zu reflektieren.

Was Overbecks Analyse des Christentums betrifft, bleiben zunächst einmal kritische Rückfragen zu stellen. Entscheidend für Overbecks Christentumsverständnis ist ja die Naherwartung des Weltendes und, daraus sich ergebend, eine Haltung radikaler Weltverneinung. Anders formuliert: Overbeck reduziert letztlich das Christentum auf Apokalyptik. Das wird dem Sachverhalt jedoch nicht gerecht. So sehr sicherlich Jesus selbst wie auch die frühe christliche Gemeinde in einer drängenden Naherwartung gelebt haben, so ist doch die Botschaft Jesu vom Kommen der eschatologischen Gottesherrschaft keine weltverneinende Botschaft[31]. Ganz im Gegenteil: Es geht in ihr um eine Erneuerung der Welt als der Schöpfung Gottes, um deren Heilung und Errettung durch das „Zur-Welt-Kommen“ Gottes.

Das Christentum und seine Botschaft sind deshalb nicht „etwas Ueberzeitliches“, wie Overbeck meint[32], sondern sie stehen inmitten der Welt und ihrer Geschichte. Es ist ja der eigentliche Skandal des Christentums, gerade auch für die antike Philosophie, daß es von einer *Menschwerdung* des transzendenten Gottes spricht. Gott kommt mitten hinein in die Welt und ihre Geschichte, um sich darin als heilsmächtig zu erweisen. Das ist es, was Jesus als unmittelbar bevorstehend, ja als bereits in die Gegenwart hineinreichend verkündet (vgl. Lk 11, 20). Und es stellt dann die grundlegende Überzeugung des nachösterlichen christlichen Glaubens dar, daß diese Erwartung sich mit der Auferweckung Jesu von den Toten an ihm selbst unwiderruflich bereits verwirklicht und damit bewahrheitet hat. Die mit der christlichen Botschaft verknüpfte Erwartung richtet sich deshalb nicht auf etwas noch schlechterdings Ausstehendes, sondern auf die universale Vollendung des bereits Geschehenen. Dieses Ineinander von „schon und noch nicht“, das für die christliche Heilsbotschaft wesentlich ist, wird in Overbecks Analyse des Christentums nicht eingeholt.

Nimmt man diese Welt- und Geschichtsbezogenheit des Christentums ernst, dann erweist sich Overbecks Grunddogma, daß Christentum und Geschichte „nie

zusammenkommen“ [33], als zutiefst fragwürdig und unsachgemäß. Aber auch die Behauptung eines Antagonismus von Glaube und Wissen wird dann zweifelhaft. Wenn Gott sich selbst auf die Welt bezieht und die christliche Botschaft von diesem Bezogensein Gottes auf die Welt spricht, dann kann es nicht als der Grundfehler der Theologie gelten, daß sie sich bemüht, den Glauben und die in ihm begründete Erkenntnis in Beziehung zu setzen zum Wissen der jeweiligen Zeit. Wenn es im christlichen Glauben nicht um Weltverneinung, sondern um die Heilung und Rettung der Welt geht (vgl. Joh 3, 17), dann läßt sich nicht von vornherein ausschließen, daß der Glaube und das natürliche Wissen füreinander anschlußfähig sein *können*, wenn auch sicherlich nicht einfach bruchlos.

Mit all dieser Kritik sind jedoch Overbecks Anfragen an das Christentum und die Theologie keineswegs erledigt. Overbeck hat ganz im Gegenteil ohne Zweifel recht, wenn er die Verweltlichung des Christentums als Abfall von seinen eigenen Ursprüngen geißelt. Daß Gott sich selbst auf die Welt bezieht und die christliche Botschaft davon kündet, legitimiert ja gerade nicht die Anpassung des Christentums an diese Welt, seine Unterwerfung unter ihre Mächte und Gewalten oder gar, daß es selbst zu einer gesellschaftlich-politischen Macht in dieser Welt wird. Wo das geschieht, da hat sich in der Tat die Welt gegenüber dem Christentum behauptet, wie Overbeck sagt. Gewiß, die christliche Botschaft ist nicht weltverneinend, aber sie versetzt die Welt in eine eschatologische Spannung in Erwartung der endgültigen Ankunft Gottes. Es ist diese eschatologische Spannung, die bei der Verweltlichung des Christentums verlorengeht, so daß es seines Lebensnerves beraubt wird, nämlich der prophetischen Kraft seiner universalen eschatologischen Verheißung. Deshalb hat Karl Barth völlig recht mit seinem ganz im Sinn Overbecks formulierten Satz: „Ein Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“ [34]

Das ist es, was Christentum und Theologie gerade in unseren Breiten von Overbeck nach wie vor zu lernen haben, und um so mehr werden lernen müssen, je mehr sie gezwungen sein werden, ihre volkskirchlichen Illusionen hinter sich zu lassen! Daß sie das aber prinzipiell gar nicht mehr lernen können, weil ihre Zeit endgültig vorbei ist, wie Overbeck meint, darf man mit guten Gründen bezweifeln. Denn nach wie vor gilt, was Karl Löwith am Ende seiner Würdigung Overbecks festgestellt hat:

> „Er hat das Problem, welches das Christentum für uns ist, klargestellt und die Kluft zwischen ihm und uns ... deutlich gemacht. Daß es mit dem Christentum dieser bürgerlich-christlichen Welt schon seit Hegel und besonders durch Marx und Kierkegaard zu Ende ist, besagt freilich nicht, daß ein Glaube, der einst die Welt überwand, mit der letzten seiner verweltlichten Gestalten hinfällig wird. Denn wie sollte die christliche Pilgerschaft *in hoc saeculo* jemals dort heimatlos werden können, wo sie gar nie zuhause ist?“ [35]

ANMERKUNGEN

[1] K. Barth, Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, in: ders., Die Theologie u. die Kirche. Gesammelte Vorträge, Bd. 2 (München 1928) 1–25, 1.
[2] F. Overbeck, Selbstbekenntnisse. Mit einer Einleitung v. J. Taubes (Frankfurt 1966) 140.
[3] Ebd. 130, 139.
[4] Vgl. C. A. Bernoulli, Franz Overbeck u. Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. 1. Bd. (Jena 1908) 59–74.
[5] F. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage (Leipzig 1903) 271/18. Im folgenden zitiert mit dem Kürzel CTh; die erste Seitenzahl bezieht sich dabei auf den Nachdruck in: F. Overbeck. Werke u. Nachlaß 1. Schriften bis 1873 (Stuttgart 1994) 155–318; die zweite Seitenzahl bezieht sich auf den Nachdruck der Ausgabe von 1903 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt 1963).
[6] R. Wehrli, Alter u. Tod des Christentums bei Franz Overbeck (Zürich 1977) 58.
[7] W. Nigg, Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung (München 1930) 38.
[8] Vgl. ebd. 8f.; vgl. auch N. Peter, Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie" (Stuttgart 1992) 164.
[9] Abgedruckt in: F. Overbeck, Werke u. Nachlaß 1 (A. 5) 83–106; die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.
[10] Vgl. dazu: K. Pestalozzi, Overbecks „Schriftchen" „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" u. Nietzsches „Erste unzeitgemässe Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner u. der Schriftsteller", in: Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, hg. v. R. Brändle u. E. W. Stegemann (München 1988) 91–107, bes. 93–95; A. Nabrings, Theologie zwischen Mythos u. Reflexion. Franz Overbecks Diagnose, in: ThZ 36 (1980) 266–285, 267f.
[11] Vgl. Peter (A. 8) 121–163.
[12] F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum u. Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe III/1, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (Berlin 1972) 3–152, 113.
[13] Ebd. 70.
[14] F. Overbeck, Werke u. Nachlaß 4. Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A-I (Stuttgart 1995) 156; im folgenden abgekürzt mit OWN 4. Die zahlreichen Abkürzungen Overbecks in seinen nachgelassenen Texten werden hier und im folgenden nicht übernommen.
[15] OWN 4, 197f.
[16] Ebd. 602.
[17] F. Overbeck, Werke u. Nachlaß 5. Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel J-Z (Stuttgart 1995) 541; im folgenden abgekürzt mit OWN 5. Vgl. auch ebd. 92 sowie ders., Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung (Basel 1892) 47.
[18] Vgl. OWN 4, 138.
[19] OWN 5, 541.
[20] OWN 4, 531. An anderer Stelle heißt es: „Man kann die seit 1870 aufgekommene moderne Theologie als die Theologie des Deutschen Reiches betrachten, die Theologie, die sich dem Deutschen Reich zu Diensten gestellt hat für die Lieferung einer ihm passenden Kirche" (OWN 5, 519f.).
[21] OWN 4, 44.
[22] Ebd. 265.
[23] Vgl. Wehrli (A. 6) 176, 192.
[24] K. Berger, Exegese u. Philosophie (Stuttgart 1986) 84.
[25] OWN 5, 317.
[26] Ebd. 604.

[27] Ebd. 603.
[28] Ebd. 604f. An anderer Stelle konnte Overbeck den Tod auch „als den milden Befreier vom Verhängniß des Daseins" bezeichnen: Selbstbekenntnisse (A. 2) 141.
[29] Selbstbekenntnisse (A. 2) 142.
[30] U. H. J. Körtner, Theologie in dürftiger Zeit. Ein Essay (München 1990) 72.
[31] Vgl. dazu M. Knapp, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche u. systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Würzburg 1993) 134–205.
[32] OWN 4, 205.
[33] Ebd.
[34] K. Barth, Der Römerbrief. Zehnter Nachdruck der 2. Auflage von 1922 (Zürich 1967) 298.
[35] K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (Stuttgart 1964) 418.

Thomas Fornet-Ponse

Tolkien und die Theologie

Der christliche Charakter des Tolkienschen Werks ist schon seit dem Erscheinen der ersten beiden Bände von „Der Herr der Ringe" im Jahr 1954 ein viel diskutiertes Thema. Die Gründe für eine christliche bzw. theologische Interpretation des Werks von John R. R. Tolkien sind vielfältig. Man muß noch nicht einmal das Argument anführen, daß sich die Theologie auch mit dem beschäftigen sollte, was sehr viele Menschen offensichtlich tief berührt. Schon ein Blick in die gängigen Biographien läßt erkennen, daß Tolkien ein konservativer römisch-katholischer Christ war, der viele Jahre seines Lebens täglich die Eucharistiefeier besuchte. Ferner war er ein aktives Mitglied der „Inklings", einer Gruppe englischer christlicher Schriftsteller, die sich in ihren Schriften oft mit religiösen und theologischen Themen auseinandersetzten und zu deren prominentesten Mitgliedern Clive Staples Lewis und Charles Williams gehörten.

Tolkiens Religiosität wird unter anderem in verschiedenen Briefen an seine Söhne (sein Sohn John war katholischer Priester) deutlich, in denen er Fragen des Glaubens thematisiert[1]. Als wichtiges biographisches Moment sah Tolkien die Konversion seiner Mutter zum Katholizismus nach dem Tod seines Vaters an. Aufgrund dieser Konversion verlor sie die finanzielle Unterstützung ihrer protestantischen Familie. Über ihren frühen Tod und seinen Glauben schrieb Tolkien in einem Brief an den Jesuiten Robert Murray:

„Denn tatsächlich habe ich nur sehr wenig bewußt geplant und muß in der Hauptsache dafür dankbar sein, daß ich (seit ich acht war) in einem Glauben aufgezogen worden bin, der mich gestärkt und mich all das bißchen, das ich weiß, gelehrt hat; und den verdanke ich meiner Mutter, die zu ihrer Konversion gestanden und jung gestorben ist, im wesentlichen an den Nöten der daraus erwachsenden Armut."[2]

Nach ihrem Tod 1904 wurde Father Francis Morgan vom Oratorium in Birmingham, wo Tolkiens Mutter mit ihren beiden Söhnen gelebt hatte, deren Vormund. Hier ministrierten sie täglich vor dem Unterricht bei der Messe. Über diese Zeit schrieb Tolkien in einem Brief an seinen Sohn Michael:

„Ich habe (nur zur Hälfte verstehend) die heroischen Leiden meiner Mutter, die mich in die Kirche brachte, und ihren frühen Tod in äußerster Armut miterlebt; und habe die erstaunliche Fürsorge Francis Morgans empfangen. Aber das Heilige Sakrament habe ich von Anfang an geliebt – und durch Gottes Gnade habe ich die Liebe zu ihm nie mehr verloren: aber ach, leider habe ich gar nicht danach gelebt!"[3]

Ein weiteres wichtiges biographisches Element ist die Freundschaft mit C. S. Lewis. Tolkien spielte eine große Rolle bei dessen Konversion. Während eines nächtlichen Spaziergangs konnten Tolkien und Hugo Dyson Lewis von ihrer Auffassung überzeugen, daß ein Mythos wahr sein kann[4]. Danach widmete Tolkien Lewis das Gedicht „Mythopoeia", das in poetischer Form einige seiner Ansichten über Mythen und Märchen enthält, die er in seinem Essay „Über Märchen" ausführte.

Für unsere Fragestellung ist es von Bedeutung, daß nach Tolkiens Auffassung aufgrund der Abstammung des Menschen von Gott auch seine Ideen und Vorstellungen, also auch imaginative Erfindungen, ihren Grund in Gott haben und daher einen Teil der ewigen Wahrheit reflektieren. In diesem Sinn kann auch paganer Mythos Wahrheit enthalten. Tolkien benutzt dafür den Ausdruck „gebrochenes" beziehungsweise „gespaltenes" Licht:

> Mensch, Nebenschöpfer, durch den das gebrochene Licht
> Sich spaltet aus dem einen Weiß
> In viele Farben und sich endlos verbindet
> Zu lebendigen Formen, die wandern von Geist zu Geist.[5]

So bezeichnet Tolkien die schöpferische Tätigkeit eines Dichters oder Künstlers als „Neben-" oder „Zweitschöpfung" (subcreation), um auszudrücken, welche Aufgabe Gott den Menschen bei der Weiterführung seines Schöpfungswerks zugedacht hat.

Die Freundschaft mit Lewis ist auch insofern bedeutsam, als Lewis nach seiner Konversion einer der wichtigsten Apologeten des Christentums im 20. Jahrhundert wurde. In Briefen kritisierte Tolkien einige religiöse oder theologische Ansichten Lewis', so zum Beispiel dessen in „Christian behaviour" dargelegtes Eheverständnis[6]. Dies zeigt, daß Tolkien nicht nur ein gläubiger Katholik, sondern auch an theologischen Themen und Diskussionen lebhaft interessiert war. So ist ihm die Diskussion über das Geburtsjahr Jesu nicht ganz unbekannt, da er den Weihnachtsmann in den „Father Christmas Letters" von 1923 schreiben läßt, er sei bereits 1927 Jahre alt[7].

Mythologie und Theologie

Die christliche Religion und Theologie spielen eine sehr wichtige Rolle in Tolkiens Leben. Deshalb wird verschiedentlich die Ansicht geäußert, man könne Tolkiens Mythologie nicht korrekt verstehen, ohne seinen christlichen Glauben zu beachten; ja, es handle sich bei Tolkiens Werk um einen spezifisch christlichen Mythos[8]. Diese Ansicht scheint mir überzogen, doch hat Tolkiens Glaube durchaus Einfluß auf sein Werk ausgeübt.

Neben diesem biographischen Hintergrund geben auch diverse Briefzitate Anlaß, Tolkiens Werk auf seinen religiösen oder metaphysischen Hintergrund hin zu untersuchen. So schrieb er an Robert Murray:

„Der Herr der Ringe ist natürlich ein von Grund auf religiöses und katholisches Werk; unbewußtermaßen zuerst, aber bewußt im Rückblick. Deshalb habe ich so gut wie nichts hineingebracht, oder vielmehr alles weggelassen, was auf irgend etwas wie ‚Religion' hinweisen könnte, auf Kulte oder Bräuche in der imaginären Welt. Denn das religiöse Element ist in die Geschichte und ihre Symbolik eingelassen."[9]

Der Brief antwortete auf einige Anmerkungen Murrays, der geschrieben hatte, das Buch habe auf ihn einen großen Eindruck hinsichtlich seiner Vereinbarkeit mit der Gnadenordnung gemacht, und der Galadriel mit Maria verglichen hatte. Sind diese Aussagen am Text verifizierbar? Es ist interessant, daß Tolkien schrieb, die einzige Kritik, die ihn geärgert habe, sei die Behauptung gewesen, sein Werk enthalte keine Religion oder keine Frauen. Beides stimme nicht[10]. In „The Road Goes ever on" bemerkt er in seinen Erklärungen zur Übersetzung von „A Elbereth Gilthoniel" mit Bezug auf die Anrufung Vardas (eine der Valar, d.h. Wesen, die in Tolkiens Mythologie die Funktion der Götter polytheistischer Mythologien übernehmen) durch Sam, daß diese und andere Bezüge zur Religion in „Der Herr der Ringe" oft übersehen worden seien[11].

In einem Brief, in dem er sich gegen die moderne Tendenz der Literaturkritik ausspricht, die Biographie eines Autors allzu sehr zu betonen, da dies nur vom Werk eines Autors ablenke, schrieb Tolkien: „Oder, noch wichtiger, ich bin Christ (was man aus meinen Geschichten erschließen kann), genau gesagt, Katholik. Letzteres ‚Faktum' kann man vielleicht nicht erschließen."[12] Zu Clyde Kilby sagte er, daß er ein Christ sei und selbstverständlich alles von diesem wesentlichen Standpunkt aus schreibe[13]. In einem Brief äußerte sich Tolkien im Blick auf „Mittelerde" folgendermaßen:

„Es ist eine monotheistische Welt von ‚natürlicher Theologie'. Der merkwürdige Umstand, daß es darin keine Kirchen, Tempel, religiöse Riten und Zeremonien gibt, gehört schlicht zu dem geschilderten historischen Klima. Dies wird zur Genüge erklärt werden, wenn (wie nun wahrscheinlich) das *Silmarillion* und andere Sagen des Ersten und Zweiten Zeitalters veröffentlicht werden. Ich selbst bin jedenfalls Christ; aber das ‚Dritte Zeitalter' war keine christliche Welt."[14]

Aufschlußreich ist auch eine Aussage über die Valar aus einem Brief Tolkiens an seinen Verleger Milton Waldman:

„Hinsichtlich des rein erzählerischen Plans sollen damit natürlich Wesen eingeführt werden, die ebenso schön, mächtig und hoheitsvoll sind, wie die ‚Götter' der höheren Mythologie, aber dennoch akzeptabel für – na, sagen wir's unverblümt – für jemanden, der an die Heilige Dreifaltigkeit glaubt."[15]

Hier zeigt sich deutlich, daß Tolkien sich um eine Vereinbarkeit seines Werks mit dem christlichem Glauben bemühte, wobei er Wystan Hugh Auden auf die Frage, ob seine Beschreibung der Orks als unerlösbar böse dem christlichem Glauben widerspreche, antwortete:

„Ich fühle mich nicht verpflichtet, meine Geschichte der formalisierten christlichen Theologie anzupassen, obwohl ich in der Tat beabsichtigte, sie mit christlichem Denken und Glauben übereinstimmend zu machen, wie irgendwo versichert wird, ... wo Frodo versichert, daß die Orks ursprünglich nicht böse waren." [16]

Tolkien trennt demzufolge zwischen „formalisierter christlicher Theologie" und „christlichem Denken und Glauben". Das Fehlen expliziter polytheistischer Religiosität in Mittelerde zeigt, daß er keinen Widerspruch zu seinem Glauben beschreiben wollte. Insofern Mittelerde eine vorchristliche Welt darstellt, kann es keine expliziten Bezüge zum Christentum enthalten, geschweige denn zur Kirche. Die Tatsache, daß Religion nicht explizit genannt wird, legt die Vermutung nahe, daß Tolkien solche Bezüge bewußt nicht einbrachte, um nicht etwas seiner Ansicht nach Falsches beschreiben zu müssen. Ohne diese Frage hier diskutieren zu können, sei ein weiterer Absatz aus dem Brief an Milton Waldman angeführt, der einen wichtigen Aspekt beleuchtet. Tolkien kritisiert den Artus-Mythos, da dieser die christliche Religion explizit enthält und erläutert:

„Aus Gründen, die ich hier nicht ausführen will, erscheint mir das ganz fatal. Mythos und Märchen müssen wie jede Kunst in aufgelöster Form Elemente der ethischen und religiösen Wahrheit (oder des Irrtums) enthalten, aber nicht ausdrücklichermaßen, nicht in der bekannten Form der primär ‚wirklichen' Welt." [17]

In seinem Essay „Über Märchen" erläutert Tolkien diese Ansicht und in seiner berühmten Vorlesung über das Epos Beowulf („Die Monster und ihre Kritiker") sagt er:

„Die Bedeutung eines Mythos ist nicht leicht analytisch zu Papier zu bringen. Sie ist am besten aufgehoben bei einem Dichter, der eher empfindet als ausspricht, worauf sein Thema hindeutet; der es leibhaftig in der Welt der Geschichte und Geographie darstellt, wie es auch unser Dichter getan hat." [18]

Es ist charakteristisch für Tolkiens Werk, daß es Elemente moralischer und religiöser Wahrheit enthält, allerdings nicht explizit, d.h. mit Verweisen auf existierende oder imaginäre Religionen. Vielmehr präsentiert sein Werk diese Bereiche innerhalb einer Welt, ihrer Geschichte und Geographie, so daß sie implizit immer vorausgesetzt, nicht aber ausdrücklich thematisiert werden.

Der christliche Charakter von Tolkiens Werk

Es ist möglich, das Buch „Der Herr der Ringe" zu lesen, ohne den christlichen Charakter des Werks zu bemerken und ihm zuzustimmen. Tolkien schrieb dieses Buch und seine Geschichten vor allem zur Unterhaltung, nicht um eine religiöse oder theologische Ansicht zu transportieren, wie er im Vorwort zu dem Buch feststellt:

„Das Hauptmotiv war der Wunsch eines Märchenerzählers, es einmal mit einer wirklich langen Darstellung zu versuchen, die die Aufmerksamkeit der Leser fesselt, sie unterhält, erfreut und manchmal vielleicht erregt oder tief bewegt." [19]

Darüber hinaus schreibt er über die Bedeutung seiner Geschichte: „Was irgendwelche tiefere Bedeutung oder ‚Botschaft' betrifft, so gibt es nach der Absicht des Verfassers keine. Das Buch ist weder allegorisch noch aktuell." [20] Tolkien zieht Geschichte der Allegorie vor, da Geschichte eine breite Anwendbarkeit hat. Seine Unterscheidung zwischen Allegorie und Anwendbarkeit ist sehr wichtig, da letztere in der Freiheit des Lesers bleibt, erstere aber in der bezweckten Herrschaft des Autors [21]. Wenn „Der Herr der Ringe" eine Allegorie des christlichen Glaubens wäre, wäre keine Interpretation außer der christlichen korrekt.

Wenn „Der Herr der Ringe" anwendbar ist, erhält eine christliche Interpretation ihre Legitimation ebenso wie viele andere aufgrund ihrer Kohärenz. Die Frage ist, welche Anwendbarkeiten im Unterschied zu anderen ein Christ oder christlicher Theologe finden kann. Wer hier auf propagierte ethische Werte wie Barmherzigkeit oder Opferbereitschaft als genuin christliche verweist, sollte bedenken, daß diese zwar vom Christentum vertreten werden und ihm ihre Bedeutung verdanken, in nichtchristlichen Regionen aber ähnlich gültig wie in postchristlichen Gesellschaften sind. Ein religiöses Fundament ist also nicht unbedingt notwendig. Allerdings kann angenommen werden, daß christliche Werte in „Der Herr der Ringe" und anderen Schriften Tolkiens auftauchen, da Tolkien als Christ stark von ihnen beeinflußt war, sie hochschätzte und daher versuchte, seine Protagonisten diesen Werten entsprechend handeln zu lassen. Von christlichen Dogmen wie zum Beispiel der Inkarnation oder der Trinität finden wir allerdings in Tolkiens Geschichten kein Wort.

Trotzdem erscheint es angemessen, von einem christlichen Charakter von Tolkiens Werk zu sprechen, auch wenn dieser nicht explizit ist und Tolkien selbst jede allegorische Bedeutung verneinte. Sein Werk ist stark durch seinen christlichen Glauben und seine theologischen und philosophischen Überzeugungen beeinflußt, was in „Das Silmarillion" deutlicher ist als in „Der Herr der Ringe":

„Außerdem wurden die alten Legenden (‚alt' nun nicht mehr nur im Hinblick auf ihre Herleitung aus dem Ersten Zeitalter, sondern auch im Hinblick auf sein Leben) für meinen Vater Quelle und Speicher seiner tiefsten Gedanken. In seinen späteren Schriften traten Mythologie und Dichtung hinter seinen theologischen und philosophischen Neigungen zurück, und daraus ergaben sich Unstimmigkeiten im Ton." [22]

Diese Aussage seines Sohnes Christopher kann problemlos in „The History of Middle-earth" verifiziert werden. Dort hat dieser die verschiedenen Entstehungsstufen der Tolkienschen Mythologie ediert, wodurch die wachsende Bedeutung metaphysischer Probleme deutlich wird, die zum Beispiel mit dem Ursprung der Orks oder der Reinkarnation der Elben verbunden sind. So finden sich vor allem im zehnten Band der „History" mit den „Laws and Customs among the Eldar", der

„Athrabeth Finrod ah Andreth", einem philosophischen Dialog zwischen dem Elben Finrod und der Menschenfrau Andreth, und in „Myths transformed" zuweilen ziemlich komplexe philosophische Diskussionen[23].

„Der Herr der Ringe" ist in Teilen nicht viel älter als diese Texte; auch in ihm gibt es einige Hinweise auf Tolkiens philosophische oder theologische Ansichten. Hier sind sie in die Geschichte und ihren Symbolismus absorbiert, so daß es legitim erscheint, von einem christlichen Charakter des Werks zu sprechen. Auf der anderen Seite kann nicht verneint werden, daß die nordische, mithin pagane Mythologie vermutlich die Hauptquelle für Tolkiens Mythologie darstellt. Aber obwohl Tolkien diese Mythologien als Quelle für seine Werke benutzte, nimmt er an wichtigen Punkten Änderungen vor. Daher ist Dieter Petzold zuzustimmen, wenn er Tolkiens Mythologie als im Spannungsfeld zweier Pole stehend charakterisiert: „Tolkiens Faszination durch die heroisch-heidnische Welt der germanischen Frühe einerseits, und sein christliches Weltbild andererseits."[24] So basiert das erste Element auf einer pessimistischen Weltsicht, in der alles, sogar die Götter, dem Schicksal unterworfen sind. Nach Petzold ist Tolkiens Werk „deutbar als eine gigantische Anstrengung, imaginativ eine Synthese der beiden widerstrebenden Sichtweisen zu erreichen"[25]. Ein Beispiel einer solchen Synthese kann im „Beowulf" gesehen werden. Über dessen Autor schreibt Tolkien im Anhang seines Essays:

> „Der Autor, keineswegs ein solcher Wirrkopf oder Einfaltspinsel, daß er Christentum und germanisches Heidentum durcheinandergebracht hätte, hat vermutlich Trennlinien gezogen oder zu ziehen versucht, die dramatisch als in einer edlen, doch heidnischen Vergangenheit lebend aufgefaßt werden."[26]

Tolkien betont, es finde sich dort kein Durcheinander, „sondern ein Ineinander, die *an einem bestimmten Berührungspunkt* eingetretene Verschmelzung des Alten mit dem Neuen, ein Werk aus tiefem Denken und Fühlen"[27]. Das heißt, es werden Elemente beider Traditionen in einer Verbindung kombiniert; der Poet versucht, die Charaktere als heidnisch, aber edel darzustellen. Zum Beispiel ist der nordische Mut eines der wichtigsten Elemente in dieser Verbindung, aber das spezifisch Christliche wird genauso unterdrückt wie die alten Götter. Vielleicht meinte Tolkien dies, wenn er in einem Brief an seinen Sohn Michael von der Heiligung und Christianisierung des edlen nordischen Geistes spricht[28].

„Der Herr der Ringe" ist einerseits sicherlich kein christlicher Mythos, anderseits scheint er nicht einfach nur stark durch das Christentum beeinflußt worden zu sein. Vielleicht kann man sagen, er ähnele dem „Beowulf" insoweit, als Tolkien ebenfalls das spezifisch Christliche wie die alten Götter unterdrückt, seine Charaktere als heidnisch, aber edel darstellt und so Elemente beider Traditionen, der nordischen und der christlichen, kombiniert. So könnte der christliche Charakter seines Werks in dieser Kombination bestehen.

Theologische und philosophische Themen in Tolkiens Werk

1. Die Schöpfung. Schon im ersten Satz des Tolkienschen Schöpfungsmythos', der Ainulindale, werden wichtige Punkte deutlich: „Eru war da, der Eine, der in Arda Ilúvatar heißt; und er schuf erstens die Ainur, die Heiligen, Sprößlinge seiner Gedanken; und sie waren bei ihm, bevor irgend andres erschaffen war."[29] Tolkien beschreibt einen Monotheismus mit dem einen Gott Eru Ilúvatar, der der Ursprung allen Seins ist. Die Ainur illustrieren Tolkiens Verständnis von Zweitschöpfung, insofern Eru ihnen einen großen Anteil bei der konkreten Ausgestaltung der Welt überläßt. Aber ohne das Wort Erus hätte die Welt kein reales Sein. Insofern Eru die Welt nicht aus einer existierenden Materie schafft, kann von einer „creatio ex nihilo", einer Schöpfung aus dem Nichts, gesprochen werden. Damit besteht eine starke Ähnlichkeit mit der jüdisch-christlichen Überzeugung, der eine Gott schaffe die Welt durch sein Wort und es gebe kein ihm gleiches Wesen.

Die Beteiligung der Ainur bei der Erschaffung der Welt widerspricht dem nicht, da sie nur die Themen ausführen, die Eru ihnen vorgibt und eindeutig als von ihm geschaffen charakterisiert werden. Ferner ist es ein Grundzug bei Tolkien, daß außer Eru kein Wesen erschaffend tätig sein kann. So hat auch kein Ainur bei der Erschaffung der Elben oder Menschen Einfluß: „Denn die Kinder Ilúvatars waren von ihm allein erdacht, und sie kamen mit dem dritten Thema und waren nicht in dem Thema, das Ilúvatar zu Anfang gab, und keiner der Ainur hatte an ihnen mitgeschaffen."[30]

2. Ursprung und Wesen des Bösen. Die Frage nach Ursprung und Wesen des Bösen[31] ist eng verbunden mit dem strikten Monotheismus, da in einer monotheistischen Sicht ein Dualismus zwischen zwei widerstreitenden Prinzipien des Guten und des Bösen nicht möglich ist. Der Ursprung der Welt und von allem in ihr ist der eine Gott, der auch bei Tolkien als gut beschrieben wird, womit die klassische Theodizeefrage aufgeworfen ist.

In der „Ainulindale" beschreibt Tolkien, wie das Böse entsteht: aus Melkor, der eigene Töne einflicht. Er stört die Harmonie der Musik, wodurch ein Kampf zwischen seinen Tönen und den Themen Erus beginnt. Melkor rebelliert gegen den Plan Erus aus Egoismus und Neid auf die Elben und Menschen, aus dem Wunsch heraus, mehr zu wollen, als ihm zugedacht ist. Das Böse entspringt aus der Freiheit Melkors und ist nicht durch Eru geschaffen worden. Allerdings ist Eru für das Böse insofern verantwortlich, als er rationale Geschöpfe mit freiem Willen erschuf und ihnen mit dem freien Willen die Möglichkeit gab, böse, d.h. gegen seinen Willen und Plan zu handeln. Aber diese Rebellion kann nicht erfolgreich sein, da Eru in der „Ainulindale" zu den Ainur sagt:

„Mächtig sind die Ainur, und am mächtigsten unter ihnen Melkor; daß er's aber wisse, er und alle Ainur, daß ich Ilúvatar bin, will ich euch jene Dinge zeigen, die ihr gesungen und

möget ihr sehen, was ihr getan. Und du, Melkor, sollst sehen, kein Thema kann gespielt werden, das nicht in mir seinen tiefsten Grund hätte, noch kann das Lied einer ändern, mir zum Trotz. Denn wer dies unternimmt, nur als mein Werkzeug wird er sich erweisen, um Herrlicheres zu schaffen, von dem er selbst nichts geahnt."[32]

Das bedeutet nicht, daß Melkor als mechanistisches Instrument Erus zu verstehen ist, sondern daß Eru die Macht hat, die bösen Pläne Melkors in Gutes zu verwandeln, wie dies zum Beispiel in der Entstehung von Schnee und Eis durch die von Melkor eingeführte Kälte oder – noch wichtiger – in der Verbindung von Elben und Menschen durch Beren und Lúthien gesehen werden kann. Tolkien schreibt in den „Myths Transformed", daß es ein wesentlicher Zug des Fortgangs der Geschichte Ardas sei, daß Böses immer wieder entsteht, und immer wieder aus ihm neues Gutes kommt[33].

In Tolkiens Mythologie können wir weitere Charakteristika einer klassischen theologischen Konzeption des Bösen entdecken. So beschreibt er das Böse als „privatio boni", als Mangel an Gutem. Das Böse kann ontologisch nicht positiv beschrieben werden, sondern nur phänomenologisch, da es in verschiedenen Formen auftritt. Weil es nichtseiend ist, hat es keine Substanz und kann nichts schaffen, wie Tolkien im Blick auf Melkor mehrfach betont, dessen Rebellion letztlich in Nihilismus enden muß[34]. Da es nichtseiend ist, kann das Böse nur in den Handlungen der Geschöpfe auftreten und ist nichts von Beginn an Böses, wie Elrond in Elronds Rat darlegt und deutlich bei Melkor, Sauron, Saruman, den Orks und anderen gesehen werden kann. Das Böse ist gegen Eru und seinen Plan gerichtet; es ist untrennbar mit Tod und Zerstörung verbunden und führt letztlich zu seiner eigenen Zerstörung, wie bei Melkor, Sauron und Ungolianth deutlich wird. Obwohl das Böse nichts erschaffen kann und unfruchtbar ist, kann es sich ausbreiten. Der letzte Satz der „Quenta Silmarillion" deutet darauf hin:

„Die Lügen aber, die Melkor, der Mächtige und Verfluchte, Morgoth Bauglir, die Macht von Haß und Furcht, in die Herzen von Elben und Menschen gesät, sind eine Saat, die nicht stirbt und nicht vernichtet werden kann; und von Zeit zu Zeit treibt sie neue Sprossen und wird ihre dunkle Frucht tragen bis zum letzten Tage."[35]

Die Macht des Bösen und den Widerstand dagegen bedenkend, schreibt Tolkien: „Der Macht des Bösen in der Welt können leibliche Geschöpfe letztlich *nicht* widerstehen, auch wenn sie noch so ‚gut' sind."[36] In der „Athrabeth Finrod ah Andreth" erwähnt er die Möglichkeit, wie das Böse durch einen Eintritt Erus in die Welt überwunden werden kann, was deutlich an die christliche Inkarnationslehre erinnert. Finrod erklärt hier, daß Eru es Melkor sicher nicht gestatten wolle, die Welt nach seinem Willen und zu seinem Triumph zu wenden. Da es aber außer Eru keine größere Macht als Melkor gebe, müsse Eru, wenn er sein Werk nicht Melkor überlassen wolle, in die Welt kommen und ihn bekämpfen[37].

3. Schicksal, Freiheit, Vorsehung. Für die nordische Mythologie ist das Schicksal

eines ihrer Hauptcharakteristika. Das Schicksal bestimmt in der Regel das Leben der Menschen; auch die Helden und Götter sind ihm unterworfen. Dieser Pessimismus findet sich in Tolkiens Werk nicht, obwohl die Worte „fate" und „doom" Schlüsselworte in einigen Geschichten von „Das Silmarillion" sind, vor allem in der Geschichte von Túrin. Die Etymologie dieser Worte und ihre Bedeutung für Tolkien hat Tom Shippey schön erläutert und die Schlußfolgerung gezogen, daß „fate" nicht etwas externes und organisierendes wie die Vorsehung ist, sondern etwas individuelles, das jedoch organisiert ist, so daß allein die Verwendung des Wortes die Frage nach dem freien Willen aufwirft[38]. Bei „doom" ist es problematischer, weil es einerseits für einen Urteilsspruch gebraucht wird, anderseits für ein Verhängnis, das den Protagonisten zugestoßen ist, schließlich auch dafür, daß das Leben ein gutes Ende gefunden hat[39].

Die Frage, ob es einen Determinismus gibt und der freie Wille eingeschränkt ist, wird vor allem durch die Geschichte von Túrin aufgeworfen. Diese ähnelt am meisten einer klassischen Tragödie, da es scheint, als habe Túrin keine Möglichkeit, sein Schicksal abzuwenden. Allerdings zeigt eine genauere Untersuchung dieser Geschichte, daß Túrin selbst und andere Personen ihr Schicksal vollziehen, und daß es nur eine Szene gibt, in der Túrin sich nicht frei entscheidet. Dort befindet er sich unter dem Bann des Drachen Glaurung.

In mehreren Briefen betont Tolkien die Freiheit der Ainur, der Elben und der Menschen: in ihrem Wesen seien sie einander ähnlich, nur ihre Statur sei unterschiedlich[40]. Diese Freiheit ist eng verbunden mit der Vorsehung. Auf die Bedeutung der Vorsehung in „Der Herr der Ringe" hat Patricia Meyer Spacks schon sehr früh hingewiesen[41]. In der Unterhaltung zwischen Gandalf und Frodo ist dies offensichtlich, wenn Gandalf sagt:

> „Da war mehr als eine Macht am Werk, Frodo. ... Im Hintergrund war noch etwas anderes am Werk, das über die Absicht des Ringschöpfers hinausging. Ich kann es nicht deutlicher ausdrücken, als wenn ich sage, daß Bilbo dazu *ausersehen* war, den Ring zu finden, aber *nicht* von dem, der den Ring gemacht hatte. In diesem Fall wärst auch du *ausersehen*."[42]

Ein weiteres Beispiel mag Elronds Rat sein, wenn er zu Frodo nach dessen Entscheidung sagt, „daß diese Aufgabe für dich, Frodo, bestimmt ist; und wenn du keinen Weg findest, wird niemand ihn finden"[43]. So meint Roger Drury, in der Trilogie erschienen Ereignisse in einer Art angeordnet, die einen vorherbestimmten Plan vermuten ließen[44]. Schließlich schreibt Tolkien selber über Frodo: „Frodo hat getan, was er konnte, sich selbst völlig verausgabt (als Werkzeug der Vorsehung) und eine Situation geschaffen, in der das Ziel seiner Queste (Aufgabe) erreicht werden konnte."[45] Vorsehung und Freiheit arbeiten zusammen.

Das Leben besteht nicht aus Zufällen, sondern es ist eine Macht am Werk, die das Leben von Menschen und Elben plant und festlegt; aber deren freie Entscheidung ist für die Vollendung des Plans konstitutiv. Sie können sich zu ihm bejahend und

verneinend verhalten und erkennen, daß sie von einem vorausschauenden Licht geführt werden. Das bedeutet nicht, daß der Mensch völlig determiniert ist, sondern daß seine Freiheit durch sein Schicksal herausgefordert wird. In „Der Herr der Ringe" wird diese Macht nur zweimal in den Anhängen genannt, vom „Silmarillion" her wird aber klar, daß der eine Gott Eru damit gemeint ist.

Dieses Konzept von Vorsehung und Freiheit – Vorsehung schränkt Freiheit nicht ein, sondern fordert sie heraus und setzt sie voraus – spielt nicht nur in „Der Herr der Ringe" eine zentrale Rolle, sondern auch im „Silmarillion", wie an den Worten Huans zu Beren deutlich wird:

„Du kannst dich von deinem Geschick abwenden und mit ihr fortziehen, vergebens Frieden suchend, solange du lebst. Wenn du aber nicht verleugnest, was dir beschieden ist, dann muß entweder Lúthien, von dir verlassen, mit Gewißheit allein sterben, oder aber sie muß mit dir dem Schicksal trotzen, das vor euch liegt – hoffnungslos, doch ungewiß." [46]

Beren hat also ein Schicksal, das ihm bestimmt ist, aber er ist frei, es anzunehmen oder abzulehnen. Keine der beiden Alternativen ist ohne Gefahren, aber – wie wir aus Tolkiens Kommentaren über Frodo am Schicksalsberg folgern können – wenn man sein Schicksal nicht verneint, kann die Aufgabe auch dann erfüllt werden, wenn man ebenso scheitert wie Frodo. In der Erfüllung der Aufgabe trotz des eigenen Scheiterns kann das Wirken der göttlichen Gnade gesehen werden, wie Tolkien in einer Anmerkung in einem Brief schreibt:

„Aber die Gnade ist nicht unbegrenzt, und zumeist scheint sie sich in der göttlichen Ökonomie auf das zu beschränken, was eben hinreicht, damit ein Werkzeug in einem Gefüge von Umständen und anderen Werkzeugen die ihm zugewiesene Aufgabe erfüllen kann." [47]

Hier finden sich die wichtigsten Punkte von Tolkiens theologischem Konzept der Vorsehung: Es geht um eine Aufgabe, die einer Person gestellt ist, welche die Möglichkeit hat, sie anzunehmen oder abzulehnen, und um die Gnade Gottes, die dabei hilft, diese Aufgabe zu erfüllen.

Resümee

Auch wenn in Tolkiens Werk explizite Verweise auf spezifisch christliche Dogmen fehlen, kann dennoch von einem christlichen Charakter dieses Werks gesprochen werden. Tolkien hat, ähnlich wie der Dichter des „Beowulf", versucht, eine Vermischung von Christentum und Heidentum zu vermeiden, die in einer imaginativen Welt und Mythologie nur deplaziert und aufgesetzt wirken würde. Tolkien hat bewußt auf ausdrückliche Hinweise auf die christliche Religion verzichtet, damit seine Welt kohärent ist und sein Werk als Mythologie gelesen werden kann.

Dabei hat er aber durchaus Elemente der christlichen und der germanischen Weltsicht miteinander versöhnt und beispielsweise seine Charaktere als nichtchristlich,

aber gemäß seinen christlichen Überzeugungen dargestellt. Darüber hinaus schlagen sich in vielen Passagen von Tolkiens Werk seine philosohischen und theologischen Überzeugungen nieder. Diese Positionen sind zum Teil orthodox, zum Teil auch originell, aber sie widersprechen nie dem christlichen Glauben. Insofern besteht der christliche Charakter des Tolkienschen Werks in der Kombination von Nordischem und Christlichem, in der Heiligung und Christianisierung nordischer Mythen. Der christliche Autor Tolkien entwirft eine in der nordischen Mythologie verwurzelte Welt, die dem Wertvollen dieser Mythologie seinen Platz einräumt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. R. R. Tolkien, Briefe (Stuttgart 1991) 90f., 439–444, 512–514.
[2] Ebd. 228.
[3] Ebd. 443f.
[4] Vgl. H. Carpenter, The Inklings. C. S Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams (London 1997) 33–45.
[5] Deutsche Übersetzung zit. nach H. Carpenter, J. R. R. Tolkien. Eine Biographie (Berlin 1983) 218f.
[6] Vgl. Tolkien (A. 1) 82–86.
[7] Vgl. J. R. R. Tolkien, Letters from Father Christmas (Boston 1999) 12.
[8] Vgl. D. Grotta-Kurska, J. R. R. Tolkien. Architect of Middle-earth (Philadelphia 1992) 95; J. Pearce, Introduction, in: B. Birzer, J. R. R. Tolkien's Sanctifying Myth (Wilmington 2003) IX.
[9] Tolkien (A. 1) 228.
[10] Ebd. 289.
[11] J. R. R. Tolkien, The Road Goes ever on (London 1967) 65.
[12] Ders. (A. 1) 378.
[13] Vgl. C. S. Kilby, Mythic and Christian Elements in Tolkien, in: Inklings 1 (1983) 103–120, 118.
[14] Tolkien (A. 1) 289f.
[15] Ebd. 195.
[16] Ebd. 463.
[17] Ebd. 192.
[18] J. R. R. Tolkien, Beowulf. Die Ungeheuer u. ihre Kritiker, in: ders., Die Ungeheuer u. ihre Kritiker. Gesammelte Aufsätze (Stuttgart 1987) 21–74, 34.
[19] J. R. R. Tolkien, Der Herr der Ringe (Stuttgart 2002) 10.
[20] Ebd. 11.
[21] Ebd. 12.
[22] C. Tolkien, Vorwort, in: J. R. R. Tolkien, Das Silmarillion (Stuttgart 1999) 7f.
[23] J. R. R. Tolkien, Morgoth's Ring. The History of Middle-earth X. Edited by C. Tolkien (London 1994).
[24] D. Petzold, J. R. R. Tolkien. Fantasy Literature als Wunscherfüllung u. Weltdeutung (Heidelberg 1980) 67.
[25] Ebd. 68.
[26] J. R. R. Tolkien (A. 18) 63.
[27] Ebd. 40.
[28] Vgl. ders. (A. 1) 76.
[29] Ders. (A. 22) 13.
[30] Ebd. 17.

[31] Vgl. Th. Fornet-Ponse, Tolkiens Verständnis des Bösen, in: Inklings-Jahrbuch 20 (2002) 199–228.
[32] Tolkien (A. 22) 15f.
[33] Ders. (A. 23) 402.
[34] Ebd. 396, 402.
[35] Tolkien (A 22) 345.
[36] Ders. (A. 1) 332.
[37] Ders. (A. 36).
[38] Vgl. T. Shippey, The Road to Middle Earth (London 2003) 206.
[39] Vgl. ebd. 227.
[40] Vgl. Tolkien (A. 1) 195f., 269f., 310f., 374f.
[41] P. Meyer Spacks, Power and Meaning in The Lord of the Rings, in: Tolkien and the Critics, hg. v. N. D. Isaacs (Notre Dame 1976) 81–99.
[42] Tolkien (A. 18) 77f.
[43] Ebd. 329.
[44] Vgl. R. Drury, Providence at Elrond's Council, in: Mythlore 25 (1980) 8f.
[45] Tolkien (A. 1) 426.
[46] Ebd. 240.
[47] Ebd. 427.

UMSCHAU

Menschenrechte zwischen Berlin und Jakarta

Christlich-muslimische Vermittlungsversuche der Kommission Justitia et Pax

Das Verhältnis von Religion, Kultur und Menschenrechten ist in den politischen Diskussionen der vergangenen Jahre zunehmend in den Mittelpunkt gerückt. Wo die Menschenrechte als universal gültige Prinzipien gesellschaftlichen Zusammenlebens in Anspruch genommen werden, wird sichtbar, daß sie auch einer Verankerung in Gesellschaft und Kultur bedürfen, um nicht nur theoretische Forderung zu bleiben, sondern Rechtswirklichkeit zu werden. Die christlichen Kirchen in Europa blicken auf einen eigenen, sehr spezifischen Weg zurück, der sie letztlich in ein konstruktives Verhältnis zum säkularen Rechtsstaat, und – mit gewissen Einschränkungen – auch zur liberalen Gesellschaft gebracht hat. Das Bewußtsein darum, daß dieser Weg nur eine von verschiedenen Möglichkeiten ist, Politik und Religion in Beziehung zu setzen, kann die Augen öffnen – dafür, daß das Gelingen eines solchen Weges durch nichts garantiert ist, und daß Religion und Politik in ihren Dynamiken und Gestaltungsansprüchen stets neu auszubalancieren und im Gleichgewicht zu halten sind.

An den Menschenrechten, die man als ein geronnenes Extrakt der politischen Entwicklung der Moderne bezeichnen könnte, kulminiert diese Problematik. Die katholische Kirche blickt dabei auf eine wechselvolle eigene Tradition zurück. Lange Zeit lehnte sie die Menschenrechte ab, demokratischer Pluralismus war ihr wesensfremd. Um so bemerkenswerter ist es, daß sie in jüngerer Zeit zu einer lebendigen Verfechterin der Menschenrechtsidee geworden ist, wofür nicht zuletzt der gegenwärtige Papst ein Beispiel ist.

An dieser prekären Schnittstelle zu arbeiten, ist seit einigen Jahren Ziel der Deutschen Kommission Justitia et Pax, und zwar anhand des Länderbeispiels Indonesien[1]. Das Land eignet sich, weil es einerseits die bevölkerungsreichste muslimische Gesellschaft der Staatengemeinschaft aufweist, der Stellenwert des „Religiösen" unbestritten hoch ist und in den politischen Debatten des Landes immer wieder zum Tragen kommt, es andererseits aber über eine quasi-säkulare Tradition eigenen Gepräges verfügt, in der der Einfluß der Religion innerhalb der Verfassungsordnung begrenzt ist.

Die Kommission Justitia et Pax versteht sich als „Runder Tisch" all der Akteure der katholischen Kirche in Deutschland, die im internationalen, weltkirchlichen Bereich tätig sind. Frieden, Entwicklung und Menschenrechte bilden von daher den Kern der Aktivitäten, die freilich streng exemplarisch erfolgen und in der Regel an die zuständigen Adressaten aus der Bundespolitik wie Auswärtiges Amt, Entwicklungsministerium und die Bundestagsausschüsse gerichtet sind. Einen Sonderfall bildet die Kommission, weil sie gleichermaßen von der Deutschen Bischofskonferenz wie vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken getragen ist und deshalb mit gutem Recht sagen kann, von der Mitte der Kirche in Deutschland her ihre Legitimation zu beziehen. Als sich im Jahr 1997 die Unruhen im damals noch von Indonesien besetzten Osttimor verstärkten und viele Anzeichen auf eine Eskalation der Gewalt

hinwiesen, koordinierte die Kommission einen „Politikdialog Osttimor", der die betroffenen Akteure innerhalb Deutschlands zur Abstimmung ihrer Aktivitäten an einen Tisch brachte. Auswärtiges Amt, einige engagierte Abgeordnete, Vertreterinnen und Vertreter der Hilfswerke und von Nichtregierungsorganisationen fanden auf diese Weise einen Weg, das oft angemahnte, aber in der Praxis so schwierig zu erreichende *abgestimmte* Vorgehen zu organisieren. Nicht zuletzt eine Beobachterdelegation bei dem 1999 auf der Insel durchgeführten Unabhängigkeitsvotum gehörte zu den konkreten Resultaten der Kooperation. In deren Auswertung kam man zum Ergebnis, daß die tiefgreifenden Menschenrechtsverletzungen, die in Osttimor im Lauf der vergangenen Jahrzehnte geschehen sind, nicht als singuläre Taten gewertet werden dürfen, sondern aus einem Kontext heraus zu begreifen sind: Um zu einer wirklichen Verbesserung der Lage zu kommen, ist es notwendig, die gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen und Hintergründe der indonesischen Gesellschaft in den Blick zu nehmen, und insbesondere nach Faktoren zu suchen, die für eine menschenrechtsfördernde Entwicklung Indonesiens stehen können. In mehreren Schritten wurde bislang versucht, auf diesem Weg voran zu kommen.

Ein erster Impuls wurde 2001 gegeben: Der Generalsekretär der katholischen indonesischen Bischofskonferenz und deren Menschenrechtsreferent wurden zu politischen Gesprächen nach Deutschland eingeladen. In Berlin, und anschließend auch im Europaparlament und bei der EU-Verwaltung in Brüssel sollten Themen angesprochen werden, die im Alltag bürokratischer Politikabwicklung schnell untergehen, aber für ein nachhaltiges Verstehen einer Gesellschaft wichtig sind: Was sind die tieferen Gründe für die in Indonesien so verbreitete Praxis der Korruption? Über welche Beweggründe verfügen die Religionen, sich zu politischen Fragen in der einen oder anderen Richtung zu äußern? Weshalb sollte von politischer Seite auf die Religionen zugegangen werden, wenn ein verantwortungsvoller Umgang mit den sogenannten Religionskonflikten im Land gesucht wird? Das damals durchgeführte Programm, bei dem die Gäste unter anderem im Menschenrechtsausschuß des Bundestags, im außenpolitischen Club der Katholischen Akademie in Berlin und vom Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Jürgen Chrobog, empfangen wurden, konnte als erfolgreich bewertet werden. Allerdings war zu spüren, daß damit nur die eine Seite der Medaille gezeigt war: Um eine Sensibilität für die religiös-kulturellen Hintergründe der Politik an dieser geopolitischen Schlüsselstelle Südostasiens zu wecken, ist es notwendig, neben den christliche Minderheiten auch mit Vertreterinnen und Vertretern der Mehrheitsreligion, des Islam, das Gespräch zu suchen.

Der Vorsitzende von Justitia et Pax, Bischof Reinhard Marx (Trier), hatte deshalb für das Frühjahr 2004 einige hochrangige Vertreter des indonesischen Islam zu Gesprächen nach Deutschland eingeladen. Mit dem Besuch sollte einerseits der Notwendigkeit nach einem verstärkten interreligiösen Dialog zu Frieden und Menschenrechten Rechnung getragen, andererseits dem Bedarf nach einer vertieften Wahrnehmung religiös motivierter Denk- und Handlungsmuster in der Politik begegnet werden. Beide muslimischen Gäste, Azyumardi Azra, der Rektor der Islamischen Universität (UIN) in Jakarta, sowie Lies Marcoes-Natsir, Programmverantwortliche der Asia Foundation in Indonesien und seit langem in der muslimischen Frauenbewegung Indonesiens aktiv, bemühen sich in ihrer Gesellschaft an unterschiedlichen Orten um die Vermittlung zwischen den Ansprüchen von demokratischem Pluralismus, säkularem Rechtsstaat,

Menschenrechten und Geschlechtergerechtigkeit mit dem Profil authentisch gelebter islamischer Gläubigkeit. Wie kaum an anderer Stelle weltweit spiegeln die indonesischen Debatten zu dem, was mit einem Schlagwort als „Liberaler Islam" bezeichnet wird, die innere Spannweite einer Religion wider, die gerade nach dem elften September 2001 unter dem Verdacht steht, den politischen Anforderungen der säkularen Moderne nicht zu genügen. Diese Debatten haben sowohl nach innen – für das Selbstverständnis der Religion –, aber auch nach außen – für den politischen und gesellschaftlichen Umgang mit Religion – erhebliche Relevanz.

Es gelang, nicht zuletzt dank der guten Vernetzung im politischen Bereich, die die Kommission Justitia et Pax in den vergangenen Jahren aufgebaut hat, ein Programm für einen zielgerichteten Adressatenkreis durchzuführen: Kern waren zwei Fachforen zu den Themen „Menschenrechte als normativer Konsens für die Moderne?!" sowie „Demokratie und Islam", die in Köln und Berlin durchgeführt wurden. Zur Moderation bzw. weiterem Mitwirken konnten einschlägige Fachleute der interreligiösen Debatte gewonnen werden, so Johannes Müller SJ, Lehrstuhlinhaber für Entwicklungspolitik an der Münchener Hochschule der Jesuiten, Christian Troll SJ, ausgewiesener Experte für den Dialog mit dem Islam; beide sind auch in anderen Gremien der Deutschen Bischofskonferenz tätig und erfahrene Vermittler zwischen Wissenschaft und Kirche. Gleiches gilt für Heiner Bielefeldt, Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, der seine Expertise seit vielen Jahren als Moderator für Menschenrechtsfragen in der Kommission Justitia et Pax zur Verfügung stellt. „Von außen" konnten andere gewonnen werden, so Gudrun Krämer, eine der führenden Islamwissenschaftlerinnen in Deutschland, die das Berliner Forum moderierte, sowie der Tilburger Religionsphänomenologe Herman Beck, Niederländer mit indonesischen Wurzeln, der Gesprächspartner beim Thema „Islam und Menschenrechte" war.

Neben den größeren Veranstaltungen, an denen Bundestagsabgeordnete, Vertreter des Innenministeriums, von Botschaften und Stiftungen, aber auch zahlreiche deutsche Muslime teilnahmen, fanden Gespräche der Delegation mit der Unterkommission für den interreligiösen Dialog der Deutschen Bischofskonferenz, den Dialogreferenten der Bistümer und im Sonderstab „Dialog mit der islamischen Welt" des Auswärtigen Amtes statt. Abschluß und Höhepunkt war schließlich ein Empfang bei Bundespräsident Johannes Rau im Schloß Bellevue.

Die zur Debatte stehende Themenpalette berührte viele Punkte, die auch in den Diskussionen der europäischen Staaten zum Thema Religion sensibel und weithin ungeklärt sind. Im Mittelpunkt standen Fragen nach dem Verhältnis von Shari'a und säkularem Verfassungsrecht sowie der Implementierung von Menschenrechten in den kulturellen Kontext Indonesiens. Es wurde sichtbar, wie schwer eine arabische Interpretation des Islam auf den südostasiatischen Versuchen der Inkulturation von Religion lastet und ein eigenes Verständnis des Zusammenhangs von gläubiger und gesellschaftlicher Existenz behindern kann. Betont wurden weiterhin die großen Chancen gerade der beispielsweise javanisch inkulturierten Religionen, friedlich miteinander auszukommen und auf die Entwicklung des Gemeinwohls hin konstruktiv zusammenzuwirken.

Ein weiterer Schwerpunkt der Diskussionen war die auch für das Christentum so heikle Genderfrage: Wie halten es die Religionen mit einer an Gerechtigkeitsnormen orientierten Förderung der Geschlechterrollen, insbesondere jener der Frau – innerhalb

der Gesellschaft und innerhalb der eigenen Religion? Inwieweit prägen Traditionen, die lange Zeit auch religiös legitimiert wurden, ein Geschlechterverhältnis, das insbesondere Frauen keine ihren Fähigkeiten angemessenen Entfaltungsmöglichkeiten läßt? Auf den Islam bezogen traten interessante Aspekte insbesondere zu einer von Frauen initiierten Hermeneutik der Koranlektüre zutage; der Austausch mit der feministischen christlichen Theologie dürfte in Zukunft interessant werden.

Zu diskutieren sein wird, ob die Bewegungen innerhalb des asiatischen Islam auch für die deutsche Diskussion zum Verhältnis von Religion und Politik sowie der Integration islamischer Religiosität in die deutsche Gesellschaft neue Perspektiven eröffnen können. Diese Frage war sozusagen die Hintergrundmelodie der Tage. Bei der Planung des Programms wurde sowohl auf die in Deutschland mit Integrationsfragen befaßten Personen, aber auch auf viele in Deutschland lebende Muslime aktiv zugegangen und deren Stellungnahmen erwünscht.

Mit Franz Magnis-Suseno SJ befand sich eine Person in der Delegation, die in verschiedener Hinsicht eine vermittelnde Rolle einnehmen kann: Deutscher Herkunft, aber bereits seit 1964 in Indonesien lebend, nimmt er als christlicher Theologe und Sozialphilosoph in den zum Teil scharfen Auseinandersetzungen innerhalb der indonesischen Gesellschaft seit Jahren prononciert Stellung und setzt sich für eine differenzierte Wahrnehmung der Religionen ein. Ein wesentlicher Schwerpunkt seines Wirkens ist die Suche nach einem substantiellen Dialog zwischen Religion und Politik, bei welchem die Religion sich keine Illusionen über ihre eigene politische Wirkung macht, und die Politik ihre Verwiesenheit auf religiöse und kulturelle Voraussetzungen anerkennt. Er vermag es, Traditionen miteinander ins Gespräch zu bringen und dabei gegenseitige Lernerfolge zu ermöglichen. Beeindruckend bleibt in Erinnerung, wie er auf Einladung der indonesischen Botschaft zum bunten Kreis der indonesischen Community in Berlin sprach – mit eindrücklichen Worten für die Werte von demokratischer Vielfalt, guter Regierungsform, Korruptionsbekämpfung und Gewaltenteilung werbend, und darin – manchmal explizit und manchmal nur in Andeutungen – die Verbindung knüpfend zwischen dem aufklärerischen Erbe Europas und dem kulturellen Erbe Indonesiens. Es wurde klar, daß Menschenrechte und Demokratie vielleicht in Europa und der sogenannten westlichen Welt zeitlich zuerst formuliert wurden, ihr Geltungsanspruch aber weit darüber hinausgeht, weil sie hier wie dort eine Verbindung zu lokaler Mentalität und Kultur eingehen müssen. Erst darin werden sie lebbar und gewinnen Gestalt.

Eine Fortsetzung auf ganz anderer Ebene fanden die Bemühungen, die von deutscher kirchlicher Seite zum Kontext Indonesiens unternommen wurden, in diesem Sommer: Bei Medan, im Norden der indonesischen Insel Sumatra fand auf Einladung einiger protestantischer Kirchen, die im Verbund der „Vereinten Evangelischen Mission" (VEM) zusammengeschlossen sind, eine große Konferenz zur Frage statt, wie Friedens- und Menschenrechtsarbeit verstärkt in den Fokus kirchlichen Handelns treten können. Justitia et Pax, mit dem deutschen Arm der Vereinten Evangelischen Mission seit mehreren Jahren im Rahmen des „Forum Menschenrechte" in enger Zusammenarbeit, bot sich als Vermittler an, um der Konferenz einen ökumenischen Charakter zu geben: Hinzu gebeten wurden einige der prominentesten katholischen Menschenrechtler des Landes, unter anderem Ignatius Ismartono SJ, der das „Reconciliation and Crisis Center" der Bischofskonferenz leitet, Sumardi Sandyawan SJ, ein landesweit bekannter

Kämpfer für die Rechte von Straßenkindern und aktiv in der Demokratiebewegung, sowie Theo van den Broek, ein Franziskaner, der das Büro für Gerechtigkeit und Frieden auf der Insel Westpapua leitet. Letzterer brachte den Kern der einwöchigen gemeinsamen Suche auf den Punkt: Der Kampf für Menschenrechte ist nicht ein *side-event* der Kirche. Es geht um nichts geringeres als darum, die menschliche Würde wiederherzustellen. Genau darin liegt das Zentrum des Evangeliums. *Daniel Bogner*

[1] Eine Dokumentation des interreligiösen Dialogprogramms mit indonesischen Muslimen, der auch einige Artikel der Autoren zum Thema beigefügt sind, kann bestellt werden bei: Deutsche Kommission Justitia et Pax, Kaiserstraße 161, 53113 Bonn, Tel. 0228-103217, justitia-et-pax-deutschland@dbk.de.

Die Natur vollständig aufgegeben?

Stellungnahme zu Michael Rosenbergers Artikel „Ein Du vom ersten Moment"

In dem oben genannten Artikel[1] hat Michael Rosenberger meine Überlegungen zur Frage nach der Schutzwürdigkeit des frühen Embryos[2] in einer – angesichts der uferlosen Literatur zu diesem Thema merkwürdig anmutenden – Ausführlichkeit und Ausschließlichkeit sowie in einer Art und Weise kritisiert, die mich zu einer Stellungnahme veranlaßt.

Der Haupteinwand von Rosenberger besteht darin, ich würde die naturrechtliche Argumentation *„vollständig" verlassen* (668) bzw. den zweiten Pol namens „Natur" *aufgeben* (669). Grundlage für diesen Vorwurf ist zunächst mein Versuch, drei Diskursebenen herauszuarbeiten, die in der Diskussion um die ethische Legitimität des Embryonenverbrauchs eine Rolle spielen. Im Blick darauf, daß die Diskussion nur allzu oft bloß mit einem Verweis auf eine Güterabwägung – etwa zwischen den verbrauchten Embryonen und den Heilungsaussichten einer möglichen Stammzelltherapie – geführt wird, ging es mir darum zu zeigen, daß der Argumentation mit der Güterabwägung letztlich immer schon ein Urteil über den Status des Embryos zugrundeliegt, und daß die jeweilige Position, die man zur Argumentation mit Potentialität, Identität und Kontinuität (PIK) einnimmt, immer schon ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis und eine bestimmte Zugangsweise zur Wirklichkeit voraussetzt. Entscheidend ist nämlich hier auf dieser dritten Ebene die Frage, ob man die Wirklichkeit des Embryos aus einer kommunikativ-teilnehmenden Perspektive oder aus einer empirisch-beobachtenden Perspektive heraus betrachtet.

Damit ist nun freilich keineswegs gesagt, daß für denjenigen, der den Embryo aus der Teilnehmerperspektive ansieht, eine Aussage über die Wirklichkeit des Embryos, wie es das PIK-Argument sein will, überflüssig geworden wäre, so als würde die Teilnehmerperspektive allein schon – also ohne jeden Bezug zur Wirklichkeit und zur Sachebene – begründen können, wann der Embryo beginnt. Wie könnte sie das? Da hat Rosenberger Recht. Nur habe ich das auch nie und nirgendwo behauptet. Die drei Diskursebenen habe ich nie als sich ausschließende Argumentationsweisen verstanden. Es ging vielmehr um eine Analyse der verschiedenen Ebenen, die alle drei beim Diskurs, bewußt oder unbewußt, eine Rolle spielen. Daß einem das Wirklichkeitsverständnis bewußt wird, aus dem heraus man argumentiert, bedeutet doch nicht, daß die

Argumente auf der Sachebene ihre Bedeutung völlig verlieren.

Deutlicher wird das Mißverständnis noch an Rosenbergers Kritik an meinem Beitrag über Habermas' Position zur Biomedizin. Hier ging es mir lediglich darum zu sagen, daß man, wenn es ein reziprok-egalitäres Verhältnis zwischen allen Menschen geben soll, nicht aufgrund von Kriterien, die aus der Beobachterperspektive gewonnen werden, darüber entscheiden sollte, ab wann man sich in der Teilnehmerperspektive auf den Embryo beziehen soll. Beabsichtig war also eine Kritik an der Verabsolutierung der angeblich objektiven und neutralen Betrachtungsweise der Naturwissenschaften, in der manche aufgrund der Tatsache, daß man durch das Mikroskop nur einen Achtzeller sieht, behaupten, es sei auch nichts anderes als ein solcher, und dies wäre die wirkliche Wirklichkeit. Das bedeutet aber überhaupt nicht, daß damit die Beobachterperspektive durch die Teilnehmerperspektive *vollständig abgelöst* würde (670), sondern lediglich, daß die Teilnehmerperspektive als die *fundamentalere* Perspektive zwischenmenschlicher Kommunikation konsequent durchgehalten werden sollte. Letztlich läuft dies darauf zu, daß wir den Zeitpunkt, ab wann wir einen Menschen als personales Gegenüber verstehen wollen, nicht – aus der Beobachterperspektive – an irgendeine seiner Entwicklungsstufen binden, sondern ihm vom frühesten Zeitpunkt an, ab dem ein neues menschliches Leben da ist, auch unbedingten Lebensschutz zusprechen. Daß die Frage, wann dieser früheste Zeitpunkt ist, *nur unter Bezug auf die Wirklichkeit des Embryos* und unter Einbeziehung der Aspekte von Potentialität, Identität und Kontinuität beantwortet werden kann, ist damit überhaupt nicht ausgeschlossen. Auch bei mir bleibt die Beobachterperspektive in ihrem Recht, wohl aber ist sie von der Teilnehmerperspektive umfangen und in diese eingebettet. Mehr ist in dem Artikel über Habermas nicht gesagt.

Ich verstehe daher nicht, warum Rosenberger mir bescheinigt, ich würde den zweiten Pol „Natur" *vollständig verlassen* und den Pol „Natur" *aufgeben* oder in einen „selbstreferentiellen Zirkel" geraten. Umgekehrt aber scheint mir der Gedanke, den Rosenberger anführt, daß man nämlich rückblickend betrachtet wohl akzeptieren könne, daß der eigene Anfang in der befruchteten Eizelle liege, nicht neu zu sein und auch nicht viel mit *Naturrecht* zu tun zu haben. Eher liegt hier ein gewisser Intuitionismus vor, mit dem man aber Kritiker des PIK-Arguments wohl kaum überzeugen kann. Fraglich scheint mir auch, ob man die Tatsache, daß man sich auf die Wirklichkeit des Embryos in der Bewertung seines Status zurückbezieht, als „den bleibenden *naturrechtlichen* Kern" (670) bezeichnen sollte und hier überhaupt sinnvoll von „Naturrecht" sprechen kann. Ob dies etwa protestantische Theologen, die diesen Gedanken auch anführen, tun würden, wage ich zu bezweifeln. Wie dem auch sei, mir selbst ging es jedenfalls in beiden Beiträgen um eine ganz andere Fragestellung. *Stephan Ernst*

[1] In dieser Zs. 222 (2004) 665–674.

[2] Vgl. dazu St. Ernst, Mensch oder Material? – Theologisch-ethische Anmerkungen zu den Ebenen des Diskurses um die Stammzellforschung, in: Machbarkeit des Menschen? Theologie angesichts der Macht der Biomedizin, hg. v. dems. (Münster 2002) 25–39; ders., Habermas u. die Biomedizin. Perspektiven für die theologische Ethik, in dieser Zs. 220 (2002) 611–623.

BESPRECHUNGEN

Religionspsychologie

GROM, Bernhard: *Hoffnungsträger Esoterik?* Regenburg: Pustet 2002. 166 S. (Topos plus Taschenbücher. 435.) Br. 8,90.

„Die neue Esoterik ... hat zwar ihren Höhepunkt überschritten und bringt kaum noch neue Ideen hervor, doch wird sie auch in Zukunft zum vielfältigen Lebenshilfe- und Weltanschauungsgebot der fortgeschrittenen Moderne gehören" (7): So beginnt Bernhard Grom seine Darstellung. In der Tat haben die Verheißungen vom New Age, dem Neuen Zeitalter des Wassermanns, den Zenit überschritten, aber die Esoterik ist als Lebenshilfe und weltanschauliche Orientierung etabliert.

Im ausgezeichnet strukturierten Buch werden Einzeldarstellung und mehr grundsätzliche Ausführungen mit kritischen Fragen an den „Hoffnungsträger" verknüpft. Wichtig ist die „Vorklärung" zu Beginn, in der sich Grom von anderen Darstellungen absetzt. Danach liegt „das Charakteristische der Gegenwartsesoterik ... nicht in bestimmten Überzeugungen oder Absichten", vielmehr „im Erkenntnisanspruch" (11), gegenüber den Rationalitätskriterien des Mainstreams „wissenschaftlichen und weltanschaulichen Denkens ... eine *besondere, höhere Erkenntnis*" zu beanspruchen, „die sich angeblich nur einem Innenkreis von entsprechend Sensiblen, Erleuchteten, spirituell Fortgeschrittenen oder Eingeweihten" erschließt (ebd.).

Im ersten Kapitel (20–67) geht es um die „klassischen Quellen", unter anderem „Gnosis-Hermetik-Kabbala", Emanuel Swedenborg, die amerikanischen Transzendentalisten und Positiv-Denker, die Theosophie und ausführlich die Anthroposophie. Das zweite Kapitel (68–101) über die „Esoterik nach 1970: New Age, Light Age" mit den Leitfiguren des New Age von Carl Gustav Jung bis Stanislav Grof, Ken Wilber, Fritjof Capra usw. schließt mit Überlegungen zu den Gründen des Esoterikbooms nach 1980 (96 f). Gegenüber Pauschalurteilen wie „die Kirchen leeren sich, aber Religion boomt", wodurch unter anderem der religiöse Charakter der Esoterikphänomene überdehnt werde, nennt der Autor die klassischen Modernisierungsfolgen, aber auch den Geltungsschwund des Rationalitätsideals der Moderne, Unzufriedenheit mit der Spezialisierung, Fragmentierung und Segmentierung modernen Wissens, auch den Bedeutungsschwund der christlichen Groß-Kirchen und der akademischen Theologie (vgl. 96f.). Bei den „Grundzügen des esoterischen Menschen- und Weltbildes" (98–101) wird noch einmal die charakteristische Erkenntnisauffassung herausgestellt (vgl. 98f.). Dem entspricht das Wirklichkeitsverständnis eines tendenziell „pantheistischen und panenergistischen Monismus" (99), wonach das mit verschiedenen Namen bezeichnete All-Eine zugleich Bewußtsein wie Energie ist, eine spirituelle wie zugleich heilende Kraft und Macht (vgl. 100f.).

Im dritten Kapitel stellt Grom einige neuere spiritistische Gruppen und Trends vor (Chanelling, Universelles Leben, Fiat Lux u.a.), um dann nach dem Gottesbild der Esoterik zu fragen, das in allen Varianten es-haft apersonal ist. Nachdrücklich kritisiert er den esoterischen Anspruch, ein

„Extrakt aller Weltreligionen und Philosophien" zu sein, meist mit einem „radikal inklusiven Absolutheitsanspruch" gegenüber den „exoterischen" Religionen (vgl. 122ff.). Das letzte Kapitel über die „Angebote praktischer Esoterik" (126–151) – Tarot, Astrologie, I Ging, Reiki, Geistheilung usw. – befaßt sich mit der an anderer Stelle sogenannten „Gebrauchsesoterik", der medizinisch-therapeutischen Lebenshilfe und führt zur Frage: „Wie wirksam und fundiert ist praktische Esoterik" (145)? Die ernüchternde Antwort: Abgesehen von Einzelfällen gibt es keine Nachweise dafür, daß die genannten esoterischen Praktiken „ernsthafte körperliche oder psychische Störungen heilen" (146). Sie können aber „als Ergänzung, als Komplementärmedizin oder nüchterner: als Patientenbetreuung nützlich sein" (146), zum Beispiel im Bereich von Entspannung und Streßreduzierung. Bei der „Einordnung in eine plausible Theorie" empfehlen sich Placebo-Effekte (vgl. 148f.). Das ist nicht wenig, entspricht aber kaum esoterischen Universalansprüchen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, das zusammenfassende „Stichwort: Esoterik" (158ff.), ein „Kleines Wörterbuch" (161–164) sowie das Register runden dieses Büchlein ab.

Ein Hinweis zum Schluß: Beim Gottesbild zitiert Grom das bekannte Augustinus-Wort: „Du (Gott) bist mir innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes" (122). Vielleicht liegt zusammen mit der genannten Erfahrung von Fragmentierung und Segmentierung hier ein Hauptgrund esoterischer Faszination: Der Ausfall legitimer, d.h. vor Glaube und Vernunft verantworteter Ganzheitswahrnehmung, ein Ausfall des Ästhetisch-Kontemplativen auch in Theologie und Kirche gibt der Esoterik ihre Chance. Die vielfache Fragwürdigkeit dieses Phänomens deutlich aber fair dargestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser informativen und gut lesbaren Darstellung.

Hans Gasper

Wirtschaftsethik

Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft. Hg. v. Markus BREUER, Alexander BRINK u. Olaf J. SCHUMANN. Bern: Haupt Verlag 2003. 474 S. (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik. 32.) Br. 68,–.

Die systematische Beschäftigung mit wirtschafts- und unternehmensethischen Fragen war anfangs vor allem eine Reaktion auf die negativen Begleiterscheinungen modernen Wirtschaftens wie die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit, die Gefährdung der Umwelt oder zahlreiche Unternehmensskandale. Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und der fortschreitenden weltwirtschaftlichen Verflechtung scheint dagegen immer stärker die Rechtfertigung freier Märkte in den Vordergrund zu treten, deren „ethische Richtigkeitsvermutung" üblicherweise mit ihrer hohen Leistungsfähigkeit begründet wird. Damit würde sich Wirtschaftsethik allerdings auf die Erklärung und Bestätigung ökonomischer Vorgänge beschränken und den Anspruch aufgeben, diese kritisch zu hinterfragen und normative Kriterien für soziale Veränderungen zu entwickeln. Umgekehrt besteht die Gefahr, sich mit gutgemeinten Appellen oder abstrakten theoretischen Reflexionen zu begnügen und damit den Bezug zur gesellschaftlichen Realität zu verlieren.

Auf dem Hintergrund dieses Spannungsfeldes begreift der vorliegende Sammelband Wirtschaftsethik als kritische

Sozialwissenschaft und sucht die theoretischen und methodischen Grundlagen einer solchen Konzeption zu klären. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von 18 Einzelbeiträgen, in denen die Autoren und Autorinnen ihr jeweils eigenes Verständnis von „kritischer Sozialwissenschaft" darlegen und Konsequenzen für die Wirtschaftsethik diskutieren. In der Gesamtschau ergibt sich dadurch eine bemerkenswerte Fülle von theoriegeschichtlichen, wissenschafts- wie erkenntnistheoretischen Einsichten, die in der wirtschaftsethischen Debatte häufig verkürzt oder gänzlich ignoriert werden.

„Kritik" beinhaltet den Aspekt des „Aufdeckens" von realen ökonomischen Prozessen und Strukturen wie auch der normativen Grundlagen und Bewertungskriterien von Theorien, mit Hilfe derer die Wirtschaft modelliert wird. So beansprucht die ökonomische Standardlehre der Neoklassik für sich das Prinzip der Wertfreiheit und versteht sich selbst als rein erklärende und damit positive Theorie. Bei näherem Hinsehen (vgl. z.B. die Beiträge von Ulrich Thielemann, Peter Ulrich oder Karl-Heinz Brodbeck) wird allerdings deutlich, daß sie auf ganz bestimmten Wertprämissen beruht, wenn sie etwa von einem strikten methodischen Individualismus ausgeht oder Verteilungsfragen bewußt ausklammert. Damit relativiert sich die häufig ideologisch aufgeladene Unterscheidung zwischen normativer und positiver Sozialwissenschaft. Auch der Werturteilsstreit und die ausdrücklich für das Prinzip der Werturteilsfreiheit eintretende wissenschaftstheoretische Position des kritischen Rationalismus (Karl Popper, Hans Albert) führen nicht unmittelbar zu einer rein positiven Theorie, wie Olaf Schumann und Bernd Siebenhüner in ihren Beiträgen überzeugend herausarbeiten.

Eine kritische Theorie sollte stets ihre normativen Kriterien offenlegen und begründen, nicht zuletzt weil zur Kritik immer auch das Moment der Orientierung gehört. Eine redliche Kritik muß sich allerdings stets auf die gesellschaftliche Realität beziehen, was ein Verständnis von moderner Gesellschaft und der Rolle, welche die Wirtschaft in ihr spielt, erfordert. Thomas Beschorner und Marc Hübscher stellen mit der Strukturationstheorie von Anthony Giddens eine mögliche gesellschaftstheoretische Fundierung für die Wirtschaftsethik vor. Deren Spezifikum ist die wechselseitige Verbundenheit von individueller Handlung und gesellschaftlichen Strukturen. Weitgehende Einigkeit (u.a. in den Beiträgen von Gebhard Kirchgässner, Birger P. Priddat, Evelyn Gröbl-Steinbach) besteht darüber, die Individualethik und deren wechselseitige Verbindung mit der Institutionenethik in der Wirtschaftsethik (wieder) zu stärken, ohne dabei die individuelle Verantwortungsbereitschaft des einzelnen zu überfordern (vgl. die Ausführungen von Kirsten Parche-Kawick).

Insgesamt bietet dieses Buch einen außergewöhnlich umfassenden Überblick über die theoretischen Grundlagen der Wirtschaftsethik. Damit werden auch aussichtsreiche Perspektiven für die theoretische wie praktische Weiterentwicklung dieser Disziplin aufgezeigt, so daß dieser Band allen, die Interesse an wirtschaftsethischen Fragen haben, nachdrücklich empfohlen werden kann. Zu „kritisieren" wäre allenfalls die weitgehende Vernachlässigung der sozio-kulturellen Dimension, die angesichts der weltwirtschaftlichen Verflechtung von großer Bedeutung ist. Es wäre interessant, Konzepte wie „Kritik" oder „Rationalität" auch aus der Perspektiver anderer nichtwestlicher kultureller Traditionen zu untersuchen.

Johannes Wallacher

ZU DIESEM HEFT

In den sogenannten neuen Bundesländern ist Religionslosigkeit der Normalfall. Bernd Knüfer, Leiter der „Orientierung – Kontaktstelle für Lebens- und Glaubensfragen" in Leipzig, gibt einen Einblick in seine Erfahrungen mit „religiös unmusikalischen" Menschen im Osten Deutschlands.

Die moderne Kombination von Wissenschaft und Ökonomie führt zu einer wachsenden Naturalisierung des Menschenbildes. Caspar Söling, Referent des Finanzdirektors der Diözese Limburg, erläutert die Folgen dieser Entwicklung für behinderte Menschen und plädiert für eine neue Form der Befreiungstheologie für Menschen mit Behinderungen.

Die Ökumene ist heute das erklärte Anliegen aller christlichen Kirchen. Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Eichstätt, erläutert anhand eines Überblicks über die derzeit wichtigsten Einheitsmodelle die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen.

Franz Overbeck, ein Kollege und Freund Friedrich Nietzsches, wirkte als Professor für protestantische Theologie in Basel. Markus Knapp, Professor für Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum, stellt das Werk des theologischen Außenseiters vor und untersucht dessen Aktualität für heutige Fragestellungen.

Im Jahr 1954 erschienen die ersten beiden Bände des Fantasy-Bestsellers „Der Herr der Ringe". Thomas Fornet-Ponse untersucht den weltanschaulichen Hintergrund des Werks von John R. R. Tolkien und geht dabei besonders der Frage nach den christlichen und theologischen Einflüssen nach.

Orden und Kirche in der Krise

Alfred Delp, der am 2. Februar 1945 von den Nationalsozialisten ermordet wurde, hat in seinen Gefängnisschriften mit einer verblüffenden Weitsicht über die Krise der katholischen Kirche und der Orden in Deutschland nachgedacht. Er fordert „ehrliche Nüchternheit" in der Feststellung, „daß die Kirche heute nicht zu den führenden Mächten und Kräften der Menschheit gehört", und daß „die christliche Idee ... keine der führenden und gestaltenden Ideen" ist. Für die Zukunft der Kirche mißt er den Orden eine große Bedeutung zu. An den Jesuitenorden gerichtet sagt er: „Der Orden muß wieder ein Grund schöpferischer Quellen werden. Ich hoffe sehr, daß Karl Rahner theologisch das schafft."

Karl Rahner hat mit seinem leidenschaftlichen Eintreten für das Charismatische in der Kirche, für das freie Wirken des Geistes auch außerhalb ihrer institutionellen und hierarchischen Verfaßtheit nicht nur substantielle Beiträge für eine neue Ordenstheologie geleistet, sondern die Kirche insgesamt in einer neuen Weise gesprächsfähig mit der modernen Gesellschaft gemacht. Rahner nahm schon 1972 realistisch vorweg, daß die Kirche in Deutschland zu einer kleinen Herde werden wird, doch um so entschiedener warnte er vor einer Sekten- und Gettomentalität: Je kleiner die Herde wird, um so offener muß sie nach außen sein.

In der Krise der Orden spiegelt sich die Krise der Kirche. Von den alarmierend niedrigen Eintrittszahlen aus gesehen ist nüchtern festzustellen, daß viele Orden in Mitteleuropa in einer Existenzkrise stecken und zumindest in der derzeitigen Form in absehbarer Zeit wohl verschwinden werden. Doch aktuell sind sie immer noch ein wichtiger Faktor in der katholischen Kirche in Deutschland: 2003 standen von 3497 Ordensmitgliedern mit Priesterweihe 2279 im Dienst eines Bistums. Gemessen an den 14244 Diözesanpriestern in Deutschland sind dies rund 15 Prozent. Dazu kommen 27736 Ordensfrauen in tätigen und kontemplativen Gemeinschaften, von denen trotz Überalterung immer noch mehrere tausend in diözesanen Einrichtungen arbeiten.

Die Priesterorden sind in der Regel „exemt", d.h. sie unterstehen als „Gemeinschaften päpstlichen Rechtes" nicht der Jurisdiktion der Bischöfe. Daraus ergibt sich eine notwendige, aber auch fruchtbare Spannung zwischen Orden und Kirche. In der finanziellen Ausstattung der Orden gibt es eine Gerechtigkeitslücke: Vielen ist nicht bekannt, daß sie keinen direkten Anteil an den Erträgen der Kirchensteuer haben. Dies betrifft in besonderem Maß die Hochschulen der Orden. Immerhin konnte etwa für die Hochschule für Philosophie in München eine Unterstützung durch den Verband der Diözesen Deutschlands erreicht werden. Im Zug der kirchlichen Sparmaßnahmen zeigt sich in den Bistümern verbreitet die Tendenz, beste-

hende Verträge mit Ordensgemeinschaften zu kündigen. So sind zum Beispiel die Einkünfte der deutschen Provinz der Jesuiten im Jahr 2004 aufgrund solcher Kündigungen um rund 500000 Euro zurückgegangen.

Nur scheinbar weit entfernt von Deutschland ist der Fall der theologischen Fakultät der Jesuiten an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador. Weil dem dortigen Erzbischof Fernando Sáenz Lacalle die befreiungstheologische Linie der Fakultät nicht paßt, verweigerte er die von seinen Vorgängern Oscar Romero und Arturo Rivera y Damas problemlos geleistete Empfehlung eines Unterstützungsantrags an das bischöfliche Hilfswerk Adveniat der katholischen Kirche Deutschlands. Adveniat war auch nicht bereit, die Unterschrift eines anderen Bischofs der salvadorianischen Kirche zu akzeptieren. Mit welchem Recht werden hier Spendengelder deutscher Katholiken aus kirchenpolitischen Gründen verweigert, zumal Bischöfe anderer Diözesen ihre Seminaristen zum Studium an die Zentralamerikanische Universität schicken?

Die Krise zwischen Orden und einigen Diözesen spiegeln beispielhaft die jüngsten Vorgänge um die Karl Rahner Akademie in Köln. Zuerst mündlich und dann schriftlich wurde den Verantwortlichen im Oktober 2004 mitgeteilt, daß mit Ende 2005 im Zug des Spargrogramms „Zukunft heute" alle Zuschüsse des Bistums in Höhe von 420000 Euro gestrichen würden. Damit ist die Existenz der Akademie in Frage gestellt. In über 700, zum Teil an Kardinal Joachim Meisner gerichteten Briefen und mit mehr als 2500 Unterschriften hat sich inzwischen eine breite Unterstützung für die Fortführung der Akademie formiert. Thomas Bremer, der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, nannte die Akademie „ein missionarisches Zeichen in einer Zeit der religiösen Umbrüche und Krisen". Die Streichung aller Zuschüsse erwecke den Eindruck, „die hier praktizierte Form der kritischen Rechenschaft über den Glauben sei der Bistumsleitung unerwünscht". Diesen Eindruck verstärkte eine Äußerung des Leiters der Hauptabteilung Bildung und Medien Erwin Müller-Ruckwitt, in einer kirchlichen Bildungseinrichtung sei der Begriff „akademische Freiheit fehl am Platz". Immerhin hat Kardinal Meisner inzwischen erklärt, daß er prinzipiell keine Einwände gegen eine Fortführung der Arbeit der Akademie in verkleinertem Umfang habe.

Auch aus anderen Diözesen ist zu hören, daß nicht wenige gut funktionierende pastorale Einrichtungen, die über die Ränder der Kirche hinaus wirken, in Gefahr stehen, den Einsparungen zum Opfer zu fallen. Wie geht dies zusammen mit dem von den deutschen Bischöfen geforderten „missionarischen Aufbruch" der Kirche in Deutschland? Könnte zur Überprüfung dieser Maßnahmen nicht eine Art Ombudsstelle eingerichtet werden, an der auch die Orden beteiligt sind? Nicht die defensive Verteidigung des traditionellen Bestandes, sondern eine offensive Strategie für die Gewinnung neuer Christen aus einem „unchristlichen Milieu" ist das Gebot der Stunde für die Kirche. Gerade die Orden können dabei eine innovative und produktive Funktion übernehmen. *Martin Maier SJ*

Joachim Valentin

Rationalität im Islam?

Theologische Hintergründe aktueller Konflikte

Kopftuchstreit und Terrorwarnungen lassen es heute ungewöhnlich, ja geradezu abwegig erscheinen, Rationalität und Islam in enger Verknüpfung zu verwenden. Seit der schiitischen Revolution unter Ayatolla Khomeini stellt sich der Islam dem Westen vielmehr als irrationale und antidemokratische Religion dar.

Gleichzeitig nehmen viele islamische Intellektuelle den „Westen", in besonderem Maß aber die USA, als imperialistische und gottlose Staaten wahr. Deren erstes Ziel sei es keineswegs, die islamischen Länder an den Errungenschaften der westlichen Moderne wie Freizügigkeit und Demokratie wirklich teilhaben zu lassen, sondern vielmehr, sie mit den Mitteln der Ökonomie und des Krieges ihrer Identität zu berauben[1]. Ein Blick auf die viel diskutierten und kritisierten Thesen Samuel Huntingtons bestätigt diese Wahrnehmung: Huntington erblickt weder in einer Demokratisierung islamischer Staaten, noch in einem Dialog zwischen Islam und moderner Gesellschaft erstrebenswerte Ziele US-amerikanischer Außenpolitik. Er ist lediglich an einer proamerikanischen Politik islamischer Staaten interessiert. Konsequent paktieren die USA bis heute mit islamistischen und undemokratisch regierten Staaten wie den Emiraten Kuwait und Saudi-Arabien[2]. Die Attentate vom 11. September 2001 und die bisweilen unverhohlene Zustimmung, die sie in Staaten des Nahen und Mittleren Ostens fanden, und ebenso die jüngsten Konfrontationen im Irak haben jedoch die Notwendigkeit einer Verständigung zwischen westlichen und islamischen Staaten offensichtlich werden lassen. Eine wirkliche Verständigung setzt allerdings als Basis wenigstens einige gemeinsame Grundannahmen und vor allem die Achtung des Anderen als gleichwertigem Gegenüber voraus.

Gerade an diesen Basisvoraussetzungen scheint es aber zu fehlen. Auch auf seiten einiger prominenter europäischer Intellektueller kann eine Idealisierung der eigenen aufklärerischen Tradition, verbunden mit einer oft eklatanten Unkenntnis der im weitesten Sinn liberalen islamischen Traditionen, wahrgenommen werden. Die Ausfälle populärer Autoren wie Michel Houellebecq[3] und Oriana Fallaci[4] gegen den Islam legen zudem den Verdacht nahe, daß hier das erledigt geglaubte Thema Religion – mit dem Islam auf die Tagesordnung aktueller Ideenpolitik zurückgekommen – nun mit wohlfeilen Fundamentalismus-Vorwürfen endgültig erledigt werden soll.

Umgekehrt wird in jüngerer Zeit gerade auch von muslimischer Seite darauf hingewiesen, daß Islam und Christentum über weite Strecken eine Ideengeschichte tei-

len. So fordert etwa der französische Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun die Europäer auf, den Islam endlich auch als Teil ihrer Kulturgeschichte zu begreifen[5]. Im Sinn einer respektvollen, aber deshalb nicht unkritischen Wahrnehmung der islamischen Religion und ihrer Anschlußfähigkeit an die abendländische Ideengeschichte verstehen sich auch die folgenden Ausführungen.

„Rationalität" als Kategorie religionswissenschaftlicher Deskription

Die uns heute bedrängenden Verständigungsprobleme zwischen Islam und europäischer Moderne sind ohne Beschäftigung mit der Ideengeschichte nicht zu beschreiben oder gar zu lösen. Diese stellt sich aber auf islamischer Seite in besonderer Weise als Religions- und Theologiegeschichte dar. Eine ideengeschichtliche Annäherung an den Islam soll nun unter Maßgabe des Begriffs Rationalität geschehen. Dies ist sinnvoll, weil Rationalität nicht nur im europäischen Diskurs diesseits und jenseits der Theologie von entscheidender Relevanz ist, sondern vor allem, weil der menschliche Verstand als Komplementärbegriff zur göttlichen Offenbarung von der Entstehung des Islam an eine ebenso wesentliche Rolle gespielt hat wie in den anderen Offenbarungsreligionen.

Um einerseits seine Brückenfunktion erfüllen zu können und andererseits eine gewisse Kontinuität in der innerislamischen Debatte sichtbar werden zu lassen, muß der Begriff Rationalität allerdings bis zu einem gewissen Grad unbestimmt bleiben. Es wird im folgenden also sowohl von der Rolle der menschlichen Vernunft im Qur'an die Rede sein, wie von der hier implizit geforderten theologischen Rationalität, von der im Islam rezipierten platonischen und aristotelischen Philosophie und ebenso von der wissenschaftlich-technischen Rationalität der europäischen Kolonialstaaten und der Herausforderung, die sie für islamische Intellektuelle an der vorletzten Jahrhundertwende darstellte.

Meine Überlegungen sind insofern ausdrücklich dialogisch angelegt, als sie gemäß religionshistorischer Rekonstruktion nicht anders als von außen an den Textbestand herangehen, sich zugleich aber bemühen, die Eigenlogik islamischer Theologie zu erfassen. Von daher begründet sich auch noch einmal die Konzentration auf den Begriff Rationalität: Der Begriff Aufklärung hingegen, den nicht nur der deutsche Islamwissenschaftler Reinhard Schulze, sondern auch der ägyptische Qur'anexeget Nasr Hamid Abu Zaid in der ersten Ausgabe der Wochenzeitung „Die Zeit" 2004 als verbindende Größe für den Dialog vorgeschlagen haben, wird doch gemeinhin zuerst als Umschreibung eines europäischen Phänomens verstanden, das im Islam offenbar keine unmittelbare Entsprechung hat.

Ich möchte an drei markanten Brennpunkten islamischer Theologiegeschichte darstellen, wie Rationalität jeweils anhand wechselnder Themenstellungen und historischer Umstände näher bestimmt wurde: nämlich erstens im Qur'an selbst,

zweitens in der formativen Epoche islamischer Theologie und drittens im Rahmen des im 19. Jahrhundert entstehenden Reform-Islam.

I. Rationalität und Qur'an

Als Islam bezeichnet man allgemein jene Religion, die sich auf den Text des Qur'an und die Sammlung der sogenannten Prophetensprüche aus der Frühzeit der islamischen Gemeinde („Hadithe") gründet. Der Qur'an versteht sich als Wiederherstellung der unverfälschten Offenbarung, wie sie in Tora und Evangelium bereits in Grundzügen vorlag. Von daher erbt er narrative Elemente und theologische Probleme, nimmt aber in wesentlichen Punkten auch bemerkenswerte Korrekturen der vorhergehenden Offenbarungsschriften vor. Was heißt das konkret?

Kerninhalte des Qur'an sind kurzgefaßt die Lehre von der absoluten Erhabenheit Gottes (42,11 u. ö.), der absoluten Einheit Gottes (Tauwhid, 4,36 u. ö.) – dies insbesonders in Abgrenzung von christlicher Trinitätslehre aber auch vom altiranischen Dualismus und früharabischen Polytheismus (5,72f. u. ö.) – sowie der barmherzigen Liebe Gottes zu allen Menschen (25,48), dies vor allem in Abgrenzung vom Auserwähltheitsglauben des Judentums. Diese Liebe Gottes soll der Mensch durch „Islam" d. h. durch die Hingabe des eigenen Willens an den Willen Gottes erwidern. Ausdruck dieser Erwiderung ist das Einhalten einer Vielzahl ethischer Gebote, das Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen signalisiert[7]. Nach Maßgabe der Gebotserfüllung hat das göttliche Endgericht den ewigen Aufenthalt des einzelnen Menschen im Paradies oder in der Hölle zur Folge. Es gilt gleichwohl durchaus als religiöse Tugend, im Gericht mehr auf die Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen, als seine Gerechtigkeit zu fürchten.

Für den gläubigen Muslim bedeutet die qur'anische Offenbarung auch heute noch das von Vermittlung ungetrübte Wort Gottes. In Auditionen und Visionen wurde durch den Engel Ǧibrīl dem Gesandten Gottes, Muhammad, die Offenbarung wortwörtlich eingegeben (vgl. 42, 51f.). Sie entspricht in ihrem Inhalt der im Himmel aufbewahrten Urschrift und besitzt absolute Autorität[8]. Eine historisch-kritische Methode als Mittel der Qur'an-Exegese kam daher nicht in Betracht und wird auch heute nur von wenigen Muslimen in Betracht gezogen. Nicht umsonst konzentrieren sich zeitgenössische Debatten über die Moderne-Fähigkeit des Islam um die bisher verweigerte Zulassung literaturwissenschaftlicher Methoden. Ein Offenbarungsmodell, das wie das islamische von der reinen und unverfälschten Präsenz des Gotteswortes im heiligen Text ausgeht, bedarf idealiter der menschlichen Rationalität nicht, oder es bedarf ihrer nur als eines Instruments der absolut identischen Wiederholung von göttlicher in menschlicher Intention.

Diese Sehnsucht nach Reinheit und Unverfälschtheit der Offenbarung wird jedoch auf verschiedenen Ebenen auch im Islam teilweise empfindlich gestört. Die

Geschichte dieser Störungen ist die Geschichte des Verhältnisses von Offenbarung und Rationalität im Islam. Bei diesen Störungen handelt es sich einmal um die interne Widersprüchlichkeit der offenbarten Suren, dann um die im Qur'an mitgedachte Pluralität der Schriften, die in den drei Offenbarungsreligionen verbindlich sind, und um die Notwendigkeit einer Aufnahme des Qur'an mit Hilfe des menschlichen Verstandes.

1. *Die interne Widersprüchlichkeit der offenbarten Suren.* In den 114 Suren des Qur'an finden sich nicht wenige differierende Wiederholungen der gleichen Aussagen und Gebote. Das macht auch für den traditionellen Islam die Auslegungstechnik der Abrogation notwendig: „Was Wir auch an Zeichen aufheben oder der Vergessenheit preisgeben. Wir bringen dafür ein besseres oder ein gleiches“[9], heißt es in Sure 2, 106 (vgl. auch 16, 101; 87, 6–7 u. ö.). Das heißt: Gott selbst kann Verse, die er vorher offenbart hat, tilgen oder auslöschen, einen Vers durch einen anderen ersetzen oder Verse in Vergessenheit geraten lassen. Für die Rechtsgelehrten des Islam ist diese Sure Grundlage für die Erforschung einer relativen Chronologie der Qur'anverse, mit dem Ziel, zu prüfen, welche Offenbarungsinhalte als tilgend (nasikh) und welche als getilgt (mansukh) zu verstehen sind. Bereits im Qur'an selbst wird so die historische Vernunft für die Autorität einzelner Offenbarungsaussagen relevant, und es entsteht die Frage, ob nicht die Einheit göttlicher Autorität durch die Verkündigung und anschließende Rücknahme von Vorschriften Schaden leidet. Diese Inkonsistenz ist um so ernster zu nehmen, als der Qur'an selbst an anderer Stelle betont, daß die Worte Gottes, sein Verhalten und sein Weg unabänderlich seien: „Und verlies, was dir vom Buch deines Herrn offenbart worden ist. Niemand wird seine Worte abändern können“ (18, 27). Hier ist theologische Rationalität zwangsläufig gefordert, um angesichts solcher Brüche zu konsistenten Aussagen zu kommen.

2. *Die im Qur'an mitgedachte Pluralität der Schriften.* Eine andere, in der islamischen Reflexion ebenfalls bereits früh bemerkte Schwierigkeit besteht in der Vielheit der im Qur'an anerkannten Offenbarungsbücher (Tora, Evangelium, Qur'an). Solange von einer inhaltlichen Übereinstimmung dieser Bücher ausgegangen werden kann, stellt dies kein Problem dar, denn die offenbarungstheologische Konzeption des Qur'an lautet hier: Es gibt nur eine ewige Schrift bei Gott, die „Urnorm des Buches“ (3,7; 19, 39; 43, 4), die den verschiedenen Völkern in mehreren empirischen Offenbarungen entfaltet wurde. Die vollständige und vollkommene aber ist der Qur'an[10].

Dort allerdings, wo die Überlegenheit des Qur'an gegenüber Taurāt (Tora) bzw. Inǧîl (Evangelium) hervorgehoben wird, etwa bei der Ablehnung des jüdischen Auserwähltheitsglaubens und der christlichen Annahme einer Gottessohnschaft Christi, greift man traditionell auf die These einer Fälschung jener vorhergehenden Offenbarungen durch die Anhänger der jeweiligen Religion zurück. Dabei gerät jedoch einerseits die Einheitlichkeit der angenommenen Uroffenbarung in die Krise, andererseits taucht die Möglichkeit einer Fälschung auch der Inhalte des Qur'an auf.

3. *Die Notwendigkeit einer Aufnahme des Qur'an mit Hilfe des menschlichen Verstandes.* Diese weitere Störung der Einheit wird bereits im Qur'an selbst implizit thematisiert und bildete historisch immer wieder die argumentative Basis für eine philosophische Reflexion. Sie liegt im Prozeß der Rezeption des geoffenbarten Wortes: Indem dieses aus der reinen Geistigkeit Gottes in die materielle Welt eintritt, ist es der Zerstreuung und dem Mißverständnis ausgesetzt. Hier setzt der Qur'an selbst auf die Verstandesleistung des Hörers. Wer den Qur'an mit „rechtem Verstand" aufnimmt, stellt eine Kohärenz zwischen gesprochenem und vernommenem Wort her.

Ich nenne nur einige wenige Beispiele mit Angabe des jeweiligen arabischen Vokabulars: Der vom Qur'an angesprochene Mensch wird „ermahnt, Einsicht zu zeigen (taddābur, 38/29), sich zu besinnen (taddākur, ebd.), zu begreifen (fiq, 6, 98), nachzudenken (tafākkur, 19/1) und zu verstehen, d.h. seinen Verstand (al'aq) einzusetzen"[11]. Aus einer Vielfalt ähnlicher Argumentationsfiguren zitiere ich nur Sure 3, 190: „Siehe in der Schöpfung der Himmel und der Erde und in dem Wechsel der Nacht und des Tages sind wahrlich Zeichen für die Verständigen." Europäische Islamwissenschaftler sind sich – ebenso wie mutazilitische und neomutazilitische Schulen im Islam – weitgehend einig, daß mit diesem Appell an die Vernunft des Hörers nicht bloß die Fähigkeit zur instrumentellen Aneignung des bloßen Wortlauts, sondern zur eigenständigen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch, unabhängig von Offenbarung und Tradition, gemeint sein kann. Daß diese Entscheidungsfähigkeit allerdings *allen* Menschen zukommen soll, wird von „orthodoxen" islamischen Theologen auch immer wieder bestritten – nur wer sich zum Gott des Islam bekennt, könne im strengen Sinne verständig genannt werden.

Für eine Entscheidung dieser Frage scheint es mir bedeutsam, daß nicht nur der schriftliche bzw. in der Frühzeit mündlich weitergegebene Offenbarungstext selbst, sondern auch die Gaben der Schöpfung als universale, also auch dem Nicht-Muslim zugängliche Zeichen für das fortdauernde Schöpferwirken eines liebenden Gottes verstanden werden sollen. Idealtypisch soll aus Sure 20 (53/54) zitiert werden:

„(Allah), der euch die Erde zu einem Lager gemacht und euch auf ihr Wege angelegt hat und vom Himmel Wasser hat herabkommen lassen. Und wir haben dadurch (d.h. durch das Wasser) Arten von verschiedenen Pflanzen hervorgebracht. Eßt (selber davon) und laßt euer Vieh (davon) weiden! Darin liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben."[12]

Wer die Zeichen des Universums zu lesen vermag, so die Argumentation des Qur'an, wird nicht im Polytheismus verharren, sondern sich dem einen Gott zuwenden. Die an vielen anderen Stellen zur Entscheidung drängende Frage: „Habt ihr keinen Verstand?" unterstreicht noch einmal die Bedeutung der Vernunft in der Gotteserkenntnis. Nicht blinder Glaube ist gefordert, sondern reflektierte, aber dann

bejahende Zustimmung zu der aus den vielfältigen Zeichen Gottes in der Natur resultierenden Konsequenz, der freiwilligen Unterwerfung unter seinen Willen[13].

Bereits im Qur'an selbst also finden sich verschiedene Störungen einer idealtypisch als rein und einheitlich gedachten Offenbarung des göttlichen Wortes, die durch spezifische Verarbeitungstechniken der theologischen Tradition „saniert" werden. Ich nenne diese Techniken in einem weiten Sinn „rational", insofern sie mit Mitteln des Verstandes die Einheitlichkeit, universale Gültigkeit und Verständlichkeit der Offenbarung garantieren. Allerdings wird Rationalität schon sehr früh, erstmals bereits unter dem Kalifengeschlecht der Ummayaden, allzu eng an den eigentlichen Offenbarungstext und seine machtpolitisch sanktionierte Auslegung geknüpft, so daß die persönliche Rechtleitung des einzelnen (*iğtihād*) und mit ihr seine Willensfreiheit verlorenzugehen drohen zugunsten einer doktrinär definierten Lenkung durch Gott oder geistliche Autoritäten. Doch die genannten historisch frühen Spannungsfelder bleiben nicht nur als Ansatzpunkt für künftige hermeneutische Debatten erhalten, es kommen auch noch neue hinzu.

II. Rationalität in der formativen Epoche des Islam 700–1100 n. Chr.

Die Sunna (Tradition) kann als eine weitere reflexive Verarbeitungsstufe von Widersprüchen und Unklarheiten im verbalinspirierten Offenbarungstext verstanden werden. Der Begriff Sunna bezeichnet jene in den ersten beiden Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten (632 n. Chr.) kanonisierten, aber voneinander abweichenden Sammlungen von kommentierenden Überlieferungen seiner normativen Aussprüche, „Hadithe" genannt. In diesen Texten, deren Normativität der des Qur'an nahezu gleichkommt, findet sich freilich kaum Rationalität im deduktiven oder im technisch-ökonomischen Sinn, sondern eher eine „narrative Rationalität", ähnlich den Gleichnissen Jesu oder den Lehrerzählungen des Talmud.

Die vier sunnitischen Rechtsschulen der Malikiten, Hanafiten, Schafiiten und Hanbaliten, konsolidiert bis etwa 850 n. Chr., bilden eine weitere, von Beginn an plural angelegte Reflexionsstufe des Qur'an: Ihre pragmatischen Auslegungen des Qur'an und der Sunna im Sinn aktueller Rechtsprechung (Schari'a) gelten von nun an gleichberechtigt nebeneinander.

Und noch auf eine dritte, nun im engeren Sinn rationale Verarbeitungsstufe der islamischen Offenbarung ist hier hinzuweisen: die frühe, stark an einem aristotelischen Modell von Rationalität ausgerichtete Bewegung der Mutaziliten, der „Sich-Abtrennenden" – in ihrer klassisch-theologischen Gerinnungsform auch (abschätzig) Mutākallimun genannt, wörtlich von kalàm, Rede, „diejenigen, die immerzu reden". Durch die gleichzeitige Konfrontation des sich rasch ausbreitenden Islam mit Judentum, Christentum und damit auch der griechischen Philosophie war die Notwendigkeit entstanden, die Botschaft des Islam in einer universalen Sprache

nicht nur zu behaupten, sondern auf der Höhe hellenistisch-christlicher Spekulation auch zu erweisen.

Das hierzu unter der Herrschaft der Abbasiden (750–1248) in Bagdad neu erschlossene und machtpolitisch gegen die junge sunnitische „Orthodoxie" zunächst durchgesetzte Instrumentarium griechischer Wissenschaft und Dialektik aber entwickelte bald auch gefährliche Nebenwirkungen: Der Gebrauch aristotelischer Metaphysik in Bagdad und Basra zwischen 750 und 1000 n. Chr. konfrontierte Qur'an und Sunna mit dem Urteil kritischer Vernunft und legte so logische Widersprüche des Offenbarungstextes offen. In meinen Augen sind vor allem zweimal drei zur Entscheidung provozierende Antinomien zu nennen. Drei davon müssen seit Ghazali als erledigt gelten: Er entschied in seiner Kampfschrift „Tahāfut al falāsifa" (Inkohärenz der Philosophie) – jeweils mit Berufung auf den Qur'an – gegen eine Vor-Ewigkeit der Welt, *gegen* eine nur universale Allwissendheit Allahs und *für* die leibliche Auferstehung. Auf die drei verbleibenden Antinomien und die islamischen Debatten um sie soll nun ein Blick geworfen werden. Es handelt sich um die Spannungsfelder zwischen Prädestination und menschlicher Freiheit, ungeschaffenem und geschaffenem Status des Qur'anischen Textes und zwischen anthropomorpher Gottesrede und Negativer Theologie.

1. *Prädestination und menschliche Freiheit.* Bereits im Qur'an steht die Allmacht Allahs, die auch alle menschlichen Taten bis ins Detail bestimmt, der Rechenschaftsforderung im Gericht gegenüber. Nur einem frei gedachten Individuum kann ja die Übernahme der Verantwortung für seine Taten in einem – im Islam ausdrücklich ewig gedachten – Paradies beziehungsweise in der Hölle zugemutet werden. Die religionsgeschichtliche Spannung zwischen dem vorislamisch-arabischen Glauben an eine Vorbestimmung des Schicksals jedes einzelnen (Prädestination) und seiner Verantwortung im Gericht, wie wir sie auch von den beiden anderen großen monotheistischen Religionen kennen, wird im Qur'an selbst nicht aufgelöst[14]. Einer Aussage wie „Gott hat Euch und was ihr macht geschaffen" (37, 96; vgl. auch 76, 30), die eine Prädestination nahelegt, stehen viele andere gegenüber, die eine Verantwortung jedes einzelnen im Gericht und damit seine zumindest partielle Willensfreiheit voraussetzen.

Diese Deutungsoffenheit hat im klassischen Islam zu einer polarisierenden theologischen Schulbildung geführt: Wir beobachten einerseits bei der radikalen „Kadarija" und der sogenannten „Ibadija" sowie vielen bis heute etwa in Libyen und Algerien bestehenden Schulen des sunnitischen Islam einen ausgeprägten Prädestinationsglauben. Seine machtpolitische Sanktionierung dürfte dieser Glaube allerdings der Tatsache verdanken, daß die Prädestination von den meisten herrschenden Kalifen als in *ihrer* Hand liegend verstanden und deshalb befürwortet wurde. Seinen Höhepunkt dürfte er in der supranaturalistischen Vorstellung Ibnal-Baqillanis (10. Jahrhundert) erreicht haben, der glaubte, der menschlichen Person komme überhaupt keine Substantialität zu, sondern sie sei

wie die gesamte Schöpfung akzidentell, also ein bloßes Instrument zur Verwirklichung des Willens Allahs.

Andererseits findet sich bei den Mutaziliten und in der späteren philosophisch geprägten Theologie (falāsifa) eine so starke Hervorhebung der menschlichen Handlungsfreiheit, daß ihre Lehre im 11. Jahrhundert verworfen wurde. Dabei war es das eigentliche Ziel dieser Theologenschulen gewesen, eine stimmige und umfassende Systematisierung der Botschaft des Propheten zu entwickeln, also etwa für die Fragestellung „innerweltliche Kausalität und Verantwortbarkeit des Handelns zusammen zu denken mit der ununterbrochen sich aktualisierenden Allmacht des einen Schöpfers“ [15].

Die bis heute wirkmächtigste und allgemein als „orthodox“ angesehene Strömung der Asᶜari'ya, benannt nach ihrem Begründer, Abu l-Hassan al-Asᶜari (873–935, Basra/Bagdad), hat viel für eine Fortexistenz der verfemten Schulen getan, indem sie zwar jeweils den Mittelweg zwischen sunnitischer und mutazilitischer Theologie beschritt, grundsätzlich aber die philosophisch inspirierte Logik akzeptierte und tradierte. Auch in der Frage der Willensfreiheit versucht sie, Philosophie und sunnitische Orthodoxie zu verbinden und geht also von einer Mitwirkung Gottes am menschlichen Handeln aus: Was Gott vom Menschen vorgelegt wird, muß von diesem in einer freien Tat ergriffen werden (kasb-Theorie). Wer die Annahme der von Qur'an und Sunna vorgeschriebenen Handlung verweigert, hat jenseitige Strafe zu erwarten.

Weil nur Gott, nicht aber der Mensch, die komplexen Voraussetzungen und Folgen seiner Tat überschauen kann, ist es gleichzeitig unmöglich, aus den Taten eines Menschen im Sinn einer klaren Kausalität sein Ende im Paradies oder in der Hölle vorherzusehen. Das Gericht obliegt allein Gott. Diese von den Aschariten aufgegriffene Idee einer Verschiebung (Murgija) der Entscheidung zwischen reiner Prädestination oder vollkommener Handlungsfreiheit auf das Jenseits stellt bis heute die allgemein als orthodox angesehene islamische Kompromißposition in dieser Frage dar.

Bei dem Theologen Fakr ad-Din al-Razi (gest. 1209), dessen Werk im Islam eine bedeutende Wirkungsgeschichte bis in die Neuzeit hinein aufweist [16], findet sich eine Lösung des Problems, die mir sogar anschlußfähig an zeitgenössische theologische und philosophische Debatten um eine präreflexive Selbstgewißheit des Subjekts [17] zu sein scheint. Der Islamwissenschaftler Tilmann Nagel spricht wohl zu Recht von einer „Kehrtwendung zum Selbst, zum Ich-Bewußtsein“ [18], die al-Razi allerdings ironischerweise bei dem eher antirationalistischen Denker Al-Ghazali anschließt. Ausgehend von Sure 17, 85 formuliert er: „Was den Menschen von dem bloßen Materieteilchen unterscheidet, ist sein Ich-Empfinden, das als Kontinuum auch körperliche Veränderungen übersteht.“ Diese Annahme erklärt den Vorgang der Gedächtnisbildung und des eigenständigen Denkens tatsächlich sinnvoller als die skizzierte Substanz-Akzidenzlehre. Die Wahrheit träfen also jene Denker, die

das Wesen des Menschen in seiner Seele, der individualisierten Erscheinungsform des ruh (von Gott ausgehender Geist) erkennen und den Menschen als Organismus aus (nach dem Tod zerfallenden) Leib und Seele denken.

2. *Ungeschaffener und geschaffener Status des Qur'anischen Textes.* Ein weiterer theologischer Problemkomplex verbirgt sich hinter der Frage nach dem offenbarungstheologischen Status des qur'anischen Textes. Mit der Lehre der Mutaziliten war auch ihre These verworfen worden, es handele sich beim Qur'an um ein geschaffenes Werk und damit um einen interpretationsfähigen literarischen Text. In der mehrheitlich anerkannten Tradition Asᶜaris wird zwischen dem unerschaffenen Urkoran und der erschaffenen, jeweils konkreten Materialisierung im gedruckten Buch oder in der Rezitation unterschieden. Andererseits war die Bezweiflung seines ungeschaffenen und damit unfehlbaren Status' immer wieder geeignet, einen Ausschluß des Zweiflers aus der Umma al Islamiya zu bewirken. Im 20. Jahrhundert wurde die Frage durch die Konfrontation islamischer Gelehrter mit westlichen literaturkritischen Methoden erneut brisant.

Die mit der Frage nach dem Status des Qur'an einhergehende Spannung zwischen unterschiedlichen Auslegungen unklarer Passagen in den verschiedenen theologischen Schulen und Rechtsschulen sowie nach ihrer Vermittlung untereinander wurde bis zum 11. Jahrhundert in der Regel bei Nicht-Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Verstand allegorisch ausgelegt oder zugunsten des Verstandes entschieden. Nach dem Tod des Theologen Ibn Rushd (Averroes) 1198, der das Ende der islamischen Aristotelesrezeption markiert, löste man die genannten Spannungen jedoch zunehmend mit Hilfe der eher platonistisch geprägten Mystik, dem Sufismus: Auf dem Weg vielfältiger Askese- und Ekstasetechniken aber auch volkstümlicher Riten und einer ausgeprägten Heiligenverehrung hoffte man, einen unmittelbaren Zugang zum Wesen und Willen Gottes zu erreichen und so auf die verwirrenden und divergierenden Reflexionen der Theologen verzichten zu können.

Noch der bis heute äußerst einflußreiche andalusische Mystiker Ibn Arabi[19] hat seine spirituellen Texte zwar keineswegs ohne philosophisch-theologischen Hintergrund verfaßt – die für die meisten Mystiker wesentliche Unterscheidung zwischen esoterischem und Alltagswissen ist bereits bei den Mutaziliten und vorher im Platonismus grundgelegt; zudem stand Ibn Arabi in engem Kontakt zu Ibn Rushd. Dennoch rückt unter sufischem Einfluß der offenbarte qur'anische Text ebenso aus dem Fokus des Interesses wie die theologische Reflexion.

3. *Anthropomorphe Gottesrede und negative Theologie.* Ein letztes theologisches Spannungsfeld breitet sich zwischen einer Bejahung der anthropomorphen Gottesbilder im Qur'an einerseits und einer radikalen negativen Theologie andererseits aus, die jede Rede von Gott, ja eine Offenbarung wie den Qur'an selbst unmöglich werden zu lassen droht. Auch hier ist die Grundlage für beide Anschauungen bereits im Qur'an gelegt. Diese Problematik nenne ich allerdings des-

halb nur kurz, weil sie heute kaum mehr Gegenstand einer Debatte sein kann. Sie wurde entweder durch metaphorische Auslegung der anthropomorphen Passagen oder durch die Unterscheidung zwischen *essentiellen* und *aktiven* Attributen Gottes gelöst.

III. Rationalität und Reformislam

Nach dem endgültigen Zerfall des Abbasidenreiches und der Verbannung Ibn Rushds durch die spanischen Almohaden im 13. Jahrhundert folgt mit dem Ende der islamischen Klassik eine Zeit der Stagnation zumindest der sunnitischen Theologie. Damit gewannen die Ulamā, die den Rechtsschulen entstammenden Lehrer, alle geistliche Macht. Anstelle der Universitäten (bayt al-híkma, Haus der Weisheit), an denen das theologische Streitgespräch die herrschende Diskursform war, entstehen Qur'anschulen, Madrasas. Sie bilden von nun an „das religiöse und, wie sich versteht, auch das politische Lenkungsinstrument der orthodoxen Führungsschicht“ [20].

Diese Struktur der religiösen Unterweisung wurde unter wechselnder politischer und historischer Führung bis heute beibehalten und – etwa im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet – bis hin zu den Ausbildungsstätten der Taliban-Kämpfer unserer Tage radikalisiert. Konsequent müßten besonnene gesellschaftliche Reformen, die dem Fundamentalismus wehren wollen, heute beim Bildungssystem beginnen[21]. Fatima Mernissi beschreibt Internet und Satellitenfernsehen als subversive Bildungsinstanzen, die bald das Ende undemokratischer islamischer Regime einleiten könnten[22].

Es wäre allerdings zu einfach, den skizzierten Abbruch im engeren Sinn rationaler Reflexion einfach kopfschüttelnd zu bedauern. Denn zumindest psychologisch kann die konsolidierende Entwicklung der Sunna im 8. Jahrhundert, aber auch ihre spätere Abwehr gegen die theologisch, wirtschaftlich und kulturell so außerordentlich fruchtbare Aristoteles-Rezeption gut nachvollzogen werden. Die ersten Jahrhunderte des Islam waren insgesamt von unversöhnlichen Machtkämpfen gekennzeichnet: zunächst zwischen den Parteien der vier sogenannten rechtgeleiteten – und außer dem ersten allesamt ermordeten – Kalifen (Abu Bakr, Umar, Uthman und Ali)[23], dann zwischen Sunniten und Schiiten sowie zwischen der sunnitischen Orthodoxie und den Mutaziliten[24] im 9. und 10. Jahrhundert. Diese frühen und nachhaltigen Zersplitterungen der Umma al islamiya erzeugten eine tiefsitzende Angst vor Spaltungen und religiös motivierter Gewalt – eine Angst, die am Ende der sogenannten formativen Phase schließlich – nicht zuletzt unter dem Ansturm der Reconquista in Spanien – die bis heute wirkende sunnitische Orthodoxie etablierte: Den friedensstiftenden Schutz eines zentralen Lehramtes entbehrend, versucht sie, mit Verweis auf Qur'an, Sunna und die vier Rechtsschulen weitergehende theologischen Spekulationen zu vermeiden, die nun meist als Bida', als gefährliche Neuerung, denunziert werden.

Reformen in der islamischen Theologie entwickelten sich erst wieder seit dem 18. Jahrhundert. Sie haben ihren Ursprung zwar in dem seit dem frühem Mittelalter anhaltenden Ringen um Rechtgläubigkeit; ausgelöst und radikalisiert wurden sie aber durch die unausweichliche Konfrontation des weitgehend abgewirtschafteten osmanischen Reichs mit der christlich-europäischen Kultur seit der Expedition Napoleons nach Ägypten 1798. Auf diesen Modernisierungsschock wird erneut einerseits mit einer weiten Reformversion geantwortet, die sich um eine organische Integration der europäischen Moderne bemüht, und andererseits mit einer engen Version, die sich allein im Einklang mit der Tradition wähnt.

Die eher enge, bisweilen rigoristische Reformtradition ist die heute weltweit wirkmächtigste und geht im wesentlichen auf den Hanbaliten Ibn Abd al-Wahab (1703–1791) zurück. Al-Wahab war breit gebildet[25] und erhielt seine ideengeschichtliche Durchschlagskraft durch eine enge Verbindung zu Ibn Sa'ud, einem Ahnherren des saudischen Fürstengeschlechts. Beide planten bereits 1744 ein Reich aufzubauen, in dem allein Gottes unverfälschtes Wort gelten sollte. Aber nach der erfolgreichen Eroberung Mekkas und Medinas zu Beginn des 19. Jahrhunderts stockte ihr Eroberungsfeldzug. Erst 1924 hatten die Saudis schließlich die gesamte arabische Halbinsel mit Ausnahme des Jemen erobert. Abd al Wahab kann heute als Ahnherr des typisch saudischen Islamismus gelten, der inzwischen vor allem durch weltweite Verteilung des in der Ölförderung erlangten Reichtums einen immensen religionspolitischen Einfluß ausübt.

Scheinbar paradox, doch nach dem bisher Gesagten vermutlich auch verständlich, beansprucht Abd al Wahab, in sämtlichen theologischen Fragen eine Position der Mitte: So behauptet er, zwischen Anthropomorphismus und negativ-theologischer Entleerung der Gottesrede zu stehen. Gleiches gilt für die theologischen Pole Prädestination oder Willensfreiheit; selbst bezüglich der Normativität der Prophetengefährten und -verwandten plaziert er sich auf einer mittleren Position zwischen Schiiten und Sunniten. Eine solche Positionierung markiert aber keineswegs Liberalität, sondern nur die Vermeidung der unorthodoxen Neuerung, Bida', und ermöglicht eine breite Zustimmung beim einfachen Volk. Schon früh wird Wahab deshalb der Vorwurf gemacht, er verleugne die gesamte Glaubensgeschichte, vor allem aber die Integration des Rationalismus durch die Aschariten, und postuliere für sich allein einen authentischen und unmittelbaren Zugriff auf Qur'an und Sunna. Wahab beteuert dagegen, nach seiner Lehre stimmten Glaube und Vernunft eben immer überein, so daß die oben beschriebenen Spannungsfelder erst gar nicht entstehen könnten. Damit bestätigt er freilich seine Kritiker, denn so wird Rationalität allein nach Maßgabe der Offenbarung und der Schari'a definiert und damit stillgestellt. Sayyid Qutb, Vordenker der von Hassan al Banna 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbrüder, radikalisiert al Wahabs Denkansätze im Sinn eines dualistischen Gegenübers von dar al harb (Haus des Krieges) und dar al islam (Haus des Islam) mit der einzig möglichen Konsequenz des bewaffneten djihād.

Mohammed Abduh dagegen (1849–1905)[26] ist die bis heute einflußreichste Figur einer liberalen Reform des Islam – einer Tendenz, die nach ihrer breiten Anerkennung und Förderung heute, nach dem Aufkommen des Islamismus, im Westen leider kaum mehr wahrgenommen wird. Angesichts der überzeugenden Erfolge westlicher Wissenschaft forderte Abduh eine allgemeine Modernisierung des Islam: Konkret hieß das für ihn wie für seinen Vorgänger Muhammad ibn Ali as-Sanusi (1787–1859), jedem Theologen den unmittelbaren Zugriff auf die Wurzeln des Islam, Qur'an und Sunna, unabhängig von einer der vier herrschenden Rechtsschulen wieder zuzugestehen. Gleichzeitig setzte er sich dafür ein, an der Kairoer Al Azhar Universität, wo er selbst lehrte, im Rahmen eines umfassenden Bildungsprogramms für Ägypten westliche Lehrmethoden einzuführen.

Insgesamt hält Abduh die technischen Errungenschaften des Westens – wie viele seiner Zeitgenossen und Anhänger der reformislamischen salafíya-Bewegung – nicht für etwas dem Islam Fremdes. Und tatsächlich tritt hier ja naturwissenschaftliches Wissen in neuer Blüte in Erscheinung, das im frühen Mittelalter durch den Islam nach Europa gelangt war. Naturwissenschaft und Technik sind für Abduh also Ergebnis einer ursprünglich islamischen Rationalität; sie entstammen einem Adam einst gegebenen umfassenden Wissensschatz ('ilm). In einer von rassistischen Grundannahmen nicht ganz freien Verteidigung des Islam gegen die in seinen Augen polytheistischen Christen vertritt Abduh sogar die These, der Verstand sei nur im Islam Richtmaß für die Wahrheit des Überlieferten:

„Bis auf wenige Ausnahmen ... sind sich die Muslime darin einig, daß im Falle des Widerspruchs zwischen Verstand und Überlieferung das gilt, worauf der Verstand verweist. Es bleiben dann zwei Möglichkeiten ... 1. man gibt zu, daß die Überlieferung wahr ist, räumt aber ein, daß man sie nicht begreife, und stellt ihren Inhalt Gott anheim; 2. man legt sie unter Beachtung der Regeln der Sprache dergestalt aus, daß schließlich ihr Sinn mit dem, was der Verstand bejahen kann, übereinstimmt ... Welcher freie Raum könnte alle spekulativen Denker und alle, die sich der Wissenschaften befleißigen, umgreifen, wenn nicht dieser?"[27]

Die genannte Gesamtheit eines offenbarten Wissens ('ilm) wird allerdings nicht nur in der liberalen, sondern auch in der traditionalistischen Reformtradition auf die europäische Wissenschaft ausgedehnt. Auch der Wahabismus löst mit der Hilfe dieser Denkfigur ein ernsthaftes logisches Problem, das er selbst hervorgebracht hat: Wenn nur der sunnitische Islam im Besitz der authentischen Offenbarung Gottes und damit des umfassenden Wissens über die Dinge der Welt, Technik und Wissenschaft sein kann, kann auch nur von ihm her die Lösung der wesentlichen Menschheitsprobleme erwartet werden.

Genau jener Universalismus Mohammed Abduhs, der die islamische Welt für die geistigen und technischen Neuerungen Europas öffnen sollte, ohne sie von ihren eigenen Traditionen zu entfremden, wurde durch die Islamisten umgedeutet im Sinn eines exklusiven islamischen Heilsanspruchs. Die Anhänger Abd al Wahabs, aber

auch die ägyptischen Muslimbrüder halten die ideale islamische Gesellschaft, wie sie sich in der Rechtsform der Urgemeinde von Medina findet, für allen anderen Modellen überlegen. Sie vereine nach ihrem anzustrebenden revolutionären Sieg über den Westen sogar die Vorteile von Kapitalismus und Sozialismus[28]. Bis heute stehen Intellektuelle in den islamischen Staaten vor dieser fundamentalen Alternative zwischen einer Islamisierung des neuzeitlichen Wissens einerseits und einer tatsächlichen Modernisierung des islamischen Denkens andererseits.

IV. Fazit

Die westliche Moderne ist in ihrer Eigenwahrnehmung vom Ideal individueller Freiheit und von der Toleranz gegenüber Andersdenkenden bestimmt. Diese nicht zuletzt auf biblischem Boden fußende Orientierung wurde gegen andere Traditionen mit rationalen Argumenten gerechtfertigt und schließlich politisch durchgesetzt. Es wurde deutlich, daß es auch im Islam bereits früh sowohl solche Schulen islamischer Theologie gibt, die einer Eigenständigkeit des Verstandes eher zugetan sind, als auch solche, die diese als Mittel der individuellen Rechtleitung ablehnen.

Im 19. Jahrhundert wird auf die drängende Notwendigkeit von Reformen erneut sowohl mit liberalen als auch mit rigoristischen Varianten geantwortet. Wie schon im 12. Jahrhundert scheint schließlich die rigoristischere beziehungsweise engere Fassung von Rationalität zu obsiegen mit Hilfe der vehementen Unterstützung durch politische Mächte, die einfachere, vordergründig einheitsstiftende und machtpolitisch praktikablere theologische Lösungen massiv privilegierten[29]. Hier ist jedoch nicht einfach ein Egoismus der Mächtigen am Werk, sondern ebenso ein verständlicher Wille zur Selbsterhaltung gegenüber einer konkreten militärischen und ökonomischen Bedrohung (Reconquista/Kolonialisierung/Globalisierung).

Trotz alledem wird zumindest ein Islam, der in Europa eine Zukunft haben und der weltweit mehr und anderes sein will als Projektionsfläche in Teilen berechtigter Ängste, sich in Zukunft Denkmodellen annähern müssen, die mit der Moderne und den Menschenrechten kompatibel sind. Eine wesentliche Rolle dürfte dabei die in Europa etablierte Trennung zwischen Staat und Religion spielen, die auch der islamischen Theologie den dringend benötigten Freiraum wieder zurückgeben könnte. Diese Trennung ist aber nichts, was der Islam heute von Europa erst lernen müßte. Abdelwahab Meddeb weist darauf hin, daß die friedliche Glanzzeit des Mamluckischen Kairo im 13. Jahrhundert sich der weisen Trennung zwischen (weltlichem) Sultanat und (geistlichem) Kalifat verdankt, ja daß Friedrich Barbarossa die „Monarchie" von hierher erst nach Europa importiert und so den Investiturstreit entschieden haben könnte[30].

Vertreter eines solchen Islam müßten sich dabei in keinem Punkt zu einer fremden Tradition bekehren oder gar gewaltsam zu ihr bekehrt werden, sondern könnten aus

eigenen Quellen schöpfen und so zumindest theologisch zu einer eigenen Fassung der Moderne kommen. Das setzt allerdings einen dezidierten Reformwillen bei maßgeblichen sunnitischen Instanzen voraus, der zur Zeit beim besten Willen nicht konstatiert werden kann. Es sind vor allem die schon zitierten exilierten, verfemten oder wenigstens isolierten Theologen und Theologinnen, die sich an der Frage nach einem modernen, wissenschafts- und demokratiefähigen Islam abarbeiten.

Die naheliegende Frage, wie solche heute marginalisierten Strömungen gestärkt werden könnten, ist keine primär theologische oder philosophische Frage, sondern zuerst eine der Weltpolitik und speziell der Machtverhältnisse in Nordafrika, im Nahen und Mittleren Osten. Doch immerhin lassen sich aus einer Wahrnehmung der dargestellten Denkansätze Konsequenzen für einen auch theologisch valenten Dialog zwischen Christentum und Islam ziehen: Um einen solchen Dialog auf breiter Basis zu eröffnen, ohne dabei der islamischen Religion ihren moderne-kritischen Stachel zu nehmen oder sie gar ihrer Auflösung im Säurebad des Laizismus zu überantworten, müßten in den genannten Regionen zunächst wirtschaftliche und politische Entspannung und ein Ende der ungerechten Diktaturen eintreten, die nur ein pervertiertes Bild von Menschenrechten und Demokratie vermitteln.

Notwendig wäre auf islamischer Seite eine „Wiederöffnung" der im 12. Jahrhundert geschlossenen „Pforte des iǧtihād". Damit würde die alte Tradition eines kontroversen theologischen Diskurses an den islamischen Universitäten wieder den ihr gebührenden Platz erhalten. Gleichzeitig aber müßte den Muslimen überall auf der Welt mit Achtung vor ihrer persönlichen Würde und ihrem alten intellektuellen und kulturellen Erbe entgegengetreten und mit ihnen auf gleicher Augenhöhe diskutiert werden. Dabei handelt es sich um eine Aufgabe, die angesichts des mit der Terrorgefahr wachsenden Mißtrauens auf allen Seiten nicht leichter werden dürfte.

Aber auch die westlichen Intellektuellen werden umdenken müssen, wenn sie in Zukunft einer unterkomplex argumentierenden und bisweilen heillos agierenden Politik nicht mehr tatenlos zusehen, sondern alternative – und das heißt vor allem dialogorientierte – Herangehensweisen an einen unausweichlichen Konfliktherd anbieten wollen. Ob es ihnen gelingen wird, sich vom areligiösen Rationalitätsbegriff der französischen Aufklärung zumindest partiell zu verabschieden, ist zur Zeit noch offen. Erste Ansätze zu einem solchen Umdenken sind allerdings bei bisher säkular orientierten Denkern dort deutlich wahrnehmbar, wo diese beginnen, das Phänomen Religion affirmativ in ihr Denken einzubeziehen.

ANMERKUNGEN

[1] F. Mernissi, Islam u. Demokratie. Die Angst vor der Moderne (Freiburg 2002).

[2] S. Huntington, Kampf der Kulturen (München 1997) 345ff.

[3] M. Houellebecq, Plattform (Köln 2002) 238f. Politisch virulent wurden die Aussagen Houellebecqs, als er sie in einem Interview mit der Zeitschrift Lire im August 2001 publizierte.

[4] O. Fallaci, Die Wut u. der Stolz (München 2002).
[5] M. Arkoun, Der Islam. Annäherung an eine Religion (Heidelberg 1999).
[7] Die vorangehenden charakterisierenden Ausführungen orientieren sich an: B. Uhde, Zur wissenschaftsgeschichtlichen Stellung des Faches Religionswissenschaft/Religionsgeschichte u. zum Begriff „Religion" sowie zu den Profilen der Weltreligionen, II. 3. Islam. Unveröffentlichtes Manuskript (Freiburg 2002).
[8] Art. Offenbarung, in: Lexikon des Islam, hg. v. A. Th. Khoury u.a., Bd. 3 (Freiburg 2001) 602–603.
[9] Die Zitate aus dem Qur'an entstammen der deutschen Übersetzung von R. Paret, Der Koran (Berlin 2001).
[10] Ebd. 602.
[11] A. Falaturi, Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht; in: Religionsphilosophie heute. Chancen u. Bedeutung in Philosophie und Theologie, hg. v. A. Halder u.a. (Düsseldorf 1988) 195–224, 196.
[12] Der Koran (A. 9) 572; T. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart (München 1994) hebt besonders Sure 16 hervor.
[13] Art. Offenbarung (A. 8) 601f.
[14] Vgl. grundlegend zu dieser Problematik: W. Montmomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London 1948).
[15] Nagel (A. 12) 94. Vgl. als Quelle für hadithe und kalām: J. Schacht, Der Islam mit Ausschluß des Quor'ans. (Tübingen 1931).
[16] Ausführliche Untersuchungen hat diesem Denker der deutsche Islamwissenschaftler Max Horten gewidmet: Die philosophischen Ansichten von Razi u. Tusi († 1209 und † 1273). Mit einem Anhang: Die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Razi u. Tusi (Bonn 1910). Neuere Arbeiten stammen von R. Arnaldez, Fakhr al-Dîn al-Râzî. Commentateur du Coran et philosophe (Paris 2002) und M. Lagarde, Index du Grand Commentaire de Fahr al-Din al-Razi (Leiden 1996).
[17] Vgl. exemplarisch K. Müller, Subjektivität u. Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995) 161–186.
[18] Nagel (A. 12) 189f.
[19] Vgl. neuerdings die verdienstvolle Übersetzung von Ausschnitten aus seinen wichtigsten Werken von Alma Giese Ibn Arabi, Urwolke u. Welt. Mystische Texte des Größten Meisters (München 2002). Der Übersetzung ist eine hilfreiche Einführung in Leben und Werk des Mystikers vorangestellt.
[20] G. Endress, Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte (München ^{3}1997) 86.
[21] Vgl. exemplarisch: M. Charfi, Islam et liberté. La malentendu historique (Paris 1999) 137f.
[22] Vgl. Mernissi (A. 1).
[23] Vgl. Meddeb, Die Krankheit des Islam (Heidelberg 2002) 59ff.
[24] Vgl. Nagel (A. 12) 100ff. sowie Meddeb (A. 23) 24ff.
[25] Der für ihn entscheidende spiritus rector war Ibn Taymiyya, ein 1328 gestorbener Theologe aus Syrien, radikaler Schüler Ibn Hanbals, der vor dem Hintergrund der als apokalyptisch wahrgenommenen Bedrohung durch die Mongolen ein rigoristisches Rechtsverständnis vertrat. Vgl. Meddeb (A. 23) 59–65.
[26] Vgl. dazu M. H. Kerr, Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashî Ridâ. (Berkeley 1966) 103–152.
[27] Nagel (A. 12) 253f.
[28] T. Nagel, Theologie u. Ideologie im modernen Islam, in: Der Islam III, hg. v. P. Antes u.a. (Stuttgart 1991). 52ff. Vgl. zum Thema: M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (1877; Neuauflage Dehli 1985).
[29] Der in Paris lehrende tunesische Intellektuelle Abdelwahab Meddeb spricht für das 20. Jahrhundert gar von einer „Liquidation des Theologischen durch das Politische": vgl. Meddeb (A. 23) 101.
[30] Ebd. 111–131.

Peter Kunzmann

Können Tiere leiden?

Zur Begründung einer Tierethik

Die tiefste, ergreifendste und schönste Geschichte, die über Jesus und die Tiere berichtet wird, hat für den Christen den Nachteil, daß sie nicht in der Heiligen Schrift vorkommt. Diese eine Episode thematisiert pointiert das Verhältnis der Menschen und des Menschensohns zum Tier. Erich Gräßer hat sie zitiert[1]. Diese Anekdote koptischen Ursprungs[2], die in fabelhafter Dichte Wichtiges über „das Tier" lehrt, heißt im Wortlaut:

„Und es begab sich, daß der Herr auszog aus der Stadt und ging über das Gebirge mit seinen Jüngern. Und sie kamen an einen Berg, dessen Straße war steil. Allda fanden sie einen Mann mit einem Esel. Das Tier aber war niedergestürzt, denn er hatte es überladen, und er schlug es, daß es blutete.

Und Jesus trat zu ihm und sprach: Mensch! Was schlägst du dein Tier? Siehst du nicht, daß es Schmerzen leidet?

Der Mann aber antwortete: Was geht es Euch an? Ich darf es schlagen, soviel es mir gefällt. Denn es ist mein Eigentum, und ich habe es gekauft um ein gutes Stück Geld. Frage die Leute, die bei dir sind! Denn sie kennen mich und wissen davon. Und einige von den Jüngern sprachen: Ja, Herr; es ist so, wie er sagt. Wir haben gesehen, wie er es gekauft hat.

Aber der Herr sprach weiter: Sehet denn nicht auch ihr; wie es blutet, und höret denn nicht auch ihr; wie es jammert und schreit?

Sie aber antworteten und sprachen: Nein, Herr; daß es jammert und schreit, hören wir nicht. Jesus aber ward traurig und rief: Wehe euch, daß ihr nicht hört, wie es schreit und klagt zum himmlischen Schöpfer um Erbarmen, dreimal wehe aber dem, über welchen es jammert und schreit! Und er trat herzu und rührte es an. Und das Tier stand auf und seine Wunden waren heil.

Zu dem Manne aber sprach Jesus: Nun treibe weiter; und schlage es hinfort nicht mehr, auf daß auch du Erbarmen findest."

In eigenartiger und einzigartiger Präzision legt die Geschichte den problematischen Kern der Mensch-Tier-Beziehung offen: des Menschen Taubheit für den Schmerz, den er dem Tier zufügt. Der Text spricht gerade nicht von der Stellung des Tieres im Kosmos. Er stellt keine Spekulation über den Rang des Tieres in der Schöpfungsordnung nächst dem Menschen an. Es ist nicht vom Willen des Schöpfers und seinem Segen die Rede. Der Fokus geht ganz direkt auf das Offensichtlichste, genauerhin: auf das „Offenhörlichste". Den Schmerz des Tieres unter dem Menschen als *das* Problem im Verhalten des Menschen zum Tier zu kennzeichnen, was modern Pathozentrismus heißt, erscheint weniger angetan, ein theologisches Licht auf die

Problematik des Tieres zu werfen. Die Bibel als ganze erhebt das Leid des Tieres nicht zum Maßstab des Mensch-Tier-Verhältnisses; dies wird noch zu zeigen sein.

Der zitierte Text aber geht ganz direkt auf die entscheidende Frage zu, ob der Mensch das Leid von Tieren wahrnimmt und es ernstnimmt. Eine Pointe der Anekdote liegt darin, daß offensichtlich nur Jesus hört und sieht. Die Jünger jedenfalls hören nicht, „daß es jammert und schreit". Daß sie die mißliche Lage des Tieres nicht „richtig sehen", ist eher zu glauben, als daß sie sein Schreien nicht *hören*. Den Schmerzschrei überhört man nicht. Seine Botschaft ist unmittelbar ansprechend. Walter Simonis hat dies zu einem mächtigen Vorwurf gegen das abendländische Denken zugespitzt:

> Es begreife das eigentlich Böse nicht, „und zwar deshalb nicht, weil sein geistiges Organ allein das Auge, das Sehen, nicht das Ohr, das Hören war. Das in sich Böse, das Schmerzen und Wehtun als solches, ist auch kein sichtbares Etwas. Als wirklich bezeugt es sich dennoch, nämlich durch Sprache, Stöhnen und Schreien. Dafür war die abendländische Philosophie – nicht minder die christliche Theologie – blind. Oder richtiger: taub. ... Um des ungestörten Zusehens willen hielt das Denken sich geradezu die Ohren zu, so daß ihm das wirkliche Wesen des Bösen fremd bleiben mußte."[3]

Das wirklich Böse aber ist der Schmerz im weitesten Sinn, wie Simonis an anderer Stelle[4] darlegt. Selbst wenn Simonis' Generalangriff auf die angebliche Schmerztaubheit des Abendlandes überzogen erscheint, hat seine Rückführung auf den Schmerz als eigentlichen Kern des Bösen einiges für sich. Was wir ansonsten noch „böse" nennen mögen, böse Handlungen, Absichten, Charaktere, wird so benannt mit Blick[5] auf das eigentlich „Böse": den Schmerz. Wenn das Gute in aristotelischer Sprechart (EN I, 1, 1094a) das ist, wo*nach* alles strebt, ist das Böse das, wovon sich alles abwendet und wo*gegen* alles strebt. Dies ist der Schmerz in all seinen Formen und Gestalten. Der Schmerz ist, was niemand haben will, und ganz offenkundig auch nicht das Tier. Wenn wir in wissenschaftlicher Skepsis sehr behutsam urteilen sollten, was in einem Tier vorgeht und gerade wenn wir äußerst zurückhaltend sein müssen bei jeder Übertragung menschlicher Zustände auf Tiere: daß Tiere schmerzhafte, leidvolle Situationen meiden, ist nicht zu übersehen und zu überhören. Daß uns die Tiere darin ähnlich sind, gehört zu den wenigen Gewißheiten im Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Damit ist nichts gesagt zum langen Streit über Art und Umfang tierischen Schmerzes oder Leidens; es kann dahingestellt bleiben, ob Tiere intensiver „leiden" als Menschen, weil ihnen tröstende Einsichten fehlen, oder aber weniger intensiv, weil sie von schmerzlichen Einsichten frei sind[6].

Daß uns am Tier vor allem der Schmerz oder, weiter gefaßt, das Leid zu interessieren habe, spiegelt der Text wider. Der apokryphe Jesus weist zuerst den Besitzer auf das Leid hin, dann die Jünger und am Ende gilt sein Fluch den Ignoranten des Leides: einfach denen, die es nicht bemerken, dreifach denen, die es verursachen. Die Ignoranten in der Geschichte, der Tierhalter zuerst und dann die Jünger, ant-

worten auf höchst charakteristische Weise, indem sie dem Anwurf Jesu entgegenhalten, das Tier gehöre ja seinem Besitzer. Die Jünger bestätigen: Er hat es gekauft! Was sich zwischen den Menschen und „seine" Tiere schiebt, ist die Wucht des Kommerzes, des Marktes, des Geldes. Der Mensch wird blind und taub für die Belange des Tieres, weil er in ihm ein Wirtschaftsgut und nur ein Wirtschaftsgut sieht.

Es geht Jesus aber auch nicht um ein Abschaffen der Tierhaltung: Er heilt und erlöst den braven Esel nicht in ein tierliches Nirwana. Er untersagt seinem Besitzer nicht die Tierhaltung (wie es unser Tierschutzrecht in diesem Fall wohl fordern würde), sondern er übergibt den geheilten Esel in dessen Obhut, aber begleitet mit der Mahnung, ihn nicht mehr zu schlagen. Die Perikope endet schließlich mit der Verheißung: „damit auch Du Erbarmen findest", auf die wir nochmals zurückkommen werden.

Diese apokryphe Geschichte zeichnet in feiner literarischer Gestalt eine hellsichtige Analyse: Sie hebt eindrücklich den springenden Punkt heraus, nämlich, daß Tiere leiden können. Nicht, daß Menschen Tiere nutzen, wird kritisiert, sondern daß ein rein ökonomischer Blick auf das Tier die Sicht auf sein Leid verstellt.

Das Tier in der Bibel

Darin unterscheidet sich die apokryphe Geschichte schon sehr von der Bibel, die ziemlich mitleidslos von Tieren erzählt. Gerade die Pointe der apokryphen Erzählung, die das Tier in den Mittelpunkt rückt, ist ihr fremd. Am nächsten kommt dem Impuls einer „Tierethik" noch das Buch der Sprichwörter, in dem es heißt: „Der Gerechte kümmert sich um das Leben seines Viehes, aber das Herz der Gesetzlosen ist grausam" (Spr 12,10)[7].

Am häufigsten erzählt die Heilige Schrift von Tieren überhaupt in einer für die Tiere nicht vorteilhaften Position, nämlich als Opfertiere. Dabei wiederum kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es als Ausweis höchster Frömmigkeit gilt, wenn das Tierblut so richtig in Strömen fließt wie zum Beispiel in Esra 6,17: „Sie opferten zur Einweihung des Gottestempels 100 Stiere, 200 Widder, 400 Lämmer und als Sündopfer für ganz Israel zwölf Ziegenböcke nach der Zahl der Stämme Israels." Das ist noch wenig im Vergleich zu Salomo, denn dieser bringt es bei seiner Tempelweihe auf 22000 Rinder und 120000 Schafe (1 Kön 8,63) oder kurz (1 Kön 8,5): Er opferte „vor der Lade so viele Schafe und Rinder, daß man sie ob ihrer Menge nicht zählen noch berechnen konnte". Lassen wir die Deutung dieser Zahlen beiseite und überhaupt die Dimension des Tieropfers, die zu einem ganz anderen Thema gehören würde[8]. Welche religiöse Funktion auch immer dem Tier damit zugewiesen und in den Nimbus welcher Sakralität es damit gestellt wurde – für eine ethische Haltung des Menschen dem Tier gegenüber ist damit kein rechtes Fundament gewonnen.

„Sachlich und kühl" – so zitiert Rüdiger Bartelmus Ludwig Köhler[9], sei die Stellung zum Tier, die sich im Alten Testament kundtue, und er selbst gibt seitenweise Belege[10] für einen sehr nüchternen, schlicht nutzenden Zugriff des Menschen auf die Tiere, die ihm greifbar sind, seien es seine eigenen Haustiere, seien es Wildtiere:

„So erfahren wir aus 1 Kön 5,3 nicht ohne Anzeichen einer gewissen Bewunderung, daß für den königlichen Haushalt Salomos täglich zehn gemästete Rinder, 20 Weiderinder und 100 Schafe ihr Leben lassen mußten. ... Reflexionen irgendwelcher Art über die Legitimität solchen Tuns sind an keiner der erwähnten Stellen zu erkennen."[11]

Ganz anders sehe es dagegen in den „gesetzlich-priesterlichen" Texten aus:

„Wie sehr hier das Tier als ‚gleichberechtigt vollwertiger Partner des Menschen' gesehen wird, geht allein schon daraus hervor, daß ... ihnen sogar der Prozeß gemacht werden kann."[12]

Gleichberechtigt vollwertiger Partner des Menschen? Paßt diese fundamentale Gleichheit tatsächlich zur Vorstellungswelt der Bibel? Der Gedanke, „daß Mensch und Tier Wesen zwar unterschiedlicher Macht, aber nicht unterschiedlicher Qualität sind"[13], stimmt wohl nicht ganz mit dem Inhalt beider Testamente zusammen, die den Menschen nicht nur in der Schöpfung herausheben, sondern seine und nur seine Geschichte mit Gott berichten. Der Inhalt der Heiligen Schrift beruht auf jenen Qualitäten, in denen sich der Mensch sehr wohl vom Tier unterscheidet und auch als unterschiedlich dargestellt wird, wie in seiner Schuldfähigkeit und seiner Erlösungsbedürftigkeit, seiner Berufung und seiner Fähigkeit, diese Berufung auszuschlagen.

Von einer „Priorität des Menschen vor den Tieren oder gar einer Herrschaftsfunktion ihnen gegenüber ist auch nicht in Andeutungen die Rede"[14] – darüber kann man mit Blick auf das umstrittene „dominium terrae" anderer Auffassung sein. Ein Satz wie: „Angesichts des Schöpfers ist die relative Ungleichheit von Mensch und Tier irrelevant"[15], hat Geltung nur in einer eng umgrenzten Hinsicht, nämlich mit Blick auf ihrer beider Sterblichkeit. Entsprechende Passagen[16] zielen nicht eigentlich auf das Tier, sondern auf den Menschen, dessen Hinfälligkeit in drastischem Vergleich ausgemalt wird. Für andere, weniger aufs elementar Vitale reduzierte Vergleichsmomente wird man eine solch plakative Gleichsetzung nicht gelten lassen können.

Dies gilt auch für eine andere populäre Tiererzählung, nämlich die von Bileam und seiner Eselin (Num 22,21–35). In dieser Erzählung sieht die Eselin eine Erscheinung des Herrn, die Bileam, dem großen Seher, unsichtbar bleibt. Spricht dieser Text, diese höchst ironische Geschichte, deshalb damit schon von einem „Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Tier"[17]? – Wohl nicht, denn Bileams „normale" Reaktion auf seine Eselin wäre es gewesen, sie einfach abzuschlachten (Num 22,29), nachdem er sie schon dreimal geschlagen hatte. Der *sehende* Esel fun-

giert nur als Kontrastfolie zum *blinden* Seher. Eine ähnliche Funktion erfüllt die Rede von Ochs und Esel. Wo sie vorkommen, ist ihr Auftreten von theologischem Witz: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn. Nur Israel hat keine Erkenntnis, mein Volk keine Einsicht!", heißt es in Jes 1,3. Wie bei Bileams Esel redet die Schrift nicht von einer besonderen Weisheit der Tiere, sondern vom Unverstand der Menschen.

Auch bei der Deutung des sogenannten Noach-Bundes ist es nicht sicher, ob in ihm „mitgeschöpfliche Solidarität" zum Ausdruck kommt. Daß Gott seinen „Bund" außer mit Menschen noch mit den Lebewesen schließt, kommt im Alten Testament nur hier vor. Diese Singularität beruht aber vielleicht ausschließlich auf dem Kontext, denn der Bund mit Noach und allen Lebewesen steht am Ende der Sintflut, einer Katastrophe, die schließlich auch alle Lebewesen betraf, obwohl sie im Fehlverhalten des Menschen wurzelt.

Daneben gibt es noch eine Reihe von Stellen, in denen Tiere symbolisch erwähnt werden, etwa 2 Sam 12,1–10 oder Jes 65,25 bzw. Jes 11,6 mit der Vision eines universalen Friedens, den der Prophet anhand von Tieren ausmalt: „Dann wird der Wolf mit dem Lamm wohnen, der Panther beim Böcklein sich lagern. Kalb, Löwe und Schaf werden beisammen weiden. Ein kleiner Knabe vermag sie zu hüten." Symbolisch heißt hier, daß Jesaja selbst nicht daran denkt, daß sich die Biologie der Tiere umkehrt. Gern wird dieser Text allerdings dafür hergenommen, an das Ende der Geschichte ein auch für Tiere friedliches Reich zu stellen, das den sündigen Fall am Anfang revidiert. Alle Grausamkeit ist überwunden, so wie im Urzustand die Tiere untereinander sich nichts Böses taten und auch die Menschen nicht. Als Beleg hierfür dient Gen 1,29f., wonach Gott für Tier und Mensch ausschließlich Pflanzen als Nahrungsquelle vorsieht; diesen gewaltlosen Vegetarismus stelle dieser Lesart nach die Endzeit wieder her. Dazwischen aber herrscht nach Gen 9,2f. „Furcht und Schrecken" zwischen den Menschen und den Tieren der Erde, den Vögeln des Himmels, und den Fischen des Meeres, denn ihm sind sie übergeben: „Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen."

Verlassen wir die biblischen Befunde, die eine besondere Tierethik gerade nicht von sich aus aufdrängen. Dem helfen manche Interpreten nach, und so finden sich in guter Absicht Bibelstellen ganz gegen deren eigene Absicht zitiert. Eine Rundfunk-Predigerin[18] zum Beispiel versuchte es mit einer Auslegung von Mk 1,13: Jesus ist in der Wüste bei den wilden Tieren. Das Heil, so heißt dies für die Predigerin[19], werde zuerst den Tieren zugänglich. Wen diese Auslegung verblüfft, sieht sich Exegeten wie Gerhard Liedke gegenüber:

„Seit der gründlichen, die Forschungsgeschichte einbeziehenden Arbeit von E. Fascher sind die Ausleger überzeugt, daß die Notiz vom Zusammenleben mit den Tieren nicht die schauerliche Einöde der Wüste ausmalen soll, sondern als Zeichen der angebrochenen eschatologischen Heilszeit zu verstehen ist."[20]

Das ist in hohem Maß unplausibel: Es geht um die Einöde, um die ferne Abgeschiedenheit von Menschen. Gelegentlich schießen Theologen in ihrem Bemühen, aus biblischen Befunden ein Muster für des Menschen Verhältnis zum Tier zu erheben, arg über das Ziel hinaus. So wundert sich Eberhard Röhrig, daß Jesus sich nach dem Fisch- und Menschenfangwunder in Lk 5 nicht weiter für die gefangenen Fische interessiert. Er fragt sich:

„Muß man im Desinteresse am Verbleib des Fanges ein Zeichen einseitiger Anthropozentrik sehen … oder besteht umgekehrt die Gefahr, das Anliegen des Evangelisten durch ein unsachgemäßes, weil ihm fremdes, zu überlagern?“ [21]

Sind alle Lebewesen gleichwertige Geschöpfe Gottes?

Bei aller artistischen Interpretation bieten die Heiligen Schriften der Juden und der Christen nichts, was *aus sich heraus* dem Verhältnis von Mensch und Tier theologische Wucht verleihen könnte. Biblische Religion stellt dieses Verhältnis nicht in einen religiösen Bezug oder verleiht ihm eine religiöse Relevanz. Das biblische Drama spielt sich ab zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gottes Heilsangebot und des Menschen sündiger Neigung, es auszuschlagen. Darin liegt die Absurdität von „Tiergottesdiensten“ wie sie zum Beispiel das Pfarrerehepaar Christa und Michael Blanke feiert[22]: Tiere sind ohne Sünde und müssen deshalb ihre Erlösung aus der Sünde nicht feiern. Aus sich heraus stiftet die Bibel keinen substantiell theologischen Bezug zum Tier. Der Wunsch nach einer theologischen Fundierung dieses Verhältnisses kann sich aus vielen Quellen speisen: autochthon, bodenständig biblisch wird er nicht sein. Dagegen spricht eine lange Auslegungstradition, für das Christentum müßte man sagen: eine lebenslange Auslegungstradition. Das mag man dem Christentum vorwerfen; man mag es bedauern, doch leugnen kann man es redlicherweise nicht. Man kann es auch nicht revidieren, ohne dem Christentum seinen heilstheologischen Nerv zu ziehen. Das Christentum dreht sich um den Menschen: Schöpfung, Erlösung, Vollendung sind für ihn bestimmt.

Woher speist sich dann die Kraft für die geistige Schubumkehr, die sich gegen das wendet, was jahrhundertelang als theologisch unumstößlich galt? Wenn sie, gemäß der These des vorherigen Abschnitts, nicht von innen kommt, hat es seinen Grund außerhalb des Christentums, wenn manche Texte heute anders gelesen werden. Es sind außertheologische „Trends“, denen Theologen mit einer geänderten Interpretation entgegenkommen wollen, gedankliche Bewegungen und Figuren, über die kurz einige Bemerkungen gemacht werden sollen[23].

1. Eine reale Veränderung der Mensch-Tier-Beziehung: Nur noch ein Bruchteil unserer Gesellschaft (drei Prozent) lebt *vom* Tier und gleichzeitig *mit* dem Tier. Der Mensch der Moderne lebt nicht mehr *vom* Tier, jedenfalls nicht unmittelbar. Er lebt vom Tier als Konsument, der Tiere verzehrt oder Erzeugnisse von Tieren, aber er

muß seinen Lebensunterhalt nicht mehr vom Tier bestreiten. Dagegen leben viele Menschen mit dem Tier: mit Fischen, Katzen, Hunden, Pferden. Sie erleben Tiere als Freunde, Begleiter, als Ersatz für soziale Kontakte. Der Übergang zur „Kuscheltierperspektive", wie der Agrarsoziologe Clemens Dirscherl es nennt, überlagert die Wahrnehmung auf Tiere in ganz anderen Wirklichkeiten, eben auf Tiere als Nutztiere oder auch auf das keineswegs heile Leben der Wildtiere.

2. Eine „Religion des Mitleids" (Henning Ritter), die im 19. Jahrhundert entsteht: Möglicherweise steckt darin ein ganz wichtiges Element, das auch unser Mensch-Tier-Verhältnis prägt. Wenn ich richtig sehe, liegen erst einige Steinchen für dieses Mosaik vor; ganz vage zeichnet sich das Bild einer erst vor 150 Jahren entstehenden Kultur universalen Mitfühlens ab[24], unter deren Vorzeichen bis heute auch das Verhältnis zum Tier bewertet wird. Diese ganze Entwicklung ist für England in der historischen Forschung gut belegt[25].

3. Die machtvollste Veränderung erzwingen die vielfältigen Wirkungen des Darwinismus[26]: Wir gewöhnen uns systematisch ab, uns selbst als etwas Besonderes in der Welt zu sehen. Die Belege wären reihenweise aufzuzählen, die uns darüber belehren, daß wir eben nichts Besonders seien in dieser Kette der Evolution. Nach dieser Anschauung gilt: Wer den Menschen zu wichtig nimmt, wichtiger als eines von den übrigen Tieren, ihm einen Sonderstatus einräumt, zieht willkürlich eine Grenze. Er verhält sich genauso wie derjenige, der Männer gegenüber Frauen für die besseren Wesen hält, oder Weiße gegenüber Farbigen. Das eine ist Sexismus, das andere Rassismus. Das Zauberwort im Hinblick auf die Tiere heißt: *Speziezismus*, von dem vor kurzem schon zu lesen war, er sei „in der heutigen Ethik ... verpönt"[27].

Ist es schon so weit, daß man sich lächerlich macht, wenn man den Menschen für etwas Besonderes hält? Stimmen am Ende alle, auch die Theologen, in das Credo ein, das die oben erwähnte Christa Blanke so formuliert: „Es muß heißen: Alle Lebewesen sind gleichwertige Geschöpfe Gottes! Ausrufezeichen."[28] Nur einen Schritt weiter und wir landen beim Glaubensbekenntnis der radikalen Tierschützer, wie Ingrid Newkirk: „a rat is a dog is a boy" – eine Ratte, ein Hund, ein Bub: alles das gleiche. Sind wir nichts anderes als Tiere? Oder: nichts anderes als andere Tiere? Vor einigen Jahren dröhnte ein Schlager: „You and me baby ain't nothin' but mammals". Wir sind nichts als Säugetiere, wie andere Säugertiere auch, keinen Deut besser, kein Stück würdiger.

Damit stehen wir schon mitten in den großen, umfassenden Deutungen, die versuchen, die Stellung des Menschen im Lebensstrom auszuloten. In verschiedenen Varianten wird unser Verhältnis zum Tier vor diesen großen Horizonten dargestellt; es wird in und durch „große Erzählungen" eingeordnet. Es gibt sehr viele davon; Friedrich Wilhelm Graf[29] nennt unter ihnen die Lehre von der Heiligkeit allen Lebens und das „Nature-knows-best Argument": „Um harmonischer Selbstentfaltung bzw. Evolution der Natur willen soll sich der Mensch irgendwelcher ‚unnatürlicher Eingriffe' in den Naturkreislauf enthalten."[30] Andere Einteilungen stellen die „Pathozentrik" der „biozentrischen" und der „ökozentrischen"[31] bzw. der „phy-

siozentrischen“[32] oder der „holistischen“[33] Perspektive zur Seite. Wie man diese Entwürfe auch einteilt und begründet: Immer geht es in ihnen um Ansätze aus dem großen Ganzen, um letztlich metaphysische Annahmen, die entweder diesem großen Ganzen selbst (Holismus) oder jedem seiner Teile (Physiozentrismus) oder jedem seiner belebten Teile (Biozentrismus) einen Eigenwert zuschreiben, den der Mensch zu respektieren hat. Dabei teilen diese Entwürfe einige fundamentale Schwierigkeiten: Wie lassen sie sich für Menschen begründen, die die – im weitesten Sinn – religiösen Voraussetzungen nicht teilen? Welche Phänomene der erlebten Wirklichkeit legen eine solche Sicht der Dinge nahe? Und schließlich: Lassen sich auf dem Boden dieser mehr oder weniger umfassenden Theorien für konkrete Konfliktsituationen Vorzugsregeln aufstellen und Entscheidungen vorbereiten? So unterschiedlich die Variationen solch „großer Erzählungen“ ausfallen, so unterscheiden sie sich hinsichtlich dieser Fragen stark von der pathozentrischen Position und stehen sich untereinander näher.

Albert Schweitzer: Ehrfurcht vor dem Leben

Zur Illustration sei die hierzulande bekannteste tierethische Position ausgeführt, die sich auf Albert Schweitzer beruft:

> „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will. Als Wille zum Leben inmitten von Willen zum Leben erfaßt sich der Mensch in jedem Augenblick, in dem er über sich selbst und über die Welt um ihn herum nachdenkt.“[34]

So schreibt Albert Schweitzer im vielleicht meist zitierten Satz der Tierethik überhaupt. Sind wir also nur Elemente in einem allgemeinen Lebensstrom, der alle Lebewesen gleichermaßen durchpulst? Sind wir nur Ausbildungen des einen Prinzips, das da Leben heißt und dem wir nach Schweitzers bekannter Formel „Ehrfurcht“ schulden? „Ehrfurcht vor dem Leben“ wurde durch Schweitzer zu so etwas wie zu einem Slogan:

> „Zugleich erlebt der denkend gewordene Mensch die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen. Als gut gilt ihm: Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Stand bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen.“[35]

Wie schön wäre es, ein „absolutes Grundprinzip des Sittlichen“ zu haben, das uns in jeder Lebenssituation klare Hinweise an die Hand gäbe, was denn recht zu tun sei – ein Prinzip, das auch die Frage beantworten könnte, wie wir uns konkret Tieren gegenüber verhalten sollen.

Steckt in der Ehrfurcht vor dem Leben ein solches Prinzip? Neuere Kritiker von Albert Schweitzer verneinen dies. Kein Wunder, denn auch Schweitzer wies immer wieder darauf hin, daß eine solche Ehrfurcht praktisch gar nicht durchzuhalten sei. Viel mächtiger als seine Propheten heutzutage hatte Schweitzer täglich Proben vor Augen, daß dieses „Leben", das alle Lebewesen durchlebt, ständig Leben vernichtet:

„Nun bietet die Welt aber das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des anderen durch, eines zerstört das andere. Nur in den denkenden Menschen ist der Wille zum Leben um anderer Willen zum Leben wissend geworden. Dies kann er aber nicht vollständig durchführen, weil auch der Mensch unter das rätselhafte und grausige Gesetz gestellt ist, auf Kosten anderen Lebens leben zu müssen."[36]

Schweitzer selbst hat vielerorts auf die immer wiederkehrenden Aporien hingewiesen, die Situationen, aus denen es keinen Ausweg gibt, der alles Leben gleichermaßen schont; wer einen Fischadler rettet, muß ihm täglich Fischlein opfern[37], wer junge Webervögel schützen will, muß die Habichte vernichten: „Dieses Leid gab mir das Recht, den Räuber zu töten"[38], schreibt Schweitzer, um schon im nächsten Satz zu berichten, daß er den Kaiman am Leben ließ, „obwohl ich mir ausrechnete, was er in der Nacht für Verheerungen unter den Fischen anrichtete, weil ich ihn nicht auf der Tat antraf und nicht die Schuld auf mich nehmen wollte, daß er verwundet ins Wasser tauchte und dort litt".

Zugunsten von Albert Schweitzer sei gesagt, daß er diese Widersprüche, das Unentrinnbare, Ausweglose sah und sich nicht scheute, dies immer wieder auch klar auszusprechen. Er wußte, daß er als Arzt zum Beispiel täglich Mikroben töten muß, um Leben zu retten, was er als die „grausige Nacht des Zerstörenmüssens"[39] bezeichnete. Schweitzer kannte die unausweichlichen Entscheidungen. Und er mahnte:

„Nie dürfen wir uns gedankenlos darein ergeben. Immer ist es uns gleich furchtbar, gleich unheimlich. Aber das eine müssen und können wir tun: die Verantwortung in jedem einzelnen Fall erwägen, die Notwendigkeit prüfen und dann auf die schonendste Art vorgehen."[40]

Darin sollten wir seinen großen, unverzichtbaren Beitrag[41] sehen: Notwendigkeit prüfen und schonend vorgehen – damit klagt Schweitzer Maximen ein, die realisierbar sind. Nicht gedankenlos Leben opfern oder Leben beschneiden ist als Forderung durchaus zu konkretisieren.

Die große Rahmenerzählung aber vom Leben, das durch alle Lebewesen pulst, vom Malariaerreger bis zum Blauwal, wird ethisch nicht durchzuhalten sein. Wenn alles Leben heilig, schützenswert, Ehrfurcht gebietend sei, kommt es dauernd zu Verletzungen dieses Prinzips. Heutige Kritiker von Schweitzer können denn auch etwas respektlos festlegen: „Für die moralische Prüfung von Handlungsalternativen sind die sogenannten pathozentrischen Ethikentwürfe ... geeigneter als die ‚Ehrfurcht vor dem Leben'."[42]

Vermeidung von Leid als Grund und Maß im Umgang mit Tieren

Damit gelangen wir wieder zu der eingangs empfohlenen Pathozentrik. Sie bietet eine entscheidende Konkretion für einen gütigen und aufmerksamen Umgang mit Tieren. Ohne große Erzählungen läßt sich ganz einfach, ganz sicher, ganz ohne „Methodenproblem" nachvollziehen, was schon einmal bei Simonis erwähnt wurde: Was niemand will, wogegen sich alles sträubt, ist der Schmerz. Diese Einsicht ist einfach und sicher. Sie braucht, anders als die „Ehrfurcht vor dem Leben", keine metaphysische Rahmenerzählung. Sie braucht keinen biblischen Impuls. Sie ist schlicht einleuchtend. Nach dem alten Naturrechtsspruch des „bonum faciendum, malum vitandum" ist das Gute zu tun, das Böse zu lassen. Was es heißt, Tieren Gutes zu tun, ist in den seltensten Fällen eindeutig zu beantworten. Was es aber heißt, ihnen Böses zu tun, ist ganz einfach und offensichtlich: ihnen ein Leid zufügen. In seinen Handlungen Rücksicht auf die Vermeidung des ganz Elementaren „malum" – des Leidens nämlich – zu nehmen, ist fast schon evident zu begründen. Hierin hat der Pathozentrismus einen unmittelbaren Vorzug gegenüber den erwähnten „großen Erzählungen".

Ein weiterer Vorzug: Das Leiden des Tieres ragt ganz unmittelbar in die Lebenswirklichkeit des Menschen. „Nature-knows-best" und andere bioethische Leitsätze setzen ein ganzes Weltbild voraus, die Pathozentrik nur ein „offenes Ohr". Die „Heiligkeit des Lebens" zu erfahren, setzt ein großes Maß weltanschaulicher Bildung voraus; die Natur als „Ganzes" entzieht sich unserer Erfahrung und bleibt ein Gedankending. Wie einfach ist es vergleichsweise, den erwähnten Schrei des Esels zu hören. Daß Tiere leiden, weiß groteskerweise sogar der Tierquäler, denn nur dann hat sein schändliches Handeln einen Sinn.

Man könnte es auf die Formel bringen, das Leiden von Tieren sei gleichermaßen *Grund* und *Maß* der Bewertung unseres Verhaltens zu ihm: Grund, denn die Fähigkeit von Tieren, zu leiden schafft das eigentliche Problem; Maß, denn je mehr eine menschliche Handlung Leiden schafft, desto schwerer wird sie zu rechtfertigen sein. Da das Leiden ein Maß kennt, bietet die Pathozentrik sich auch als ein Kriterium bei der Beurteilung von Handlungen an, genau da, wo Schweitzer mit der Ehrfurcht nur in Aporien enden konnte, die er redlicherweise aushielt. Mache ich aber Leid bzw. seine Vermeidung zum Kriterium, läßt sich sehr wohl zwischen Möglichkeiten des Handelns wählen: jeweils nämlich diejenige zu realisieren, die den Schmerz verhindert.

Eine solche Logik etwa liegt den Einschränkungen zugrunde, die der Tierschutz dem Tierversuch[43] auferlegt. Die wichtigsten ethischen Forderungen heißen hier: „reduce – replace – refine". „Replace" heißt, Tierversuche – wo möglich – zu ersetzen und sie („refine") so anzulegen, daß ihre Präzision die Zahl der Tiere und deren individuelle Belastung senkt. Schließlich heißt „reduce" das Leiden des einzelnen Tieres so weit wie möglich zu reduzieren, etwa durch Narkose. Die Möglichkeit,

zum Handeln anzuleiten, basiert auf der praktisch-ethischen Vorzugsregel, die die Pathozentrik bereitstellt.

Analoge Strategien lassen sich etwa auch für die Nutztierhaltung formulieren. So hat das Farm Animal Welfare Council (FAWC) die „Fünf Freiheiten“[44] formuliert, die menschliche Tierhalter ihren Nutztieren gewähren sollen. Dazu gehört etwa die Freiheit von Hunger und Durst, von Krankheit und Verletzung, aber auch diejenige von Streß oder von Unbehagen. Wiederum werden die Forderungen für das Tier als Abwehr von Leiden formuliert. Für eine praktisch anwendbare Tierethik bietet die Pathozentrik ersichtlich den Vorteil, genauer angeben zu können, was zu tun oder besser, was zu unterlassen ist; denn legt man das Leiden (jeweils im umfassendsten Sinn aufgefaßt[45]) als Maßstab an, ergeben sich Differenzierungen hinsichtlich der Intensität und der Art dieses Leidens. Selbst wo das Leiden und seine Tiefe nicht unmittelbar evident sind, kennt die Wissenschaft recht brauchbare Indikatoren[46] für tierisches Leid, etwa physiologische und ethologische Befunde. Die Pathozentrik ließe sich damit sogar als die notwendige Konkretion der Biozentrik fassen: Wer, Schweitzers eingedenk, „Leben fördern“ will, ist zumindest beim Tier auf das Leiden als bestem Indikator verwiesen.

Dies alles kommt ohne irgendeine Gleichstellung von Mensch und Tier aus; es läuft ihr zuwider, denn der Respekt vor dem Tier als leidensfähigem Wesen und die Fähigkeit, daraus für das eigene Handeln Konsequenzen zu ziehen, setzt sehr viele spezifisch menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten voraus. Nicht aus der fundamentalen Gleichheit von Mensch und Tier, nicht aus des Menschen Einbettung in die Natur folgt seine Verantwortung, sondern aus seiner Rolle als handelndem Subjekt. Gerechtigkeit und Anständigkeit sind nicht, wie George Tabori[47] einmal schrieb, „evolutionäres Gebot“, sondern ein Gebot, das sich sinnvollerweise nur an den Menschen richten kann. Sogar die apokryphe Begegnung Jesu mit dem Esel endet schließlich anthropozentrisch: „Nun treibe weiter; und schlage ihn hinfort nicht mehr, auf daß auch du Erbarmen findest.“

ANMERKUNGEN

[1] E. Gräßer, Kirche u. Tierschutz – eine Anklage, in: Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit, hg. v. U. M. Händel (Frankfurt 1984) 60f. Meine eigene Interpretation weicht im Duktus von Gräßers dortiger Auslegung weit ab.

[2] Gräßer selbst beruft sich auf die Sammlung von E. Arnold, Die ersten Christen nach dem Tode der Apostel. Quellen (Leipzig 1926); dort ist die Quelle allerdings nicht zu finden, ebensowenig wie in der Neuausgabe der dort edierten Texte unter dem Titel „Am Anfang war die Liebe“ (Wiesbaden 1986); der Text findet sich in: Das Evanglium des vollkommenen Lebens. Ein ursprüngliches u. vollständiges Evangelium, hg. v. G. J. R. Ouseley (Bern [8]1999) Kap. 21.

[3] W. Simonis, Schmerz u. Menschenwürde (Würzburg 2001) 11.

[4] Ders., Woher kommt das Böse? … wenn Gott gut ist (Graz 1999); vgl. bes. Kap. II.3.

[5] Sprachlogisch haben wir es dann mit einer Attributionsanalogie zu tun, wie wir etwa „gesund" nicht nur von Organismen aussagen, sondern auch von demjenigen, das „Gesundheit" bewirkt (wie „gesunde" Nahrungsmittel) oder sie anzeigt, wie ein gesunder Teint.

[6] Vgl. z.B. F. Kromka, Mensch u. Tier (Bergisch Gladbach 2000) 34f.

[7] Gängiger ist die Luther-Übersetzung: „Der Gerechte erbarmet sich seines Viehes; aber das Herz der Gottlosen ist unbarmherzig."

[8] Immerhin gibt es hierin noch den Versuch, selbst das Opfer in die Perspektive einer „Mitgeschöpflichkeit" zu zwingen, was Sätze wie den folgenden gebiert: „Daß das Tier dabei (beim Opfer) eine unvertretbare und blutige Rolle spielt, macht das Reden von Mitgeschöpflichkeit in der hebräischen Bibel nicht überzeugender, aber redlicher und sachlicher.": vgl. E. Röhrig, Mitgeschöpflichkeit (Frankfurt 2000) 54.

[9] R. Bartelmus, Die Tierwelt in der Bibel, in: Gefährten u. Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, hg. v. B. Janowski u.a. (Neukirchen-Vluyn 1993) 245–311, 246.

[10] Vgl. ebd. 252–256.

[11] Ebd. 253.

[12] Ebd. 256. Die Frage nach Prozessen gegen Tiere wäre ein eigenes Kapitel. Jedenfalls darf man bezweifeln, ob neben vielen anderen denkbaren Motiven die Vorstellung einer „Gleichheit" von Mensch und Tier hierin tatsächlich wirksam geworden sein mag.

[13] Ebd. 262.

[14] Ebd. 270.

[15] Ebd.

[16] Die Stelle, auf die sich Bartelmus hier stützt und die zu den beliebtesten im Fragekreis gehört, ist Koh 3, 18–22 bes. 19ff.

[17] C. Westermann, Mensch, Tier u. Pflanze in der Bibel, in: Gefährten u. Feinde des Menschen (A. 9) 95f. Vgl. auch: Mitgeschöpf Tier, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (Darmstadt 2001) 7.

[18] B. Hauck, BR 1, Evangelische Morgenfeier, 9. 11. 2003.

[19] Im Wortlaut des Manuskripts: „Markus erinnert sich daran, daß das versprochene Friedensreich mit den Tieren beginnt. Der Frieden, den Jesus bringt, der strahlt bis in die Tierwelt aus. Noch bevor Jesus Menschen in seine Gemeinschaft holt, läßt er die Tiere davon etwas spüren – und er erlebt selbst ‚mit den Tieren' einen Vorgeschmack der Erlösung. Tiere gehören dazu, wenn Gott etwas Neues beginnt mit der Welt und mit uns Menschen."

[20] G. Liedke, „Tier-Ethik" – Biblische Perspektiven, in: Gefährten u. Feinde des Menschen (A. 9) 211.

[21] Röhrig (A. 8) 117.

[22] Vgl. Ch. Blanke: Da krähte der Hahn. Kirche für Tiere. Eine Streitfrage (Eschbach 1995).

[23] Eine umfangreichere Liste solcher Verschiebungen hat A. N. Rowan vorgelegt: Animal Well Being, in: Food Animal Well Being (West Lafayette, Indiana 1993) 27–30. Dazu nannte er neben dem „Urban-Rural-Divide", der hier Punkt 1 entspricht, auch die Evolutionstheorie und Bewegungen innerhalb des Christentums, hier in 2 behandelt. Dazu kommen bei ihm noch Utilitarismus (Bentham), philosophische Beiträge wie derjenige P. Singers, veränderte wissenschaftliche Blicke aufs Tier wie z.B. das Schwinden des Behavourismus und „Gender Issues and the Women's Movements", was auf eine besonders in den USA mächtige Allianz hinweist, die Rassismus, Sexismus und Speziezismus in Parallele sieht.

[24] Deren protestantisch-theologische Züge hat H. Baranzke aufgezeichnet in: Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik (Würzburg 2002) bes. Kap. V, 1–3.

[25] Vorzüglich bei H. Kean, Animal Rights (London 1998).

[26] Vgl. Rowan (A. 23) 27; vgl. auch Kromka (A. 6) 35f.

[27] J. Luy u. G. Hildebrandt, Albert Schweitzer, Leitbild für die Tiermedizin?, in: Deutsches Tierärzteblatt 10/ 2003, 1026.

[28] Blanke (A. 22) 90.
[29] F. W. Graf, Reflektierter Anthropozentrismus. Erwägungen zu einer Ethik des Naturverhältnisses, in: Augsburger Forschungsschwerpunkt Ökologie. Separatdruck aus dem Jahrbuch der Universität Augsburg 1996/97 (Augsburg 1998) 141f.
[30] Ebd. 142.
[31] So z.B. H. Röcklinsberg, Das seufzende Schwein – zur Theorie u. Praxis in deutschen Modellen der Tierethik (Erlangen 2001).
[32] So z.B. R. Busch u.a., Grüne Gentechnik (München 2002).
[33] So z.B. K. Blumer, Tierversuche zum Wohle des Menschen (München 1999).
[34] A. Schweitzer, Aus meinem Leben u. Denken. Gesammelte Werke, hg. v. R. Grabs, 5 Bde. (München 1974) Bd. 1, 169f.
[35] Ebd. 171.
[36] Ebd. 171f.
[37] Vgl. ebd. 243.
[38] A. Schweitzer, Die Verteidigung des Lebens, hg. v. P. Helbich (Gütersloh 1984) 35.
[39] Ebd. 37.
[40] Ebd. 36f.
[41] Zu einer angemessenen Würdigung vgl. G. Mertens, Art. Ehrfurcht vor Natur u. Leben, in: Lexikon der Bioethik, 3 Bde. (Gütersloh 1998) 520.
[42] Luy u. Hildebrandt (A. 27) 1027.
[43] Vgl. G. Küsters, Tiere im Labor, in: Tier, Gott, Mensch – Beschädigte Beziehungen, hg. v. G. Fuchs u. G. Knörzer (Frankfurt 1998).
[44] So auf der Website der Organisation: www.fawc.org.uk/freedoms.htm.
[45] Also anders als das deutsche Tierschutzgesetz, das von „Schmerzen, Leiden, Schäden" spricht, und die drei Termini jeweils als drei verschiedene, voneinander abzugrenzende Schutzaspekte auf gleicher Ebene verstanden wissen will.
[46] Fachwissenschaftlich exakt kann man es mit einer Liste von J. Unshelm, in: Umwelt- u. tiergerechte Haltung von Nutz-, Heim- und Begleittieren, hg. v. W. Methling u. J. Unshelm (Berlin 2002) 242, fassen: „Kriterien, mit deren Hilfe man die Reaktionen des Tieres auf die jeweilige Haltungsumwelt erfassen kann, sind: das Verhalten, die Leistung des Einzeltieres, physiologische Parameter, klinische Veränderungen, die Ausfälle bzw. Ausfallursachen."
[47] G. Tabori, Protest einer ewig jungen Sau, in: Natur & Kosmos, Juli 2003, 33.

Bernhard Sutor

Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform

Die öffentliche Diskussion um die Reform des Sozialstaats ist heillos polarisiert. Unten wird gegen Oben ausgespielt, Arm gegen Reich, soziale Gerechtigkeit ist nur noch eine beliebig einsetzbare Kampfparole. Daran trägt auch unsere politische Führungsschicht ein nicht geringes Maß an Schuld. Ihre Unfähigkeit, den Bürgern die notwendigen Reformen – bisher ohnedies nur kleine Schritte – in einer weiterreichenden Perspektive als sinnvoll zu vermitteln, offenbart einen Mangel an prinzipienorientiertem Ordnungsdenken.

Aber auch im philosophischen Diskurs über Gerechtigkeit, so differenziert er geführt wird, ist eine gewisse Polarisierung nicht zu übersehen. In einer Typologie, die Peter Koller jüngst vorgestellt hat, stehen zwei Grundmodelle von Gesellschaft einander gegenüber: ein „Marktmodell" und ein „Gemeinschaftsmodell"[1]. Im Marktmodell reduziert sich Gerechtigkeit auf Tauschgerechtigkeit; der Tausch ist gerecht, wenn er den vereinbarten Regeln entspricht. Im Gemeinschaftsmodell heißt Gerechtigkeit Verteilungsgerechtigkeit, die auf möglichst gleiche Verteilung der Güter und Lasten zielt.

Aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre zeigt diese Gegenüberstellung aber ein gravierendes Defizit der profanen politischen Philosophie an; vorläufig und vereinfacht ausgedrückt: einen Mangel an Vermittlung zwischen den Modellen koordinierter und kooperativer Gesellschaft, zwischen Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit. Die über Aristoteles und Thomas vermittelte Vorstellung von Gerechtigkeit ist differenzierter.

Dennoch gab und gibt es auch unter Vertretern der Christlichen Gesellschaftslehre in Theorie und Praxis eine unübersehbare Polarisierung. Sie zeigt sich heute im Verständnis von Sozialstaat und damit auch im Streit um seine Reform; zuletzt war dies zu verfolgen im Streit um den Text „Das Soziale neu denken", den die deutschen Bischöfe im Dezember 2003 vorgelegt haben[2].

Vor diesem Hintergrund soll hier die These begründet werden, daß der neuere Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit geeignet ist, ein Verständnis von sozialer Gerechtigkeit und von Sozialstaat auszudrücken, das der modernen, freiheitlich verfaßten Industriegesellschaft angemessen ist; es ist geeignet, die unfruchtbare Lagerdiskussion wenigstens ein Stück weit zu relativieren, auch wenn unterschiedliche Akzentuierungen immer bleiben werden.

Beteiligungsgerechtigkeit in der neueren kirchlichen Sozialverkündigung

Die US-amerikanischen Bischöfe haben 1986 mit ihrem Hirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“[3] den Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit in die kirchliche Sozialverkündigung eingeführt. Dort wird im zweiten Kapitel, welches das wirtschaftliche Leben aus christlicher Sicht analysiert, unter der Überschrift „Gerechtigkeit und Teilnahme“ kurz die Bedeutung der Tauschgerechtigkeit und der Verteilungsgerechtigkeit erläutert. Daran anschließend heißt es:

„Die Gerechtigkeit fordert auch bestimmte Organisationsformen für soziale, wirtschaftliche und politische Institutionen. Die soziale Gerechtigkeit beinhaltet, 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. Diese Gerechtigkeit kann man auch als die ‚kontributive‘ bezeichnen, denn sie betont die Verpflichtung aller, die in der Lage sind, Güter, Dienstleistungen und andere immaterielle Werte zu schaffen, die für die Wohlfahrt der ganzen Gemeinschaft notwendig sind“ (Nr. 71).

Während hier also zunächst im Sinn der alten legalen Gerechtigkeit, unter Berufung auf Pius XII. als Gemeinwohlgerechtigkeit gedeutet, die Pflicht der Menschen betont wird, ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten, formuliert der dann folgende Abschnitt die andere Seite der Sache:

„Zur Bedeutung der sozialen Gerechtigkeit gehört auch die Pflicht, wirtschaftliche und soziale Institutionen einzurichten, damit die Menschen einen Beitrag zur Gesellschaft leisten können, auf eine Art, die ihre Freiheit und die Würde ihrer Arbeit respektiert“ (Nr. 72).

Beteiligungsgerechtigkeit fordert also Institutionen und Strukturen, die den Menschen Teilnahme in Freiheit ermöglichen. Diese Aussage wird im Anschluß an die Passagen über Gerechtigkeit konkretisiert unter Berufung auf die Menschenrechte. Dabei wird klar zwischen den politischen und den wirtschaftlich-sozialen Menschenrechten unterschieden, aber zusammenfassend heißt es: „Jedoch fordern beide Arten von Rechten die Einrichtung sozialer und politischer Institutionen, die es jedem einzelnen ermöglichen, ein aktives Mitglied der Gesellschaft zu werden“ (Nr. 82).

Die deutschen Bischöfe haben 1998 einen Text ihrer Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen unter dem Titel „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit“ vorgelegt[4]. Das Memorandum präzisierte den Gedanken der Teilhabe, der schon im Gemeinsamen Wort der beiden christlichen Kirchen von 1997 formuliert war, und konkretisierte ihn im Blick auf politische Aufgabenfelder in „neun Geboten“. Der damit formell aufgenommene Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit wurde von der Kommission in seiner Doppelseitigkeit so beschrieben:

„Das Anliegen der Unterzeichnenden ist es, in Anknüpfung an das Gemeinsame Wort den Begriff der sozialen Gerechtigkeit auf den speziellen Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit zuzuspitzen. Er bringt die notwendige Wechselbeziehung zwischen der Verantwortung der

einzelnen, gesellschaftliche Prozesse aktiv mitzugestalten, und der Verantwortung des Gemeinwesens, solche Teilnahme in Freiheit zu ermöglichen, zur Geltung. Fokus dieser Perspektive in den folgenden neun Geboten ist das Teilhabeproblem am Arbeitsmarkt" (S. 6).

Die zwei Seiten des Gedankens werden dann auf Reformnotwendigkeiten in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft hin entfaltet. Durchgehend werden Eigenverantwortung und Solidarität, Initiative und Leistungsbereitschaft der Bürger und die entsprechend Raum gebenden und zugleich sichernden Einrichtungen der äußeren Ordnung in ihrer Interdependenz einander zugeordnet. Der Text derselben Kommission „Das Soziale neu denken" von 2003 greift den Grundgedanken wieder auf. In der Beschreibung der Hindernisse für eine wirksame Reform heißt es dort:

„Sozialpolitische Regelungen können Produktivität hemmen und notwendige Anreize mindern – oder eben Beteiligung ermöglichen, Produktivität fördern und dadurch sozialen Frieden sichern. Vor allem Familien-, aber auch Bildungs- und Berufsbildungspolitik sind zukunftsorientierte und auch produktivitätsförderliche Bereiche der Gesellschaftspolitik. Sie müßten Teil einer vorausschauenden Sozialpolitik sein, die zu mehr Beteiligungsgerechtigkeit führt und neben der Alterssicherung nun vor allem die Nachwuchsförderung vorantreibt. Dies kommt jedoch in den derzeitigen politischen Auseinandersetzungen viel zu wenig zum Tragen" (Nr. 3.2).

Etwas später wird Beteiligungsgerechtigkeit ausdrücklich von der herkömmlichen Betonung der Verteilungsgerechtigkeit abgesetzt und auf die Felder Erziehung/Bildung und soziale Sicherung bezogen: „Heute erscheint nicht mehr vorrangig die Verteilungsgerechtigkeit als das Hauptproblem. Vielmehr müssen auch Wege eröffnet werden, um die Beteiligungsgerechtigkeit für alle zu stärken" (Nr. 3.4).

Der Text ist unmittelbar nach seiner Veröffentlichung von einigen Vertretern der Christlichen Gesellschaftslehre scharf kritisiert worden als Parteinahme für eine Politik des Sozialabbaus. Karl Gabriel und Hermann-Josef Große Kracht rückten ihn in die Nähe neokonservativer Absage an staatliche Sozialpolitik in den USA. Norbert Blüm hat ihn polemisch als „eine Variante der alten liberalen Dreifaltigkeitslitanei: Wettbewerb, Privatisierung, Kostensenkung" abqualifiziert[5]. Manches an der Kritik ist nicht unberechtigt, weil der Text insgesamt sehr knapp gefaßt ist und so der Gefahr der Verkürzung und der Mißverständnisse nicht entgangen ist. Die Autoren hätten gut daran getan, zur Vermeidung unnötiger Aufregungen ein paar Selbstverständlichkeiten der katholischen Soziallehre zu wiederholen, die sie gewiß nicht in Frage stellen wollten[6]. Aber schließlich war er als Impulstext gedacht, und er beansprucht ausdrücklich nicht, schon die Lösungen zu haben. Gerecht wird man ihm nur, wenn man bereit ist, sich auf das Konzept Beteiligungsgerechtigkeit erst einmal einzulassen, das der Schlüssel zum Verständnis der vorgetragenen Reformgedanken ist.

Die Grundaussage sozialethischer Natur in beiden Texten, dem von 1998 und dem von 2003, lautet: Wir kommen bei allem legitimerweise bleibenden Streit im

Detail mit der Reform unseres Systems, des Arbeitsmarktes, der Ausbildung, der sozialen Sicherung, der Steuern nur dann weiter, wenn wir uns endlich freimachen von der beinahe reflexhaften Identifizierung sozialer Gerechtigkeit mit Verteilungsgerechtigkeit und wenn wir stattdessen lernen, in der theoretisch wie praktisch-politisch anspruchsvolleren Kategorie der Beteiligungsgerechtigkeit zu denken mit dem Versuch, ihre beiden Seiten zusammenzubringen und so auch Verteilungsgerechtigkeit neu, besser zu verstehen. Sie wird ja in dem neuen Denkansatz keineswegs verabschiedet, wie manche Kritiker fälschlicherweise behaupten.

In allen genannten Bereichen lautet die Reformfrage nicht, wie man die sozialen Positionen und die Anteile am Sozialprodukt gerechter verteilen kann, sondern wie man möglichst für alle Glieder der Gesellschaft, die in irgendeiner Weise aktiv sein können, die Möglichkeiten der Teilnahme am wirtschaftlich-sozialen, kulturellen und politischen Leben so verbessert, daß damit zugleich die solidarische Sicherung gegen die Grundrisiken des Lebens für alle und unmittelbare Hilfe für Bedürftige besser als bisher gewährleistet werden können. Die wirtschaftlich-soziale Ordnung einer freien Gesellschaft muß, um in ökonomischen Begriffen zu sprechen, Allokation und Produktion effizient und sozialverträglich mit Distribution zusammenfügen. Das ist nur möglich, wenn die gesellschaftlichen Kräfte sich in geordneter Freiheit entfalten können. Solidarische Leistungsgesellschaft – eine Formel, die von Alois Glück, dem Präsidenten des Bayerischen Landtags, in die Debatte eingeführt wurde – könnte das damit gemeinte gesellschaftspolitische Konzept ausdrücken.

Mit den Kritikern und Skeptikern innerhalb der Christlichen Gesellschaftslehre muß Verständigung gesucht werden darüber, wie wir soziale Gerechtigkeit heute verstehen wollen. Meine These dazu ist, daß wir dem Aspekt der Beteiligung dabei den Vorrang vor dem der Verteilung zubilligen müssen. Zur Begründung richten wir zunächst den Blick auf den Gerechtigkeitsdiskurs.

Deutungen sozialer Gerechtigkeit

Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit ist als politischer Kampfruf im 19. Jahrhundert geprägt worden. Auch die kirchliche Sozialverkündigung und Soziallehre hat ihn sich zu eigen gemacht. Versuche seiner theoretisch-systematischen Klärung setzten erst später ein. Leo XIII. begründete in „Rerum Novarum" (1891) seine sozialen Forderungen mehrfach mit der Kategorie der Gerechtigkeit und bezog diese auf äußere Zustände, auf Systemeigenschaften: so in der Frage nach dem gerechten Lohn und in der Begründung der staatlichen Pflicht zu Sozialpolitik. Es war soziale Gerechtigkeit gemeint, aber der Terminus selbst kam nicht vor.

Dagegen nahm ihn Pius XI. in „Quadragesimo Anno" (1931) ausdrücklich auf, freilich ohne ihn genauer zu umschreiben. Die deutsche Übersetzung von Paul Jostock ließ den Begriff stehen, wo er eher appellativen Charakter hatte. An ande-

ren Stellen, wo es um bestimmte Reformforderungen ging, übersetzte er „iustitia socialis" mit „Gemeinwohlgerechtigkeit", so in der Frage nach der angemessenen Güterverteilung, beim Lohnarbeitsverhältnis und in der Frage nach Kriterien zu Bestimmung der Lohnhöhe, ferner beim Thema Ordnung des Wettbewerbs[7].

Die folgenden Versuche von Moraltheologen und Sozialethikern, den Begriff in das Dreiecksmodell der alten Tugendlehre einzuordnen, führten zu keinem überzeugenden Ergebnis. Wollten die einen in der sozialen Gerechtigkeit eine Verbindung zwischen legaler und distributiver Gerechtigkeit sehen, weil beide das Gemeinwohl zum Zielpunkt haben, so setzten sie andere mit der legalen Gerechtigkeit gleich, allerdings in ihrer ursprünglichen Bedeutung als „iustitia generalis". Das mußten fruchtlose scholastische Exerzitien bleiben, solange nicht klar gesehen wurde, daß mit sozialer Gerechtigkeit nicht wie in der alten Lehre eine Tugend von Menschen gemeint ist, sondern eine Eigenschaft sozialer Zustände. Institutionen und Strukturen können nicht gerecht sein im Tugendsinn. So konnte ein Liberaler wie Friedrich A. von Hayek spotten, soziale Gerechtigkeit sei ein hölzernes Eisen.

Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach legten die richtige Spur der Deutung. Nell-Breuning verstand soziale Gerechtigkeit als Gemeinwohlgerechtigkeit, die wirksam zu machen sei in den öffentlichen Einrichtungen und Gewalten; sie müsse gleichsam institutionell werden als deren Formprinzip[8]. Gundlach fügte diesem Aspekt den geschichtlichen hinzu, indem er feststellte, soziale Gerechtigkeit sei zu verstehen als Ausdruck für die Bereitschaft, ein altes, statisches Gemeinwohldenken durch ein neues, dynamisch-geschichtliches abzulösen[9]. Tatsächlich setzt der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit die Erfahrung voraus, daß die Ordnung einer Gesellschaft nicht schon durch natürliches oder göttliches Gesetz vorgegeben ist, sondern eine geschichtlich-politische Aufgabe darstellt.

Man kann sich im Streit um die jeweilige Lösung dieser Aufgabe durchaus auch weiter der Begriffe der alten Gerechtigkeitslehre bedienen. Nur muß man dann immer nach deren möglicher Bedeutung für soziale Strukturen und Institutionen fragen. Es geht nicht mehr nur, wie in der Tugendlehre, um die Erfüllung eindeutig bestimmbarer Rechte und Pflichten, um Leistungen und Gegenleistungen nach dem Äquivalenzprinzip (Tauschgerechtigkeit) oder nach dem Proportionalprinzip (distributive Gerechtigkeit). Diese sind nur innerhalb einer schon geltenden Ordnung bestimmbar. Bei sozialer Gerechtigkeit geht es um diese Ordnung selbst, näherhin um die Bedingungen sowohl freier Entfaltung als auch solidarischen Ausgleichs. Das übersieht wohl Norbert Blüm, wenn er meint, die Rede von Beteiligungsgerechtigkeit sei nur alter Wein in neuen Schläuchen; Verteilungs- und legale Gerechtigkeit seien nichts anderes gewesen als Beteiligungsgerechtigkeit: „Es wechseln zwischen Verteilungsgerechtigkeit und legaler Gerechtigkeit nur die Schuldner. Einmal ist es die Gemeinschaft, das andere mal der einzelne."[10]

Just diese einfache Gegenüberstellung von Gemeinschaft und einzelnem zeigt, daß die Begriffe zu eng sind. Sie verengt den Streit um soziale Gerechtigkeit auf die

Frage nach Ansprüchen des einzelnen an den Staat und nach dessen Pflichten. Es geht aber um die strukturellen Bedingungen der Möglichkeit freier Entfaltung der Menschen in einer freien und zugleich in Arbeitsteilung vielfältig vernetzten Gesellschaft, um die Bedingungen, unter denen soziale Leistungen erbracht werden und in die Form von Rechtsansprüchen und Rechtspflichten gefaßt werden können.

Ich bestreite nicht, daß man die traditionellen Gerechtigkeitsbegriffe des Dreieckmodells auch auf soziale Gerechtigkeit beziehen kann. Arno Anzenbacher hat das in seinem Lehrbuch „Christliche Sozialethik", allerdings in sehr knappen Ausführungen, getan[11]. Er erweitert aber im Anschluß an den amerikanischen Hirtenbrief das Dreieck zu einem Viereck, indem er Beteiligungsgerechtigkeit als vierte Dimension einbezieht. Aber alle vier Dimensionen werden dort von ihm ausdrücklich nicht als Tugend-, sondern als Ordnungsbegriffe im Sinn sozialer Gerechtigkeit gebraucht. Wenn man so ansetzt, würde ich eher dazu neigen, Beteiligungsgerechtigkeit als die anderen Dimensionen durchdringend aufzufassen. Es wäre damit etwa das gemeint, was Otfried Höffe seit längerem im Begriff der politischen Gerechtigkeit faßt und der sozialen vor- oder überordnet[12]. Aber darüber kann man streiten, und vor allzu exakt sein wollender Begriffsakrobatik sollte man sich hüten. Die menschliche Gesellschaft im allgemeinen und die pluralistisch-dynamische unserer Zeit im besonderen ist zu komplex, als daß sie sich unseren Begriffen einfach fügen würde.

Jedenfalls gewinnen die Begriffe der traditionellen Gerechtigkeitslehre über ihr Verständnis als Tugenden hinaus eine weitere Bedeutung, wenn man sie als Formen sozialer Gerechtigkeit im Bezug auf die heutige Gesellschaft deuten will. So ist Verteilungsgerechtigkeit in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft nicht mehr nur Pflicht der Regierenden, sondern auch der Regierten, zumal ihrer mächtigen Interessenverbände; und als soziale verstanden stellt sie die Frage nach den Verteilungsregeln im gesamten wirtschaftlich-sozialen und politischen System. Aber eben diese Regeln dürfen nicht nur auf Verteilung zielen, sondern müssen Beteiligung ermöglichen und stimulieren.

Die alte gesetzliche Gerechtigkeit, „iustitia legalis", kann nicht mehr als Pflichtenkatalog von Untertanen und auch nicht nur als Gesetzesgehorsam beschrieben werden, obwohl dieser nötig bleibt. Vielmehr sind die Menschen als demokratische Staatsbürger gefordert, sich an der Gestaltung der gemeinsamen Ordnung zu beteiligen, und diese muß ihrerseits Beteiligung in vielfältiger Weise möglich machen, herausfordern und in Anspruch nehmen.

In dieser Doppelseitigkeit wird Beteiligungsgerechtigkeit in den zitierten Texten verstanden. So wird einsichtig, daß der neue Begriff einen zentralen Aspekt sozialer Gerechtigkeit in einer Gesellschaft ausmacht, die sich als freiheitliche versteht und zugleich solidarisch sein soll. Marianne Heimbach-Steins drückt das in ihrer Interpretation des Textes von 1998 so aus: „Beteiligungsgerechtigkeit setzt die Anerkennung der Subjektstellung des Menschen in der Gesellschaft und zugleich die Angewiesenheit menschlicher Selbstentfaltung auf Gesellschaft voraus."[13]

Übrigens findet sich, um noch einmal auf die traditionelle Lehre zu blicken, bei Thomas von Aquin in der Unterscheidung der distributiven von der kommutativen Gerechtigkeit eine interessante Bemerkung, die den heutigen Interpreten darin bestärken kann, dem freiheitlichen Aspekt der Beteiligung auch in der Verteilungsgerechtigkeit den Vorrang einzuräumen. Im Anschluß an Aristoteles erklärt Thomas (II-II 61.2), das nach Maßgabe der Gerechtigkeit Geschuldete bemesse sich in der Tauschgerechtigkeit nach Gleichheit (aequitas von Leistung und Gegenleistung), in der Verteilungsgerechtigkeit nach Proportionalität. Gemäß letzterer haben die Personen Anteil an den Gemeinschaftsgütern nach ihrem Rang (principalitas). Dieser Rang aber ist unterschiedlich bestimmt je nach gesellschaftlicher Ordnung. In einer Aristokratie, so Thomas, heißt die bestimmende Größe sittliche Tüchtigkeit (virtus), in einer Oligarchie Reichtum (divitiae), in einer Demokratie Freiheit (libertas). Das ist eine bemerkenswerte Feststellung, denn vermutlich würden viele eher Gleichheit als Maß erwarten. Der Schluß ist erlaubt, nach traditioneller Lehre müsse in einer freiheitlich geordneten Gesellschaft auch die Verteilungsgerechtigkeit so weit wie möglich freiheitlich gesichert werden, durch optimale Beteiligung der Bürger am gesellschaftlichen Leben in allen seinen Bereichen.

Alter Wein in neuen Schläuchen?

Es hat wenig Sinn, mit Norbert Blüm die Formel „Das Soziale neu denken" umzukehren: „Das Neue sozial denken". Es ist ja beides offenkundig berechtigt. Die erste Wendung zielt auf die Überwindung eines weit verbreiteten, oberflächlich-bequemen Verständnisses von Sozialpolitik, wonach mehr staatliche Umverteilung per se mehr Gerechtigkeit bedeute. Die zweite Wendung besteht auf der Weitergeltung der tradierten Sozialprinzipien. Aber diese stellt niemand in Frage, der im Horizont Christlicher Gesellschaftslehre denkt. Es muß jedoch neu nachgedacht werden über ihre Bedeutung und ihre Zuordnung zueinander in unserem System.

Neu ist das, was mit Beteiligungsgerechtigkeit gemeint ist, insofern nicht, als es in anderer Weise in den beiden Sozialprinzipien der Subsidiarität und der Solidarität ausgesagt wird. Es gibt die alle Glieder der Gesellschaft umfassende Pflicht zur gegenseitigen Hilfe und zur Mitwirkung am Gemeinwohl. Aus ihr läßt sich gut begründen, daß wir uns gerade in der heutigen Risikogesellschaft mit ihrer Dynamik und Mobilität gegen Grundrisiken solidarisch sichern müssen. Aber Solidarität darf, wenn auch Subsidiarität gilt, nicht kollektivistisch organisiert werden, auch nicht unter dem hehren Ziel der Verteilungsgerechtigkeit, weil dann ihre eigenen Quellen versiegen. Solidarität muß am Leistungswillen und an den Interessen der Menschen ansetzen, sie muß durchgehend freiheitlich, subsidiär geordnet werden. Ein allzu undurchsichtig und kollektivistisch strukturiertes Sozialsystem führt dazu, daß allzu viele versuchen, vom Staat auf Kosten aller zu leben. Es wird zu ei-

nem System organisierter Trittbrettfahrerei. Es geht die Einsicht verloren, daß alle unsere Ressourcen, nicht nur wirtschaftliche, sondern auch soziale Güter und Dienste knapp sind und haushälterischen Umgang erfordern. Erfahrbare Beteiligung an ihrer Erstellung hält diese Einsicht wach.

Allerdings ist zugleich dem verbreiteten liberalen Mißverständnis zu widersprechen, in welchem Subsidiarität als Lückenbüßerprinzip erscheint – so, als bräuchten die Einrichtungen der Gesellschaft und die staatlich-politische Ordnung erst dann tätig zu werden, wenn die Kräfte der einzelnen und der Kleingruppen sich als nicht ausreichend erweisen. Das „subsidium", die im Subsidiaritätsprinzip gemeinte Hilfe, ist zwar Hilfe zur Selbsthilfe, aber sie ist in ihrer Weise immer auch vorgängig nötig. Wir sind als Personen sozial konstituiert, also brauchen wir uns immer gegenseitig und brauchen immer die sozialen und politischen Institutionen. Sie sollen uns aber Hilfe sein, unsere eigenen Möglichkeiten zu entfalten. Deshalb wird der subsidiär gebaute Sozialstaat mit Recht „ermöglichender Staat" genannt[14].

Eine diesen Prinzipien entsprechende Wirtschafts- und Sozialordnung kann nur gelingen, wenn die Reformdiskussion viel stärker, als das derzeit geschieht, die Grundidee der Zivil- oder Bürgergesellschaft aufnimmt[15]. Die Engführung auf den Staat muß überwunden werden. Unsere wirtschaftlich-sozialen Beziehungen sind gesellschaftliche Beziehungen im Rahmen einer politischen Ordnung, aber nicht unmittelbar Beziehungen zum Staat. Zwar sprechen auch Politiker gern von „Rahmenordnung", aber die Politik folgt seit langem einer Tendenz, nicht nur den schützenden und fördernden Rahmen zu gestalten, was anspruchsvoll genug ist, sondern das ganze „Bild" selbst zu malen. Aber ganz offenkundig fehlen ihr dazu die „Künstler".

Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen, Subsidiarität und Solidarität zusammen zu denken, ist es ein erstaunliches, um nicht zu sagen bedenkliches Phänomen, daß in der Rezeption des Textes der bischöflichen Kommission vom Dezember 2003 eine geradezu reflexhafte und vordergründig politisch-ideologische Kritik den Ton angab. Dabei ist die Sorge um das deutsche Modell der Sozialversicherungen mit seiner Verbindung von Berufsleistung und Solidarität durchaus verständlich. Es soll auch nicht bestritten werden, daß es in seiner Weise Beteiligung sicherte, zumal auch der alten Menschen, nicht nur am wirtschaftlichen Wohlstand, sondern auch am sozialen und kulturellen Leben. Aber es ist doch auch nicht zu bestreiten, daß es angesichts neuer Probleme (demographische Entwicklung, Umbrüche in der Arbeitswelt, europäischer und internationaler Wettbewerb) in eine gefährliche Schieflage geraten ist. Wer es erhalten will, muß es verändern, zumal es, gemessen an den in seinem Ursprung wirksamen Ideen von genossenschaftlicher Solidarität und Selbstverwaltung, bis zur Unkenntlichkeit deformiert ist. Deshalb sei abschließend versucht, im Blick auf die Reformdiskussion ein paar konkretisierende Gedanken unter dem Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit zu skizzieren.

Konkretisierungen

Bildung und Ausbildung: Bildung und berufliche Qualifikation sind heute Grundvoraussetzungen für die Beteiligung am wirtschaftlich-sozialen und am gesellschaftlich-kulturellen Leben. Den Zugang dazu möglichst allen nach Maßgabe ihrer Leistungsfähigkeit zu eröffnen, ist also eine Hauptforderung sozialer Gerechtigkeit, wenn man sie als Beteiligungsgerechtigkeit deutet. Das muß sich in der Sozialpolitik niederschlagen; sie muß, zumal bei knapper werdenden finanziellen Mitteln, die Akzente neu setzen. Dabei brauchen wir die besondere Herausforderung der Leistungsstarken (Elitebildung) ebenso, wie die gezielte Förderung der Schwachen, die es schwer haben, einen qualifizierten Abschluß zu erreichen. Die alte Formel Ralf Dahrendorfs von Bildung als Bürgerrecht hat die Sache verkürzt und falsche Erwartungen aufgebaut. Der Staat kann Bildung nicht als Rechtsanspruch gewährleisten, weil sie ohne subjektive Anstrengung und Leistung nicht zu denken ist. Er kann und muß aber im Zusammenwirken mit den ausbildenden Kräften jedem jungen Menschen die Chance geben, Bildung und berufliche Qualifikation in eigener Anstrengung zu erwerben.

Arbeit: Arbeitslosigkeit ist in einer „Arbeitsgesellschaft" eine der schwersten Verletzungen von Beteiligungsgerechtigkeit. Auch hier leidet die Diskussion an Verengung auf den Verteilungsaspekt nach der Vorstellung, es müsse ein fester Bestand an Arbeit auf alle Erwerbswilligen verteilt werden. Wir haben aber in unserer Gesellschaft keinen Mangel an Arbeit, sondern an tariflich bezahlbaren Arbeitsplätzen. Diesbezüglich falsche Erwartungen an den Staat führen zur Überschätzung der Möglichkeiten eines zweiten Arbeitsmarktes und zu den häufig beklagten „Mitnahmeeffekten". Dagegen ist eine „Entriegelung" des ersten Arbeitsmarktes dringend geboten. Nur darf diese nicht zu liberal-kapitalistischer Willkür führen. Also müssen die Tarifparteien ihre Rolle neu definieren und die Arbeitslosen wirksam an ihren Verhandlungen beteiligen. Branchen- und unternehmensspezifische Lösungen unterhalb der Flächentarifverträge müssen ermöglicht werden. Wenn es dabei für die Arbeitnehmer nicht ohne Lohnstop oder gar partiellen Lohnverzicht abgehen sollte, dann wäre kompensatorisch an andere, zu lange sträflich vernachlässigte Formen von Beteiligung zu denken, nämlich an Ergebnisbeteiligung und Kapitalbildung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen, diese übrigens auch als dringend notwendige Ergänzung der umlagefinanzierten Alterssicherung.

Sozialversicherungen: Solidarische Versicherungen gegen Grundrisiken sind in der modernen Berufs- und Arbeitswelt notwendig. Deshalb darf der Staat auch eine Grundsicherung vorschreiben. Aber Versicherungspflicht muß keineswegs Pflichtversicherung heißen. Das Nachdenken über neue Wege sollte nicht von vornherein als Aufkündigung von Solidarität diffamiert werden. Dafür sind die Probleme der überkommenen Systeme doch zu unübersehbar geworden. Unsere gesetzlichen Sozialversicherungen sind zwar der Theorie nach immer noch Selbstverwaltungs-

einrichtungen der Versichertengemeinschaft, faktisch aber sind sie Staatsangelegenheit: durch fragwürdige Mischfinanzierung und zusätzlich aufgeladene Lasten völlig intransparent und hoch politisiert; von Fehlanreizen durchsetzt; weit davon entfernt, Eigenleistung und Eigenverantwortung der Bürger mit der Solidarität aller Versicherten erkennbar und wirksam zu verbinden. Kein Wunder, daß schon kleine, zaghafte Reformschritte als Sozialabbau denunziert werden können und wütenden Protest gegen „die da oben" provozieren.

Eine grundlegende Reform etwa der gesetzlichen Krankenversicherungen, von allen maßgebenden politischen Kräften als notwendig erkannt, wird es sehr schwer haben. Sie wird denn auch zur Zeit allzu vordergründig schlagwortartig diskutiert; politisches Kalkül verhindert den sozialethischen Diskurs. An der derzeit propagierten „Bürgerversicherung" ist bislang nicht erkennbar, wie sie die Misere des bisherigen Systems beheben will: daß nämlich keine der beteiligten Gruppen, ob Ärzte oder Versicherte, Pharmaindustrie, Apotheker oder Krankenhäuser, einen wirksamen Anreiz verspüren, aus Eigeninteresse mit den knappen Ressourcen sparsam umzugehen. Das bisherige Zwangssystem jedenfalls kennt dazu fast nur Deckelung von Ausgaben, Punktsysteme und bürokratische Kontrollen. Der von allen Bürgern auf alle Einkommensarten erhobene Beitrag zu einer „Bürgerversicherung" wäre nichts anderes als eine progressive Gesundheitssteuer, die den Bürgern noch mehr Mittel als bisher entzieht und nach dem jeweils herrschenden politischen Willen umverteilt. Man kann ein solches staatliches Zwangssystem für alle wollen, aber man sollte es dann auch so nennen. Man kann dafür den Begriff der Solidarität bemühen, aber aus christlich-sozialer Sicht muß man entgegenhalten, daß von Subsidiarität in einem solchen System nichts mehr zu finden ist.

Eine subsidiär gestaltete solidarische Krankenversicherung braucht die Elemente der Selbstbeteiligung und der Wahl unterschiedlicher Tarife, der Stimulierung von Vorsorge für die eigene Gesundheit, des Wettbewerbs zwischen Anbietern, der Kostenehrlichkeit und der Transparenz zwischen Beiträgen und Leistungen – und dies alles auf einem offensichtlich expandierenden Markt, auf dem, wenn man ihm denn mehr Freiheit läßt, auch neue Arbeitsplätze entstehen. Unbestritten bleibt dabei die Aufgabe, in Solidarität auch in einem solchen freieren System die Schwächeren mitzunehmen. Leider wird aber auch die unvoreingenommene Suche nach den dazu geeigneten Wegen zur Zeit überlagert vom politischen Machtkalkül, welches wiederum mit den hehren Begriffen der Solidarität und Gerechtigkeit camoufliert wird.

Steuerpolitik: Die politische Illusion, durch immer differenziertere Regelungen im Steuerrecht Verteilungsgerechtigkeit gewährleisten zu können, hat zu unserem heutigen undurchsichtig-schwerfälligen System geführt. Hohe Steuersätze, zahlreiche Ausnahmen, Vergünstigungen und Subventionen verbinden sich zu einer riesigen Umverteilungsmaschine, die die gesellschaftlichen Kräfte eher lähmt als stimuliert. Von den besonders Cleveren wird sie mit Geschick ausgenutzt, der Durchschnittsbürger hat dazu weder Zeit noch Kenntnis. Eine Umkehr zu niedrigeren

Sätzen, wenigen Ausnahmen und Subventionen wäre erforderlich. Die Vorschläge von Fachleuten dazu liegen auf dem Tisch. Die Politik hält dagegen, das sei wegen der entstehenden Haushaltslücken nicht finanzierbar. Darin spricht sich aber ein tiefes Mißtrauen aus gegenüber den freien Kräften der Gesellschaft. Der Staat will alles festhalten, was er einmal hat. Offensichtlich kann man sich kaum vorstellen, daß niedrigere Steuersätze langfristig zu höheren Steuereinnahmen führen können. Auch hier hemmt zu viel Umverteilung Beteiligung.

Familienpolitik: Die weitgehende Trennung der Arbeitswelt von der familialen Lebenswelt im Gefolge der industriellen Revolution hat die Familie an den Rand des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens gerückt. Das ist strukturell nicht zu ändern, und es macht Familienpolitik schwierig. Alle politischen Ebenen und fast alle Politikfelder haben es irgendwie auch mit Familie zu tun, aber nirgends steht sie dabei im Zentrum. Sie sei eine Querschnittsaufgabe, wird oft gesagt. Man könnte mit spitzem Wortspiel hinzufügen, deshalb leide sie an Querschnittslähmung. Der Familie muß geholfen werden, was aber nicht einfach ist. Unter unserem Aspekt von Beteiligungsgerechtigkeit in einer Bürgergesellschaft ist dieser Befund besonders bedeutsam. Familienpolitik kann nur Erfolg haben, wenn sie sich als subsidiär zu einer familienfreundlichen Sozialkultur der Gesellschaft versteht und so wirkt.

Dazu reichen finanzielle Transfers für Familien nicht, so nötig sie sind. Sie sind in Deutschland im Vergleich zu anderen Industrieländern keineswegs gering. Da aber die Erwerbstätigkeit der Frauen selbstverständlich geworden ist – in der Arbeitsgesellschaft übrigens auch ein Stück Beteiligungsgerechtigkeit –, gilt heute als eine Hauptaufgabe für Familienpolitik die Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit. Man täuscht sich aber, wenn man meint, Politik und Staat könnten das Problem allein sozialtechnisch und finanziell lösen durch „flächendeckende" Betreuungseinrichtungen, wie eine verräterisch technische Sprache das nicht selten ausdrückt. Familie soll doch Familie bleiben, und eben deshalb erfordert auch Kinderbetreuung Beteiligung in vielfältigen Formen: Beteiligung der Eltern selbst, zum Beispiel durch Selbsthilfegruppen und Vereine, nicht zu vergessen die Großeltern, die heute in Deutschland ein Viertel aller Kinder täglich betreuen; Beteiligung selbstverständlich der Gemeinden und Kirchengemeinden, mehr als bisher auch der Schulen; Beteiligung der Wirtschaft, jedenfalls der größeren Unternehmen, die immerhin jetzt anfangen, die Erfahrungen und Kompetenzen von Eltern auch im eigenen Interesse zu entdecken und zu nutzen.

In der Familienpolitik wäre die verkürzende Gegenüberstellung von benachteiligten Eltern und dem großen Verteiler Staat besonders verhängnisvoll. Gerade hier müssen Eigeninitiative und Eigenverantwortung der Familien, der gesellschaftlichen Kräfte, der Wirtschaft mit der subsidiär unterstützenden Tätigkeit des Staates zusammenkommen, wenn Familie als soziale Grundeinheit der Gesellschaft mit ihrer unersetzbaren Erziehungsleistung erhalten bleiben und gestärkt werden soll.

Als *Fazit* sei festgehalten: Wir können nicht nur, wir müssen vielmehr das Soziale

von den bewährten Prinzipen her neu denken. Im unvermeidbaren Streit um das Verständnis von sozialer Gerechtigkeit kann dabei deren neuere Akzentuierung als Beteiligungsgerechtigkeit eine gute Hilfe sein. Zwar können wir nicht aus Prinzipien die „richtigen" Lösungen ableiten. Dieser Irrtum geistert nicht selten bei gutmeinenden Menschen, die von kirchlicher Sozialverkündigung angesichts endlosen Streites das erlösende Wort erwarten. Der Teufel stecke im Detail, sagen Fachleute und Politiker gern. Das ist richtig, aber es rechtfertigt nicht den Verzicht auf grundsätzliche sozialethische Orientierung. Der Teufel im Detail läßt sich vielmehr nur besiegen, wenn man im Prinzip weiß, wohin man will, statt sich kleinschrittig in der dritten oder vierten Novellierung einer als „Reform" deklarierten Gesetzesnovelle zu verheddern. Die Reform unseres Sozialstaates wird nur gelingen, wenn alle Verantwortlichen erkennen und vermitteln können, daß wir neue Lösungen suchen müssen im Austarieren von Subsidiarität und Solidarität: daß Beteiligung Vorrang haben muß vor Verteilung, weil gerade durch mehr Beteiligungsgerechtigkeit auch Verteilungsgerechtigkeit leichter erreichbar wird.

ANMERKUNGEN

[1] P. Koller, Gesellschaftstheorie u. politische Philosophie; in: Politik, Moral u. Religion – Gegensätze u. Ergänzungen, (FS K. Graf Ballestrem, Berlin 2004) 359ff.

[2] Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Bonn 2003). Dazu kritisch: N. Blüm, Katholische Soziallehre quo vadis?, in dieser Zs. 222 (2004) 147–156; K. Gabriel – H.-J. Große Kracht, Abschied vom deutschen Sozialmodell?, ebd. 227–243; Gegenkritik von G. Kruip, Das Soziale weiter denken, ebd. 398–408.

[3] Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre u. die amerikanische Wirtschaft, Sonderausgabe: Die Neue Ordnung (Bonn 1987).

[4] Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Memorandum einer Expertengruppe (Bonn 1998). Dazu erläuternd M. Heimbach-Steins, Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion, in dieser Zs. 217 (1999) 147–160.

[5] Vgl. Gabriel u. Große Kracht (A. 2); Blüm (A. 2) 147.

[6] Vgl. Kruip (A. 2).

[7] Vgl. P. Jostock, Die sozialen Rundschreiben (Freiburg ^{3}1961).

[8] O. von Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. (Köln 1932).

[9] G. Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, 2 Bde. (Köln 1964) 1, 174; 2, 352.

[10] Blüm (A. 2) 156.

[11] A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik (Paderborn 1997) 221ff. Vgl. auch B. Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre (Paderborn 1991) 103ff.

[12] Vgl. etwa O. Höffe, Politische Gerechtigkeit (Frankfurt 1987).

[13] Heimbach-Steins (A. 4) 150.

[14] Das Soziale neu denken (A. 2) 20.

[15] Vgl. U. Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit u. Zivilgesellschaft (Paderborn 1999).

Jürgen Rekus

Ganztagsschule – Bildungs- oder Betreuungsanstalt?

Es ist noch nicht lange her, daß die Bildungspolitik das Ende der herkömmlichen Schule prophezeite. Die Neuen Medien sollten in die Schule einziehen und das Lernen revolutionieren. Das Internet wurde als virtueller Lernort bezeichnet, an dem man viel besser als in der alten Schule lernen könne. Die Schule sollte diese „Medienoffensiven" nicht nur begleiten, sondern tatkräftig unterstützen. Sie bekam sogar kostenlose Internetzugänge von der Telekom geschaltet, um das „cyberlearning" zu befördern.

Die vom Internet gestützte New Economy ist inzwischen abgestürzt, und ihre Leitideen haben sich in der Wirtschaft abgenutzt. In der Schule sind sie aber immer noch wirksam, wenngleich sich gerade die mit Multimedia verbundenen Hoffnungen auf Personaleinsparungen nicht erfüllt haben. Die Klick-Schule ist kein großes bildungspolitisches Thema mehr, die damit verbundenen „Offensiven" sind eingeschlafen. Geblieben sind die Hoffnungen auf eine Effektivitätssteigerung durch Standardisierung und Autonomie, durch Evaluation und Wettbewerb.

Die Ausweitung von Schule

Die Reforminitiativen der letzten Jahre haben den Blick für die eigentliche Aufgabe der Schule getrübt. Immer neue Funktionen sind ihr übertragen worden, ohne daß geprüft worden wäre, ob sie überhaupt mit den Grundzügen einer Bildungsinstitution vereinbar sind. Eine der aktuellen Ideen ist die Ausweitung der Präsenzzeiten der Schülerinnen und Schüler in der Schule. Sollten sie sich noch vor kurzem mit ihrem Notebook von zu Hause aus in die virtuelle Schule einklicken, so sollen sie nun länger in der realen Schule verbleiben.

Die Kultusminister der Länder und das Bundesbildungsministerium haben dazu ein vier Milliarden Euro-Programm aufgelegt, um in den nächsten vier Jahren 10000 Ganztagsangebote in Deutschland zu fördern. Begründet wird diese immense Investition auf der Website des Bundesministeriums für Bildung und Forschung:

„Ganztagsschulen bieten durch ihr mehr an Zeit bessere Voraussetzungen für zentrale Anforderungen an unser Schulsystem. Sie ermöglichen eine individuelle Förderung, die auf die unterschiedlichen Stärken, Interessen und Voraussetzungen des einzelnen Kindes eingeht. Ganztagsschulen helfen Eltern dabei, Familie und Beruf zu vereinbaren und entsprechen damit besser den heutigen Bedürfnissen vieler Eltern."[1]

„Mehr Zeit" heißt zunächst einmal, daß Kinder mehr Zeit in der Institution Schule verbringen müssen, und es ist noch gar nicht ausgemacht, ob das den Erziehungsinteressen der Eltern entgegenkommt. Die Erziehung ist gemäß Art. 6 Abs. 2 des Grundgesetzes zuvörderst Recht und Pflicht der Eltern. Die familiale Erziehung zu unterstützen, gehört daher zu den Kernaufgaben unseres Staates. Insbesondere das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend gestaltet nach eigenem Bekunden die Familienförderung, wozu vor allem Leistungen aus Kindergeld, Erziehungsgeld, Mutterschutz usw. gehören. Dadurch soll den Familien unter anderem auch „mehr Zeit für Kinder" ermöglicht werden:

„Vor allem Eltern prägen die Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen. Sie sind die wichtigsten Bezugspersonen, die ihren Sprößlingen das Rüstzeug für die Entfaltung sozialer Kompetenz mit auf den Weg geben. Indem sie Sicherheit und Geborgenheit geben und ihnen zur Seite stehen, wenn es darum geht, Mißerfolge und Enttäuschungen zu verarbeiten. Indem sie bereit sind, dem Kind möglichst großen Freiraum zur Erprobung eigener Fähigkeiten zu lassen, ihm aber immer wieder einmal beharrlich Grenzen aufzeigen."[2]

Das ist das Gegenteil von institutionalisierter Kindererziehung. Weiß das Bildungsministerium also nicht, was das Familienministerium anstrebt? Oder muß man sogar angesichts eines nicht vermehrbaren Bundeshaushalts befürchten, daß die Mittel zur Unterstützung der Familien nun umgeschichtet werden sollen zur Einrichtung von schulischen Ganztagsangeboten? Ganztagsschule statt notwendigem Familienlastenausgleich? Das wäre wohl kaum im Sinn der Verfassung, weil es die Entscheidungsfreiheit der Eltern trotz gegenteiliger Behauptung einschränken könnte.

Der Ganztagsschul-Initiative dürfte es auch nicht vorrangig um Stärkung der Familien, sondern um etwas anderes gehen. Viele Motive spielen dabei eine Rolle und werden im gegenwärtigen Diskurs über die Ganztagsschule vertreten. Die einen gehen von einem schulpädagogischen Bildungskonzept aus, das eine „Rhythmisierung des Lernens" gestattet und so das Lernen in der Schule an das Leben der Kinder anpassen will. Andere verbinden mit der Ganztagsschule ein sozialpädagogisches Betreuungskonzept, das Kindern und Jugendlichen nach der Schule einen institutionalisierten Ort der Gemeinschaftserziehung anbieten soll. Für die einen wiederum ist die Ganztagsschule eine wichtige Voraussetzung für eine Schulreform, in der leichter selbstgesteuertes Lernen realisiert werden kann. Für andere wiederum stellt sie ein fakultatives Angebot dar, das den Lebensbedürfnissen und beruflichen Wünschen bzw. Zwängen junger Väter und Mütter entgegenkommt.

Freilich darf nicht übersehen werden, daß diesen vielfältigen Motivbündeln auch eine ablehnende Front gegenübersteht. Die Gegner sehen in der Forcierung der Ganztagsschule einen Angriff auf die Familie, verbunden mit dem Versuch, die staatliche Erziehung im Hinblick auf einen neuen Menschen zu totalisieren.

Die folgenden Überlegungen wollen „ideologiefrei" nach den möglichen pädagogischen Bonuspunkten für die Ganztagsschule fragen. Denn mehr Geld kann die

Schule immer gebrauchen. Im OECD-Vergleich der Bildungsausgaben rangiert die Bundesrepublik tatsächlich im unteren Bereich. Korreliert man die Leistungsergebnisse der deutschen Schüler in den PISA-Studien mit den Bildungsausgaben der am Leistungsvergleich beteiligten Nationen, dann kann man gar nicht mehr über das schlechte Abschneiden Deutschlands überrascht sein. Insofern ist es richtig, mehr Geld für die Bildung in Deutschland auszugeben.

Ob das zwangsläufig in die „Ganztagsschule" fließen muß, ist jedoch noch nicht ausgemacht. Denn mit den Ergebnissen der PISA-Studien ist die Forderung nach der Einrichtung von Ganztagsschulen kaum zu begründen. Sicherlich gibt es unter den „Siegerländern" mehr Schulsysteme mit Ganztagsschulen, aber auch unter den Verlierern gibt es Länder mit Ganztagsbeschulungen. Und umgekehrt: Das PISA-Siegerland Finnland hat kaum Ganztagsschulen.

Wenn man also gerade jetzt den Umbau der Schulen in Ganztagsschulen als neues Reformkonzept verfolgt und dafür hohe Geldausgaben in Kauf nimmt, dann sollten die Gründe pädagogisch stichhaltig und nicht nur politisch-ökonomisch erwünscht sein. Denn auch die Ganztagsschule ist zunächst einmal eine Schule, und das heißt: Bildungsanstalt. Daran zu erinnern, daß das Hauptgeschäft der Schule darin besteht, Unterrichts- und Erziehungsprozesse, also Bildung bei Kindern und Jugendlichen in Gang zu setzen, ist die Aufgabe des ersten Schritts der folgenden Überlegungen. Darauf bezogen lassen sich im zweiten Schritt die grundlegenden Konzepte der Ganztagsschule unterscheiden und würdigen. Im dritten Schritt soll dann der Gedanke der Erziehung die Leitkategorie sein, von dem her versucht werden soll, das Spezifikum der Ganztagsschule als eine Schulform zu bestimmen. Daraus lassen sich einige praktische Konsequenzen filtern, die Schulleitern, Lehrern, aber auch Eltern helfen können, einen Standpunkt in der gegenwärtigen Debatte einzunehmen[3].

Schule als Bildungsanstalt

Man kann die Schule unter verschiedenen Perspektiven betrachten: historisch, geographisch, soziologisch, politisch, ökonomisch usw. und kommt dann zu je unterschiedlichen Funktionsbestimmungen. Betrachtet man sie in pädagogischer Perspektive, dann erscheint sie als Institution, deren Aufgabe die Beförderung der Bildung ist. Sie ist also eine Bildungsanstalt, unbeschadet der Tatsache, daß ihr in anderer Perspektive auch andere und weitere gesellschaftspolitische Funktionen übertragen werden. Pädagogisch gesehen geht es in der Schule zunächst einmal darum, daß Kinder und Jugendliche jenes Wissen erwerben können, das zur Sicherung der eigenen Existenz wie zur Gewährleistung der gesellschaftlichen Fortentwicklung notwendig ist. Dazu gehören pragmatische Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten, wie etwa Lesen, Schreiben und Rechnen als sogenannte Kulturtechni-

ken, aber auch die vielfältigen Einsichten und Erkenntnisse der Wissenschaften, die in der Schule den Lernenden auf systematische Weise zugänglich gemacht werden.

Dieses instrumentelle und zusammenhangsbestimmte Wissen kann nur in der Schule gelernt werden. Denn als endliche Wesen können wir nicht alles selber erfinden, erforschen oder entwickeln. Wir können auch nicht darauf warten, daß uns das Wissen eines Tages auf dem Weg von Erfahrung gleichsam widerfährt. Wir sind vielmehr auf eine erfahrungsunabhängige, zumindest erfahrungsverkürzende Weitergabe des Wissens angewiesen, die uns ein methodisches Erlernen des Wissens in angemessener Zeit ermöglicht. Diese Weitergabe des Wissens als methodisch erlernbares Wissen ist die Aufgabe der Schule.

Die Schule ist überwiegend auf diese Aufgabe hin organisiert. In didaktischer Hinsicht sind die verschiedenen Wissensgebiete nach Fächern ausgewählt und angeordnet; innerhalb der Fächer ist das Wissen nach fachdidaktischen Gesichtspunkten so gegliedert, daß es sinnvoll erlernbar wird. In methodischer Hinsicht sind die Lehr- und Lernverfahren so gestaltet, daß das Erlernen des Wissens allen Schülern mehr oder weniger gelingt. In organisatorischer Hinsicht wird das zu lernende Wissen über den Tag verteilt, etwa in 45-Minuten Stunden mit Pausen dazwischen; Fachlehrer und Fachräume bieten Gewähr für ein methodisch korrektes Lernen. Daß der Erfolg der Schule bezüglich der Leistungsergebnisse ihrer Schüler nicht immer so ist, wie man es gerne hätte, dafür liefert die PISA-Studie einige ernstzunehmende Hinweise. Aber eine prinzipielle Kritik an der Aufgabe der Schule ist damit nicht verbunden. Im Gegenteil: Man kann die Ergebnisse der PISA-Studie als Aufforderung interpretieren, die Unterrichtszeit in Deutschland auszuweiten.

Wir begegnen gelegentlich aber auch einer grundsätzlich gemeinten Kritik an der Schule, die sich weniger auf die Ergebnisse von Leistungsvergleichen als vielmehr auf die Formen des Lernens bezieht[4]. In kritischer Absicht wird die Schule in dieser Hinsicht häufig als „Lernschule" oder „Unterrichtsschule" bezeichnet, wenn zum Ausdruck gebracht werden soll, daß das Lernen überwiegend fremdbestimmt erfolgt, sich nach fremden Zwecken richtet, häufig nur auf instrumentelle Inhalte gerichtet ist, kognitives Lernen gegenüber emotionalem Lernen bevorzugt und soziales Lernen vernachlässigt wird, kurzum: wenn das Lernen mit dem „Leben" der Schüler kaum noch etwas zu tun hat. Diese Kritik hat Harald Ludwig als ein entscheidendes Motiv für die Entstehung der modernen Ganztagsschule herausgearbeitet[5].

Nun ist die Schule als Institution der Gesellschaft immer auch mit Funktionen beauftragt, die nicht unmittelbar zur Bildungsaufgabe gehören, die aber in Rechnung gestellt werden müssen, wenn Bildung konkret ermöglicht bzw. nicht gefährdet werden soll. Mit Blick auf das „Leben" der Kinder und Jugendlichen wird man in diesem Zusammenhang zuerst die Beaufsichtigung, Betreuung und Versorgung der Schüler während ihrer Anwesenheit in der Schule anführen. Denn während der Un-

terrichtszeit sind die Lernenden in der Obhut der Schule, und diese ist für ihr Wohlbefinden verantwortlich. Zu dieser Fürsorge gehören etwa die Pausen, die Versorgung mit Getränken und gegebenenfalls auch Essen, die Gestellung von Aufsichtspersonen usw. Aber diese fürsorglichen Funktionen, wenn sie von der Schule wahrgenommen werden, stehen immer im Dienst der Bildungsaufgabe, sie sind ihr nachgeordnet bzw. zugeordnet und verfolgen keinen eigenständigen Lebenszweck. Auch die Regeln und Ordnungen der Schule gehören zur Fürsorge, deren Einhaltung als Disziplin eingefordert wird. Schulische Fürsorge sorgt vorausspringendbefreiend für die Ermöglichung von Bildungsprozessen unter den Bedingtheiten menschlicher Existenz; sie ist aber keine Vorsorgemaßnahme für außerschulische Lebensvollzüge[6]. Man kann es also drehen und wenden wie man will: In pädagogischer Hinsicht ist die Schule – auch wenn sie andere Funktionen übernimmt – eine Bildungsanstalt. Ihr vorrangiges Geschäft besteht in der didaktischen, methodischen und organisatorischen Sicherstellung der für die Bildung notwendigen Lernprozesse.

Synthese von schulischem und außerschulischem Bildungsprozeß

Allerdings ist die Bildungsaufgabe nicht auf die Schule beschränkt. Bildung ist eine unabschließbare Aufgabe des Menschen. Sie realisiert sich im *Wissen*, das der Mensch fortwährend erwerben, in den *Urteilen*, die er kontinuierlich erneuern, und im *Handeln*, über das er nach Maßgabe seines Wissens und Urteilens immer wieder neu entscheiden muß. Diese drei Aspekte der Bildungsaufgabe sind weder räumlich noch zeitlich zu begrenzen. Sie finden also nicht nur im Lernen in der Schule, sondern auch im „Leben" außerhalb der Schule statt.

Das ist wichtig festzuhalten. Denn die Schule beansprucht immer nur einen Teil der Lebenszeit. Sie ist in der Regel auf die Kindheits- und Jugendjahre begrenzt, sie ist im Jahreslauf durch Ferien mehrfach unterbrochen und sie beansprucht nicht den ganzen Tag der Schüler. Der Bildungsprozeß hat deshalb im Leben eines Menschen faktisch eine schulische und eine außerschulische Komponente. Beide sind aufeinander bezogen, ja geradezu aufeinander verwiesen.

In der Halbtagsschule ist die Organisation des Schulvormittags auf das Erlernen von Wissen, d.h. den Erwerb von Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten in gedrängter Form konzentriert. Fachunterricht und Fachlehrer im wechselnden 45-Minuten Rhythmus bestimmen den Vormittag. Der Unterricht selbst ist aus Effektivitätsgründen vorzugsweise in lehrgangsorientierter Form organisiert[7]. Zur Fortführung des Bildungsprozesses setzt die Halbtagsschule die Mitwirkung der Erziehungsberechtigten explizit voraus. Notwendige Wiederholungen und Übungen des Gelernten werden in den Nachmittag der außerschulischen Lebenswelt verlagert. Eine fachüberschreitende und wertende Auseinandersetzung mit dem Lehr-

gut, die Einschätzung seiner Bedeutung in verschiedenen Lebensbezügen und seine Anwendung in außerfachlichen und lebensbedeutsamen Handlungskontexten kann selten in der Halbtagsschule stattfinden und wird dem selbstzugestaltenden Nachmittag überantwortet.

Die Fortführung des in der Schule fachlich angestoßenen Bildungsprozesses unter Wert- und Handlungsaspekten findet also weitgehend außerhalb der Schule in der Verantwortung der Schüler bzw. der sie betreuenden Eltern und Erziehungsberechtigten statt. Stillschweigend oder ausdrücklich erwartet die Schule, daß die weiterführenden oder vorbereitenden Hausaufgaben begleitet und unterstützt werden, zum anderen geht die Schule davon aus, daß sich die Schüler auch ohne Hausaufgaben, aber unterstützt durch die Bezugspersonen weiterhin mit den Unterrichtsgegenständen in ihrer außerschulischen Lebenswelt beschäftigen. Man kann sagen, daß der erfahrungsüberspringende bzw. erfahrungsverkürzende Unterricht des Schulvormittags in der außerschulischen Lebenswelt des Nachmittags seine bildungsbedeutsame Fortsetzung erfährt. In etwas unschönem Deutsch könnte man hier von einer „Verganzheitlichung" des Lernens als Bedingung für die Bildung von Kindern und Jugendlichen sprechen. Schule und Familie sind in dieser Hinsicht also wechselseitig aufeinander verwiesen.

Gesellschaftliche Veränderungen

Nun ist die außerschulische Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen leider nicht immer so beschaffen, daß diese Synthese von schulischem und außerschulischem Bildungsprozeß gewährleistet werden kann. Hausaufgaben werden mangels Zeit, mangels Interesse, mangels eines kindgerechten Arbeitsplatzes nicht begleitet. Die familiale Lebenswelt bietet oft wenig Anregungen zur Beurteilung des in der Schule Gelernten, weil das Fernsehen dominiert und weitergehende Fragen und Interessen unterdrückt werden. Mangelnde Unterstützung, Begleitung und Förderung der Kinder sind häufig eine Folge ihrer Lebensumstände. Es kommt sogar vor, daß ein generelles Desinteresse an ihrem Wohl herrscht, weil sie vielleicht unerwünscht waren und es immer noch sind, daß Gewalt zur alltäglichen Erfahrung gehört oder daß die Bezugspersonen von Alkohol, Drogen oder Medikamenten abhängig sind und ihrer Erziehungsaufgabe gar nicht nachkommen können. Die Liste solcher Defizitgründe läßt sich scheinbar endlos verlängern. Aber auch intakte Familien, etwa mit Migrationshintergründen, können oder wollen aufgrund der unterschiedlichen Herkunftskulturen und Sprachwelten oftmals nicht die Lernanregungen bieten, die als Ergänzung und Vervollständigung des schulischen Lernens notwendig sind.

In diesen bestimmten und bestimmbaren Fällen könnte eine im Tageslauf anders organisierte Schule die für eine kontinuierliche Bildung der Kinder und Jugendlichen notwendigen Bedingungen gewährleisten. Aber nur in diesen Fällen. Denn

von einem generellen Verlust der Familienerziehung und entsprechenden Nachteilen für die Bildung von Kindern und Jugendlichen kann in unserer Gesellschaft keine Rede sein. Es gibt keine seriöse Studie, die das belegen könnte. Im Gegenteil: Die Shell-Studien der vergangenen Jahre zeichnen ein positives Bild von Jugendlichen, die ihre Lebensführung an Werten orientieren und zur verantwortlichen Aufgabenbindung bereit sind. Das wird im übrigen auch von den Autoren der PISA-Studie ausdrücklich herausgestellt. Auch sie rücken das in den Medien und in der Literatur häufig unkritisch verbreitete Bild vom heutigen „Zerfall der Familie" zurecht. Der Erhebung zufolge wachsen sogar drei Viertel aller 15jährigen in ihrer biologischen Herkunftsfamilie auf.

„Und auch das Klischee von den benachteiligten Trennungskindern bedarf dringend der Überprüfung: Wenn Schulform und Sozialschicht kontrolliert werden, weisen Kinder von Alleinerziehenden genauso gute Schulleistungen auf wie Kinder aus ‚vollständigen' Familien."[8]

Gerade die Berufstätigkeit beider Eltern oder eines alleinerziehenden Elternteils zieht nicht zwangsläufig negative Konsequenzen für die Bildung der Kinder nach sich. Zum einen darf nicht übersehen werden, daß das Ausüben einer Berufstätigkeit mit den damit verbundenen Pflichten (Pünktlichkeit, Verläßlichkeit, Regelmäßigkeit usw.) durchaus ein Vorbild gesellschaftlicher Verantwortung darstellt, an dem sich Jugendliche in einer hedonistischen Altersphase reiben können. Zum anderen sind berufstätige Erwachsene in der Regel darin geübt, ihre Lebensumstände so zu organisieren, daß Berufsleben und außerberufliches Leben aufeinander abgestimmt sind und gelingen können. Das schließt in der Regel auch eine bewußte Sorge für den Verbleib der Kinder nach der Schule ein (z.B. Hort, Tagesmütter, Großeltern, Nachhilfeinstitute usw.). Dies müssen keine schlechteren Lösungen als eine staatlich veranstaltete Schulbetreuung sein. Aber eine Organisationsform der Schule, die den Nachmittag einschließt, würde vielleicht gerade auch bei berufstätigen Eltern auf Zustimmung stoßen.

Ganztagsschule als Bildungsanstalt

Die Ganztagsschule ist nur dann eine sinnvolle Antwort auf die Bildungsaufgabe, wenn klar ist, was denn darunter verstanden werden soll. Das ist mehr als eine Frage der Definition. Die Ganztagsschule braucht eine spezifisch pädagogische Theorie, wenn sie eine Bildungsanstalt sein soll, die das gedrängte, überwiegend lehrgangsorientierte Lernen, wie es in der Halbtagsschule oft stattfinden muß, mit den lebensweltlichen Bezügen einer selbst- bzw. mitbestimmten Nachmittagsgestaltung verbinden will.

Ein solcher bildungstheoretischer Rahmen erscheint heute nicht zuletzt deshalb wichtig, weil die Zahl der sogenannten Ganztagsschulen in den letzten beiden Jah-

ren sprunghaft angestiegen ist und man den Eindruck gewinnen kann, daß inzwischen alles Ganztagsschule genannt wird, was nachmittags irgend etwas anbietet[9]. Der Anreiz durch vier Milliarden Euro, die die Bundesregierung den Bundesländern zum Ausbau von Ganztagsangeboten zur Verfügung stellt, dürfte die Inflation der Angebote eher antreiben als deren Qualität erhöhen.

Für den weiteren Gang der Überlegungen erscheint es deshalb hilfreich, in systematischer Hinsicht zunächst drei Grundformen ganztägiger Schulangebote zu unterscheiden. Solche Unterscheidungen sind vielfach versucht worden und laufen auf drei Typen hinaus: die „offene Schule", die „Tagesheimschule" und die „Ganztagsschule" .

Die offene Schule entspricht vom Unterrichtsangebot her der Halbtagsschule. Nach Schluß des verbindlichen Unterrichts am Vormittag wird ein Mittagessen angeboten und am Nachmittag werden die Hausaufgaben angefertigt. Auch Kurse, Arbeitsgemeinschaften und Neigungsgruppen, an denen Eltern, Sozialpädagogen und Hilfskräfte mitwirken können, werden angeboten. Man kann die Veranstaltungen, die über den Unterrichtsvormittag hinausgehen, als „Betreuung" bezeichnen. Sehr oft findet sich dafür die Bezeichnung „Freizeitangebote".

Die Tagesheimschule bietet sowohl Unterricht als auch Betreuung an, und zwar über einen größeren Zeitraum des Tages, so daß eine volle Berufstätigkeit der Eltern leichter möglich wird. Die Schule kann um 7.30 Uhr oder früher beginnen und bis 18 Uhr andauern. In der Mittagspause wird ein Mittagessen eingenommen, und es besteht die Gelegenheit zum Ruhen, in der Grundschule unter Umständen auch zum Schlafen. In der unterrichtsfreien Zeit können und sollen die Schüler ihren Neigungen nachgehen und Hobbys pflegen. Es werden Neigungsgruppen angeboten, die frei gewählt werden können, etwa Schulgarten, Lesen, Spiele usw. Es können auch Kurse, wie Mofa-, Erste Hilfe- und Computerkurse belegt werden, bei deren Wahl die Schüler eine Verpflichtung zur längerfristigen und regelmäßigen Teilnahme eingehen. Es liegt auf der Hand, daß das Schulgebäude für diese Aufgaben entsprechend gestaltet sein muß. Aus organisatorischen Gründen ist der Besuch der Tagesheimschule nur ganztägig möglich. Wenn heute von einer „richtigen" Ganztagsschule gesprochen wird, dann ist in der Regel ein solches Konzept gemeint. Es versteht sich als „modernes" Ganztagsschulkonzept.

Die Bezeichnung Ganztagsschule in einem älteren Verständnis hat Vormittags- und Nachmittagsunterricht, und zwar von acht bis zwölf Uhr und von 14.30 bis 16 Uhr. In höheren Klassen kann die Mittagspause eine halbe Stunde kürzer und der Schultag eine halbe Stunde länger sein. Diese Organisation des Unterrichts scheint dem biologischen Rhythmus der Lernenden eher zu entsprechen. Man geht davon aus, daß das Lernen vormittags und nachmittags besonders intensiv erfolgen kann und spart in dieser Hinsicht die mit einem Leistungstief verbundene Mittagszeit aus. Vormittags- und Nachmittagsunterricht sind verbindlich. Ein Mittagessen gehört nicht unbedingt zur Schulveranstaltung, kann aber fakultativ angeboten werden. Die Hausaufgaben sind in die Unterrichtsstunden zum Teil integriert, kön-

nen aber noch zusätzlich anfallen. Eine „Betreuung" außerhalb des Unterrichts findet in dieser Form von Ganztagsschule nicht statt.

Es gibt auch andere Bezeichnungen für die genannten ganztägigen Schulorganisationsformen, und es gibt auch Mischformen bezüglich ihrer Organisation im einzelnen. Im Prinzip handelt es sich aber um eines der genannten Modelle, die der Übersicht halber folgendermaßen zusammengefaßt werden können:

	Organisation des Vormittags	**Organisation der Mittagszeit**	**Organisation des Nachmittags**	**Sinngebung/ Leitidee**
Offene Schule	Unterricht nach Stundentafel bis etwa 13.30	Angebot von Mittagessen	Angebot von Hausaufgabenbetreuung, Kursen, AGs, Sport, Spiel	Lernen und Betreuung
Personal	Lehrer	Eltern, Hilfskräfte, Sozialpädagogen, ggf. auch Lehrer	Eltern, Hilfskräfte, Sozialpädagogen, ggf. auch Lehrer	
Tagesheimschule	Unterricht nach Stundentafel, integrierte Hausaufgaben, Kurse, Arbeitsgemeinschaften	verbindliche Teilnahme am Mittagessen, ggf. Einbindung in die Dienstaufgaben	Unterricht nach Stundentafel, integrierte Hausaufgaben, Kurse, Arbeitsgemeinschaften	Einheit von Leben und Lernen in der Schule
Personal	Lehrer, Sozialpädagogen, Hilfskräfte, Eltern	Lehrer, Sozialpädagogen, Hilfskräfte, Eltern	Lehrer, Sozialpädagogen, Hilfskräfte, Eltern	
Ganztagsschule als Unterrichtsschule	Unterricht nach Stundentafel von 8.00 bis 12.00/12.30	Mittagspause, ggf. Essensangebot (Snack)	Unterricht nach Stundentafel von 14.00 bis 16.00/16.30	effizientes Lernen in der Schule
Personal	Lehrer	Hilfskräfte	Lehrer	

Die offene Schule

Die offene Schule will vor dem „Unbetreutsein" schützen. Sie hat vorrangig eine fürsorgliche und weniger eine bildungsorientierte Funktion. Die Fürsorge ist dabei nicht mehr auf die Gewährleistung von Bildungsprozessen im Schulunterricht gerichtet, sondern auf die nachmittägliche Beaufsichtigung. Es geht also nicht mehr

(positiv) um die Bildung der Kinder, sondern (negativ) um die Abwendung eines Schadens.

Dagegen ist im Prinzip nichts einzuwenden. Ein solches Konzept ist auch relativ leicht zu organisieren und vor allen Dingen zu finanzieren. Es bedarf in der Regel keiner neuen Lehrer, da der Unterricht ja nicht ausgeweitet wird, und es bedarf noch nicht einmal fachlich qualifizierten pädagogischen Personals. Vielmehr können die örtlichen Ressourcen der Gemeinden an Sport, Spiel- und Freizeitangeboten eingebunden werden, da das am ehesten kompatibel mit den Ansprüchen und Erwartungen der Jugendverbände und Vereine ist. Sie müssen keine „Konkurrenz" befürchten. Darüber hinaus können auch Rentner, Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger eine sinnvolle Beschäftigung finden. Was spricht gegen den ehemaligen Polizisten, der einen Judokurs leitet, oder den Asylbewerber, der eine Arbeitsgemeinschaft „Kochen, wie in meiner Heimat" anbietet? Wenn ein akuter Betreuungsbedarf besteht und befriedigt werden soll, dann ist ein solches Angebot auf jeden Fall eine Hilfe für Eltern, denen die Mittel oder Möglichkeiten fehlen, für eine Betreuung nach der Schule selbst zu sorgen. Wer zum Beispiel keine Oma am Ort hat, zu der die Kinder nach dem Unterricht gehen können, dem kommt ein solches Angebot gelegen. Aus pragmatischer Sicht halte ich solche Betreuungsangebote am Nachmittag für zweckmäßig. Ob freilich die für sie aufgebrachten Mittel nicht eher *im vorsorglichen Sinn* zur Stärkung der Familien, statt *im fürsorglichen Sinn* zur Stärkung der Betreuungsinstitutionen ausgegeben werden sollten, ist eine andere Frage.

Allerdings muß man sich darüber im Klaren sein, daß eine solche pragmatische Lösung nur bedingt einem bildungstheoretischen Ansatz folgt. Vormittägliches Lernen und nachmittägliche Zeitgestaltung bleiben additiv und korrespondieren allenfalls zufällig und gelegentlich, in der Regel nur bei den betreuten Hausaufgaben. Eine weitergehende bildende Auseinandersetzung mit dem Gelernten, Anregungen zu seiner Beurteilung und Gelegenheiten zu seiner Reflexion in bedeutsamen Handlungskontexten sind eher selten. Die drei Aspekte der Bildung (Wissen, Werten, Handeln) werden nicht systematisch aufeinander bezogen. Das spricht nicht unbedingt gegen ein solches Angebot. Aber man sollte fairerweise dabei nicht von „Ganztagsschule" sprechen, auch wenn es in den Räumen der Schule organisiert wird.

Die Tagesheimschule

Dagegen versteht sich die Tagesheimschule ausdrücklich als integratives Konzept von „Leben" und „Lernen". Wenn heute in pädagogischen Zusammenhängen von einer „richtigen" Ganztagsschule die Rede ist, dann ist meist das Konzept der Tagesheimschule gemeint. Ihre Sinngebung ist an einer eher reformpädagogischen Grundposition orientiert, die die Bedürfnisse der Kinder in den Mittelpunkt stellt und sich ihrem natürlichen Rhythmus von Lernen und Spielen, von Arbeit und Er-

holung, von Interesse und Neigung, von Spannung und Entspannung anpassen will. Durch eine besondere „Lebensnähe" versucht die Tagesheimschule, ein Gegenbild zur kritisierten „Lernschule" zu sein, in der es eben nicht nur darum geht, Wissen zu erwerben, sondern – wie Hermann Nohl formuliert hat – das Leben zu lernen[11]. Die hier intendierte „Rhythmisierung" des Lernens meint nicht die Angleichung der Lernphasen an den sogenannten Biorhythmus der Kinder, sondern eine Anpassung an eine bestimmte Auffassung vom rechten Leben.

Dabei geht es, wie Manfred Bönsch kritisch anmerkt, nicht darum, ein „Supermarktangebot zur freiwilligen Nutzung" bereit zu halten, sondern eine Lebensgemeinschaft oder „community" zu bilden, in der alle Lebensvollzüge verrichtet werden:

„In einer Lebensgemeinschaft über den Tag hinweg ergeben sich Bedürfnisse des Zusammenseins (Leben, Lernen, Spielen, Arbeiten, Feiern), des Alleinseins (Entspannen, Lesen, Spielen, Ruhen, Musik hören), des Essens und Trinkens, Notwendigkeiten des Besorgens (Material erstellen, Essen vorbereiten, Sorgen besprechen, Aufräumen). Rhythmen, Regeln, Rituale bestimmen den Tag ... Hier kann es auch nicht um wechselnde Betreuergruppen gehen, konstante Beziehungen sind wesentlich, um Leben zu gestalten und nicht nur Betreuungsangebote."[12]

Deutlich ist, daß die Ganztagsschule als Tagesheimschule beansprucht, die außerschulische Erziehung, wie sie in der Regel der Familie zukommt, in die Schule aufzunehmen und zu integrieren. Schulen mit einem solchen Konzept verstehen sich in der Tat als Heimstatt für Kinder und Jugendliche, die kein Zuhause haben, im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn. Und es überrascht deshalb nicht, daß an solchen Schulen hoch engagierte Personen tätig sind, die ihre pädagogische Aufgabe nicht nur professionell, sondern auch als persönliche Lebensaufgabe begreifen. Das verdient alle Hochachtung und Wertschätzung. Über gewerkschaftliche Stundenzählerei, wie sie gegenwärtig hier und dort bei der Einrichtung von Ganztagsschulen vorgebracht wird, können sie oft nur ungläubig den Kopf schütteln.

Bei allem Respekt vor den Leistungen dieser Ganztagsschulen und bei aller Anerkennung ihrer Notwendigkeit in bestimmten Fällen, wird man ihrem Konzept *nicht generell* folgen können, wenn es um eine bildungstheoretisch fundierte Theorie der Ganztagsschule geht. Solche Schulen mögen zwar in vielen Fällen das richtige Angebot für Kinder und Jugendliche sein, die einer Lebensorientierung und einer damit verbundenen Zuwendung bedürfen und diese – aus welchen Gründen auch immer – nicht in ihren Familien erhalten. Aber als regelmäßiges Schulangebot oder gar als Regelschule wird die Tagesheimschule meines Erachtens der grundlegenden Bildungsaufgabe junger Menschen, nämlich mit Freiheit verantwortlich umgehen zu lernen, nicht gerecht. Denn sie spielt, trotz aller gegenteiligen Behauptung, Lernen und Leben tendenziell gegeneinander aus, indem be-

stimmte Lebensrhythmen und bestimmte Lebensinhalte zur Norm erhoben werden – und sei es nur durch die Faktizität ihrer Geltung von früh bis spät. Man kann eben nicht – wie in der außerschulischen Lebenswelt – in selbst entschiedene und selbst gestaltete Alternativen ausweichen, sondern bleibt immer in institutionell verbindlichen und d.h. auch bindenden Kontexten. Streng genommen handelt es sich bei den Tagesheimschulen deshalb nicht um Bildungsanstalten mit eingeschlossener Betreuung, sondern um Betreuungsinstitutionen mit eingeschlossenen Bildungsangeboten. Sie sind der Tendenz nach familienersetzend und nicht familienergänzend angelegt[13].

Die Ganztagsschule als Unterrichtsschule

Unverfänglicher ist dagegen das ältere Konzept einer Ganztagsschule als Unterrichtsschule, das wir heute kaum mehr in einer theoretisch elaborierten Form antreffen. Diese Form der Ganztagsschule war allerdings im 19. Jahrhundert die Regelform und wurde erst zur Halbtagsschule verkürzt, als die Kinder zunehmend in den ökonomischen Prozeß der wachsenden Industriegesellschaft eingebunden wurden. Warum wir in Deutschland nicht zu diesem Konzept zurückgekehrt sind, nachdem die Kinderarbeit abgeschafft wurde, hängt vermutlich mit dem Aufkommen der Reformpädagogik zusammen, deren Vertreter in den abfällig als Lern-, Unterrichts-, Buch- und Paukschulen bezeichneten Ganztagsschulen eine Form von entfremdeter Kinderarbeit erblickten. Faktisch gibt es diese Form ganztägiger Schulorganisation aber heute immer noch, vor allen Dingen im Sekundarbereich. Wir finden solche Konzepte etwa beim Nachmittagsunterricht an vielen Schulen, ohne daß sie sich als Ganztagsschulen bezeichnen würden. Der Unterricht am Nachmittag wird oft aus organisatorischen Gründen angesetzt, weil die Stundentafel sehr komplex ist oder das Kursangebot höchst differenziert. Er wird auch oft notwendig, weil nicht genügend Fachräume und/oder Fachlehrer vorhanden sind. Ein Mittagessenersatz wird an solchen Schulen häufig vom Hausmeister in Form eines Kioskbetriebs angeboten oder den örtlichen Bäckern, Pizza- und Döneranbietern überlassen.

Die Sinngebung dieser Form von Ganztagsschule besteht letztlich in einer effizienten Organisation des Unterrichts, nicht in einem größeren Unterrichtsangebot. Denn auch ein üblicher Sechsstundentag an der Halbtagschule kann je nach Pausenlänge von acht Uhr bis etwa 13.30 Uhr reichen, was fünfeinhalb Zeitstunden entspricht. Allerdings ist in den letzten beiden Unterrichtstunden mit zunehmender Erschöpfung der Lernenden und den entsprechenden Folgeproblemen, wie etwa einem Nachlassen der Disziplin, zu rechnen. Ein Vormittagsunterricht von acht bis zwölf Uhr und ein Nachmittagsunterricht von 14.30 Uhr bis 16 Uhr machen zusammen genommen zwar auch nur fünfeinhalb Zeitstunden aus. Aber das Lernen

findet zu Zeiten der erhöhten Aufmerksamkeits- und Leistungskurve statt, was die Lernerfolge steigern kann.

In pragmatischer Hinsicht hat eine solche ganztägige Unterrichtsorganisation den häufig gern von Eltern akzeptierten Nebeneffekt, daß die nachmittägliche Betreuungsfrage damit „gelöst" ist – und das ohne weitere Kosten, wenn es gelingt, den Nachmittagsunterricht regelmäßig und kontinuierlich anzusetzen und somit aus dem Stundenpool der Lehrkräfte zu veranstalten. Nur die Mittagspause muß überbrückt werden, was bei älteren Schülern häufig improvisiert werden kann. Allerdings ist mit einer solchen Organisation noch nicht viel für die umfassende Bildung der Kinder und Jugendlichen gewonnen. Im Gegenteil: Die Chancen zu einer Fortsetzung des Bildungsprozesses in lebensrelevanten Handlungskontexten außerhalb der Schule sind sogar zeitlich geringer geworden.

Erziehender Unterricht als Kern der Ganztagsschule

Wenn die Ganztagsschule eine familienergänzende Bildungsanstalt und keine familienersetzende Betreuungsanstalt sein soll, dann wird ihr Hauptzweck der Unterricht sein. Man mag ja die Halbtagsschule als Lern- oder Unterrichtsschule desavouieren, aber man kommt nicht daran vorbei, daß das Lernen und mithin der Unterricht zu ihrem Hauptgeschäft gehört. Für die Ganztagsschule kann nichts anderes gelten. Auch die Ganztagsschule ist eine Schule.

Aber da die Ganztagsschule im Unterschied zur Halbtagsschule nicht mehr darauf bauen kann, daß der von ihr angestoßene Bildungsprozeß außerhalb der Schule unter Wert- und Handlungsaspekten fortgesetzt wird, muß sie diese Aspekte in den schulischen Unterrichtsprozeß integrieren. Sie muß nach Formen des Unterrichts suchen, die das zu erlernende Wissen mit dem Urteil der Schüler verbinden und die Bedeutung des Gelernten für das lebensweltliche Handeln einschätzbar werden lassen. Solche Unterrichtsformen, die die drei Aspekte der Bildung, nämlich Wissen, Urteil und Handlungskompetenz aufeinander beziehen, sind der Pädagogik seit langem geläufig und werden unter dem Sammelnamen „erziehender Unterricht" zusammengefaßt.

Mit dem Konzept eines erziehenden Unterrichts kann auch die „alte" Ganztagsschule (alias Lernschule) eine institutionenkonforme Antwort auf den höheren institutionellen Erziehungsbedarf in der Gesellschaft sein. Sie bietet mehr Unterricht als die „moderne" Ganztags- bzw. Lebensgemeinschaftsschule, und sie bietet einen anderen Unterricht als die Halbtagsschule, kurzum: Sie dient der Bildung. Zum Konzept eines erziehenden Unterrichts gehören drei Unterrichtsformen, die sich in grundlegender Absicht unterscheiden lassen, in der Praxis jedoch in verknüpfter Form auftreten können.

Es ist erstens der *lehrgangsorientierte Unterricht*, wie wir ihn aus der Halbtagsschule zur Genüge kennen. Er ist auf den Erwerb der heute notwendigen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten gerichtet, die die Jugendlichen zur Bewältigung der gesellschaftlichen Anforderungen benötigen. Zu diesem Zweck wird das Wissen fürsorglich ausgewählt und in einer erlernbaren Form vom Lehrer präsentiert. Die vorherrschende Sozialform ist Frontalunterricht und Einzelarbeit. Der erzieherische Akzent ist bei dieser Unterrichtsform nicht ausgeblendet. Er liegt im wesentlichen darin, daß die Schüler die Bereitschaft entwickeln, die Aufgaben als die eigenen anzunehmen und die Verantwortung für ihre Erfüllung zu übernehmen.

Es ist zweitens der *projektorientierte Unterricht*, der zum Erkennen, Verstehen, und Gestalten lebensbedeutsamer Zusammenhänge führt, um dadurch die Urteilsfähigkeit und Entscheidungsbereitschaft der Schüler zu fördern. Es geht darum, vielseitige Interessen zu entdecken und gemeinsam mit den Mitschülern zu verfolgen. Der projektorientierte Unterricht geht zwar in der Regel von Schulfächern aus, überschreitet aber ihre Grenze im Hinblick auf die Klärung der für die Schüler bedeutsamen Fragen. Der erzieherische Akzent liegt darin, daß mit der Klärung der Sachen zugleich eine Selbstklärung stattfindet und begründete Haltungen und Einstellungen gewonnen werden.

Es ist drittens die *Freiarbeit*, die den Schülern Gelegenheit gibt, ihren Lernprozeß selbst zu bestimmen und zu verantworten. Diese Selbstbestimmung wird durch die freie Wahl der Lerninhalte, der Lernverfahren, der Partner und der Zeit eingelöst. Die Freiarbeit wird durch das Angebot von didaktischem Material angeregt und befördert, kann aber auch in ungebundener Form stattfinden. In jedem Fall hat die Freiarbeit vorrangig einen erzieherischen Akzent.

Fremdbestimmung, Mitbestimmung und Selbstbestimmung sind die Vollzugsformen des Lebens in Gesellschaft und werden in der Regel in der Lebensgemeinschaft der Familie erprobt. Mit den genannten Unterrichtformen gewinnen diese Vollzugsformen einen systematischen Ort in der Schule. Zwar sind die drei genannten Unterrichtsformen auch in der Halbtagsschule wünschenswert und nicht von vornherein ausgeschlossen. Aber aufgrund ihrer Organisationsbedingungen ist die Halbtagsschule doch am ehesten für einen lehrgangsorientierten Unterricht geeignet. Die Ganztagsschule bietet dagegen einen disponiblen Verfügungsrahmen zur bildenden Unterrichtsgestaltung, die im Konzert der drei Unterrichtsformen, die auch in verknüpfter Form auftreten können, aufgeht:

Lehrgangsorientierter Unterricht

Zielsetzung:	pragmatische Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten
Begründung:	Vorbereitung auf gesellschaftliche Anforderungen
Unterrichtsmethode:	lehrerdominiert, qualifikationsorientiert
Erziehungsaspekt:	Verantwortung für die Annahme der Aufgaben

Projektorientierter Unterricht

Zielsetzung:	Einsicht in lebensbedeutsame Zusammenhänge
Begründung:	Urteilsfähigkeit als Handlungsvoraussetzung
Unterrichtsmethode:	schülerorientiert, wertorientiert, fachüberschreitend
Erziehungsaspekt:	Klärung des eigenen Standorts, der Einstellung und Haltung

Freiarbeit

Zielsetzung:	Entscheidungs- und Handlungskompetenz
Begründung:	selbständige und verantwortliche Lebensführung
Unterrichtsmethode:	freie Wahl von Aufgaben, Verfahren, Sozialformen und Zeit
Erziehungsaspekt:	Selbstbestimmung in Eigenverantwortung

Praktische Überlegungen

Geht man davon aus, daß der Unterricht an der hier vorgeschlagenen Ganztagsorganisation von acht bis zwölf Uhr und von 14.30 bis 16 Uhr stattfindet, dann müßte das eigentlich an jeder Schule mit den vorhandenen Lehrerstunden sofort möglich sein – die Bereitschaft der Lehrkräfte zum Nachmittagsunterricht vorausgesetzt. Denn es handelt sich nicht um eine Ausweitung, sondern nur um eine Umverteilung der Unterrichtszeiten. Schwieriger ist dagegen das Problem der Mittagsmahlzeit und der Beaufsichtigung in der Mittagszeit zu lösen. Die kann es nicht zum Nulltarif geben. Mit einer Kosten- und Aufsichtsbeteiligung der Eltern dürfte das aber noch zu regeln sein. Ohne viel Aufwand ließe sich eine Ganztagsschule organisieren, deren Unterricht allerdings so wie in einer Halbtagsschule veranstaltet würde, um die Stundentafel zu erfüllen. Die Mittagspause wäre dann der Lückenbüßer zwischen Vormittags- und Nachmittagsunterricht.

Ein solches Konzept, das weniger von pädagogischen als von pragmatischen Gesichtspunkten bestimmt wäre, genügt freilich noch nicht dem Gedanken einer Einheit von Wissen, Werten und Handeln. Wenn man eine Ganztagsschule bildungstheoretisch vernünftig einrichten will, dann darf sie auch ruhig mehr Unterrichtszeit bieten. Es ist erstaunlich, daß immer wieder die Ganztagsschule als Antwort auf das schlechte Abschneiden bei PISA angeführt wird, aber im Ergebnis nicht mehr Unterricht, sondern nur mehr Betreuung gefordert wird. Dabei liegt „Deutschland ... mit einem Mittelwert von 909 Stunden pro Schuljahr um 42 Stunden unter dem OECD-Durchschnitt, das entspricht – bei rund 30 Stunden à 45 Minuten pro Woche – einem Minus von knapp zwei Wochen Unterricht im Schuljahr“ [14]. Vergleicht man die Zahl der deutschen Unterrichtsstunden etwa mit der von Österreich, dann beläuft sich das Minus sogar auf zwölf Wochen pro Schuljahr, oder bezogen auf eine zehnjährige Schulzeit auf erstaunliche drei Schuljahre. Wenn

diese Unterrichtsdefizite kompensiert werden sollen, dann müssen einfach mehr Lehrer eingestellt und mehr Unterrichtsstunden erteilt werden.

Nur eine einzige Unterrichtsstunde pro Tag mehr könnte schon dazu genutzt werden, die Mittagspause im hier skizzierten Ganztagsschulmodell zu verkürzen und den zeitlichen Rahmen für einen zeitaufwendigeren projektorientierten Unterricht auszuweiten. Daß man dazu die Unterrichtsblöcke zeitlich ausdehnen, die Schulklingel sogar abschalten und auch die Freiarbeit davon profitieren könnte, wenn man mehr Stunden und Lehrer zur Verfügung hätte, all dieses ist in der Literatur zur Reform des Unterrichts schon oft wiederholt und hinreichend dokumentiert worden. Eine Ganztagsschule mit mehr und anders gestaltetem Unterricht böte dafür eine Chance[15].

ANMERKUNGEN

[1] www.bmbf.de/de/1125.php vom 11. 10. 04.

[2] www.bmfsfj.de/kampagne/mehrzeitfuerkinder.html vom 11. 10. 04

[3] Vgl. Die Ganztagsschule. Alltag, Reform, Geschichte, Theorie, hg. v. V. Ladenthin u. J. Rekus (Weinheim 2004).

[4] Vgl. D. Hintz, Bildungsprozesse im Unterricht – Oder: Was haben Unterrichtsformen mit Bildung zu tun?, in: Grundfragen des Unterrichts, hg. v. J. Rekus (Weinheim 1998) 161–168.

[5] Vgl. H. Ludwig, Moderne Ganztagsschule als Leitmodell von Schulreform im 20. Jahrhundert – Historische Entwicklung u. reformpädagogische Ursprünge der heutigen Ganztagsschule. in: Ganztagserziehung in der Schule, hg. v. H. G. Holtappels (Opladen 1995) 49–66.

[6] Vgl. W. Fischer, Fürsorge u. Erziehung, in: ders., Was ist Erziehung? Zur Abgrenzung u. Bestimmung des Erziehungsbegriffs in der Pädagogik (München 1966) 15ff.

[7] Vgl. D. Hintz, K. G. Pöppel, J. Rekus, Neues Schulpädagogisches Wörterbuch (Weinheim ^{3}2001) 211.

[8] Pisa 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen u. Schülern im internationalen Vergleich, hg. v. J. Baumert u. a. (Opladen 2001) 481.

[9] Vgl. S. Appel u. G. Rutz, Die wundersame Vermehrung von Ganztagsschulen, in: Die Ganztagsschule, H. 4 (2002).

[10] Vgl. z. B. Kultusministerium Rheinland-Pfalz: Schulversuche mit Ganztagsschulen. Bericht der Forschungsgruppe zur Begleitung der Schulversuche mit Ganztagsschulen in Rheinland-Pfalz 1971–1977, hg. v. H.-J. Ipfling u. U. Lorenz (Mainz 1979) 17.

[11] Vgl. H. Nohl, Kultur u. Zivilisation, in: Die Sammlung 5 (1950) 513–522, 521.

[12] M. Bönsch, Ganztagsschule oder Vormittagsschule plus nachmittägliche Betreuung?, in: Schule heute, H. 2 (2003) 6.

[13] DBK, Pressemitteilungen – Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu Ganztagsschulen (Bonn 13. 3. 2003).

[14] Pisa 2000 (A. 8) 416.

[15] Vgl. J. Rekus, Ganztagsschule in pädagogischer Verantwortung (Münster 2003).

UMSCHAU

LER und/oder Religionsunterricht

Religiöse Überzeugungen in einer säkularen Gesellschaft

Es gibt Kräfte – beispielhaft in Berlin – die dem Religionsunterricht keinen Platz im öffentlichen Schulwesen geben wollen. Der heutige Religionsunterricht ist jedoch nach Inhalt und Methode zukunftsfähig. Das ist ein Streit von grundsätzlicher Bedeutung: Es geht um den Verzicht auf das Bekenntnis im weltanschauungsneutralen Staat.

1. *Die Situation in den alten Ländern:* Um die Zusammenhänge zu erkennen, soll zuerst ein kurzer Blick auf die anderen Länder geworfen werden. Außer in Bremen und Berlin ist Religion „uneingeschränkter Bestandteil des Pflichtunterrichts" (Art. 7 Abs. 3 GG). Die Lehrer müssen staatliche Lehrerprüfungen bestanden haben. Die staatliche Aufsichtsbehörde prüft die Lehrpläne, aber nur auf Verfassungskonformität und pädagogische Altersgemäßheit. Die Teilnahme ist freiwillig (Art. 4 GG), doch nur die Verfassungen der Länder Bayern und Rheinland-Pfalz schreiben für die Schüler, die weder an diesem noch am Unterricht einer anderen Religionsgemeinschaft teilnehmen, einen „Ersatzunterricht" vor. Den führten diese Länder 1972/73 als „Ethikunterricht" ein. Das wurde zum Teil heftig als Konkurrenz zum Religionsunterricht kritisiert. Ich mußte schmunzeln, als ich jetzt zufällig auf meine Artikel von damals stieß: „In ihm (diesem Unterricht) sollen die Schüler den Grundelementen der moralischen, ethischen, religiösen Dimension in ihrer geschichtlichen Entwicklung begegnen. Sie sollen lernen, nach der Begründung sittlichen Handelns zu fragen." Dieser Unterricht ersetzt nicht den Religionsunterricht; er ist die Alternative, die ohne ihn „Freistunde" – leger sagten wir: „Eisdiele" – heißt. Als im Lauf der Jahre die Zahl nichtkirchlich gebundener Schüler zunahm und damit die schulorganisatorischen Probleme wuchsen, wurde das Alternativfach in allen Ländern eingeführt.

Die immer wieder zu hörende Behauptung, es gäbe „massenhafte Abmeldungen" ist schlicht falsch. Nirgends sind es mehr als fünf Prozent, selbst in der Oberstufe höchstens zehn Prozent. Auch in den neuen Ländern, zum Beispiel in Thüringen und Sachsen, wo inzwischen ein entsprechendes Unterrichtsangebot für mehr als 80 Prozent der Schüler besteht, haben sich rund 70 Prozent für Ethik, 21 bis 23 Prozent für den evangelischen, sechs bis sieben Prozent für den katholischen Religionsunterricht entschieden – also oft mehr als der Konfessionszugehörigkeit entspricht. Es ist immer noch lohnend, dazu das Buch von Anton Bucher „Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe" (Stuttgart ^{3}2000) zu lesen.

Aber wie steht es um den Religionsunterricht, wenn an ihm nur noch eine Minderheit teilnimmt? Schon 1989 – vor der „Wende" – haben wir im Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung mit dem Titel „Schulischer Religionsunterricht in einer säkularen Gesellschaft" verabschiedet; dem Konzept der Würzburger Synode folgend, das den glaubenden, den suchenden und den fernstehenden Schüler einbezieht, wurde hier die Berechtigung, ja die Notwendigkeit der Existenz dieses Fachs begründet, auch dann, wenn an ihm nur eine Minderheit teil-

nimmt. Die Beachtung einer letztlich religiös begründeten Entscheidung hängt nicht von Mehrheiten ab. Wir ahnten damals nicht, welches Ausmaß die Minderheitensituation, die Zahl der Glaubensfernen erreichen würde.

2. *Die Situation in den jungen Ländern – Sonderfall Brandenburg:* In den jungen Ländern ist die Mehrheit der Menschen nicht aus der Kirche ausgetreten, sie hat seit zwei, ja drei Generationen, nie einer angehört. 1950 gab es in der DDR 91,6 Prozent Kirchenmitglieder (80,6 Prozent evangelisch, elf Prozent katholisch), heute sind es 33 Prozent (27 Prozent evangelisch, fünf bis sechs Prozent katholisch), wobei es erhebliche regionale Unterschiede gibt. Das Ausmaß der „Entkirchlichung" und der damit einhergehende Umfang des Kulturbruchs sind Christen in den alten Ländern kaum eindringlich bewußt. Doch alle Untersuchungen (Zulehner/Denz; Schmidtchen u.a.) belegen: Kämpferischer Atheismus tritt kaum auf. 32 Prozent in den jungen Ländern halten sich für religiös (alte Länder 53 Prozent, USA 80,4 Prozent).

Marianne Birthler, damals Ministerin für Bildung, Jugend und Sport in Brandenburg, vorher evangelische Katechetin, wollte aus christlicher Verantwortung dafür sorgen, daß auch die konfessionslosen Schülerinnen und Schüler eine Grundinformation über die Weltreligionen, über ethische Systeme und Zusammenhänge erhalten sollten und so mit den Fragen: „Wer bin ich? Wohin gehe ich? Was ist der Mensch in der Welt?" konfrontiert würden. Das Fach „Lebenskunde, Ethik, Religionskunde" – LER – sollte die Defizite ausgleichen. Wer wollte dagegen sein? Ich erinnere an die Diskussion über das Alternativfach Ethik. Und da stoßen wir nun auf den entscheidenden Widerspruch: LER sollte Pflichtfach für alle sein und war nicht als Alternativfach konzipiert, sondern es sollte den religiösen Unterricht ersetzen. Wir waren nie gegen LER, wie Manfred Stolpe wahrheitswidrig immer wieder, uns Bekehrungssucht unterstellend, behauptet hat und behauptet. Unser Widerstand richtet sich gegen LER als einziges und verpflichtendes Fach.

Das „Brandenburger Credo" hieß: Nur gemeinsamer Unterricht aller sichert Kenntnis voneinander, nur die bekenntnisfreie Beschreibung der Weltanschauungen und Religionen sichert Toleranz und Miteinander. Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen dürfen – so wörtlich – „authentische Zeugen" entsenden, die im Rahmen des Unterrichts ihre Glaubenswelt darstellen. Die katholische Kirche machte dabei nicht mit, die evangelische Kirche stellte sich anfangs zur Verfügung, wurde dann aber – erfahrungsgesättigt – kompetenter Gegner. Mir zugängliche Erfahrungsberichte besagen: Die authentischen Zeugen wurden als Exoten vorgeführt: „Modenschau" in Sachen Glauben. Ein internationales Kochbuch offeriert viele Rezepte, aber wie ein Gericht schmeckt, weiß ich erst, wenn ich es esse. Die Schüler sollen befähigt werden, sich in der Vielfalt der Angebote zu entscheiden. Richard Schröder bemerkte: Ablehnen kann man nur, was man kennt. Wenn es nur LER gibt, wird den Schülern die Dimension der Erfahrung vorenthalten, dann gibt es nur Kenntnisse, dann werden, wie die Jüdische Gemeinde Potsdam in einer eindrücklichen Stellungnahme sagte, die Inhalte der Religion in eine Methode verwandelt, wird der Atem Abrahams durch ein Lexikonwissen ersetzt. Für Vertreter des alleinigen LER ist er aber auch das Einfallstor für die totale Trennung von Kirche und Staat, ist er der Weg zu einem Staat, in dem jedes religiöse Bekenntnis dem Ideologievorwurf ausgesetzt und Bekenntnisfreiheit zur Ideologie wird.

In Brandenburg erreichten engagierte Eltern und die beiden christlichen Kirchen

durch gerichtliche Klagen einen Kompromiß: Schüler und Schülerinnen können sich von LER abmelden und Religionsunterricht erhalten, der im Rahmen der Schule organisiert werden soll. Die Realisierung hängt weithin von engagierten Lehrern und Eltern ab! Gut 20 Prozent der Schüler – die Zahl ist steigend und führt zu empörten Äußerungen einiger Brandenburger Minister – haben sich zum Religionsunterricht angemeldet. In der Tat: ein Qualitätsbeweis! Könnten wir so doch mit diesem Kompromiß leben und die eigene Faszination glaubend steigern! Doch nun ist das Feuer erneut in Berlin ausgebrochen.

3. *Berliner Rechtslage und Aktualität:* In Berlin ist Religion kein Schulfach. Man kann sich nicht abmelden, man muß sich anmelden. Religionsunterricht ist ein zusätzlicher Unterricht, sozusagen ein „Glaubensplus". Gemäß Schulgesetz von 1948 darf Religionsunterricht in den Räumen der Schule erteilt werden, ist aber ausschließlich Sache der Glaubensgemeinschaft und hat keinen Platz im Erziehungsauftrag der Schule. Das war kein „heidnischer Sieg", das war der im damaligen Magistrat mühsam erreichte Kompromiß, um die verbindliche Einführung des Fachs Marxismus-Leninismus zu verhindern. Wer weiß das heute noch? Im Osten wurde der Unterricht durch massiven Druck aus den Schulen verdrängt. Gemeindekatechese trat an seine Stelle. Nach der Wende war es für Pfarrer und Gemeinden unvorstellbar, Religionsunterricht in der Schule zu erteilen. Gottlob haben unsere „östlichen Bischöfe" ausnahmslos die Position des Grundgesetzes vertreten. Im Westen gab der Staat finanzielle Unterstützung, und seit 1992 gilt das Schulgesetz von 1948, kaum verändert, in der ganzen Stadt.

Das Berliner Modell erlaubt es fast allen Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften, nahezu unkontrolliert mit organisatorischer und finanzieller Hilfe des Staates Unterricht zu erteilen. Etwa 17000 Schülerinnen und Schüler nehmen am katholischen Religionsunterricht teil (ohne katholische Schulen), etwa 65000 am evangelischen Religionsunterricht, rund 34000 am Lebenskundeunterricht des Humanistischen Verbandes. Die liberal-islamischen Alewiten und die Buddhisten erreichen je nur einige hundert Schüler. Initiativen zur Änderung im Sinn des Grundgesetzes, die nicht nur die Randposition des Religionsunterrichts verändern, sondern vor allem den rund 60 Prozent der Schüler, die ohne jede religionskundliche Information blieben, eine Orientierung geben wollten, erreichten nie eine Mehrheit.

Als nun aber die Islamische Föderation beim Bundesverwaltungsgericht ihre Zulassung als Glaubensgemeinschaft – aufgrund der unscharfen Aussagen des Schulgesetzes und einer nicht erstklassigen Prozeßführung durch den Senat – erreichte und jetzt etwa 4000 Schülerinnen und Schüler unterrichtet, änderte sich die Meinung. Ich habe Anfang November 2004 in der Interessengemeinschaft Berliner Schulleiter (IBS) eine intensive Diskussion führen dürfen. Hier artikulierte sich helles Entsetzen über die Wirkung dieses nicht kontrollierbaren Unterrichts. Zunehmend wird die Teilnahme an Klassenfahrten, am Schwimmunterricht verweigert, tauchen Kopftücher auf, berichten vertraulich angsterfüllte Eltern vom Druck, der auf sie ausgeübt wird, ihre Kinder in diesen Unterricht zu schicken. Die Lösung heißt: Abschied vom Berliner Modell. Das will Senator Klaus Böger in einem Gesetzentwurf erreichen, in dem LER nicht als einziges Pflichtfach, sondern in einem Wahlpflichtmodell steht. Dieser Gesetzentwurf nimmt die bundesgesetzliche Definition von Religionsgemeinschaft auf, so daß weder der Lebenskundeunterricht des Humanistischen Verbandes noch der der Isla-

mischen Föderation zugelassen werden könnten. Darüber wird es juristische Auseinandersetzungen geben. Entscheidend ist, daß – wer immer auch zugelassen wird – nur Lehrer mit staatlichen Prüfungen und nur verfassungskonforme Lehrpläne einsetzen darf. Die Islamische Föderation müßte sich wohl ändern.

Doch die PDS lehnt ein Wahlpflichtmodell, in dem bekenntnisorientierter Unterricht Platz hat, als nicht zur Toleranz führend ab. Das Ausweichen in die Religionskunde ist aber schlicht wirklichkeitsfremd. Tolerant leben heißt, eine Überzeugung zu haben und sie zu bekunden, zugleich die Überzeugung des anderen nicht nur zu respektieren, sondern ihm zu ermöglichen, diese Überzeugung auch zu vertreten. Das hat übrigens nicht erst Voltaire, sondern schon Thomas von Aquin in seiner Rede über das irrende Gewissen vertreten, und die katholische Kirche hat dies in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit verkündet.

Der freiheitliche Staat muß dem Menschen Raum geben, so leben zu können, wie er leben sollte. Dies „sollte" bestimmt der Staat für die gesellschaftlichen Lebensformen, nicht aber für den Lebenssinn. Das ist Sache der Weltanschauungsgruppen. Ihnen muß der Staat die Bedingungen der Möglichkeit sichern. Bildlich gesprochen nicht mit dem Imperativ: „Nun schwimm mal!", sondern durch das Angebot von Schwimmbädern und Schwimmunterricht. Der einzelne entscheidet dann, ob er schwimmt. Wenn die religiöse Dimension zum Menschen gehört – und das kann man nicht bestreiten –, dann muß dieser Dimension im staatlichen Bildungsbereich Raum gegeben werden. Es geht um das Verhältnis von Freiheit und Bindung. Nur von einem Standpunkt aus kann ich wählend unterscheiden. In Volker Brauns Hinze-Kunze-Roman fragt sich Hinze, als er vor die neue Wahl von vier Gerichten gestellt wird, ob er nicht einfach alles essen sollte. Doch: „Dann wäre er übersatt, aber niemals frei." *Hanna-Renate Laurien*

BESPRECHUNGEN

Islam

KÜNG, Hans: *Der Islam.* Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München: Piper 2004. 891 S. Lw. 29,90.

Mit der vorliegenden Monographie schließt Hans Küng seine aus den – wie er sagt – „bahnbrechenden Grundlagenwerken" „Das Judentum" (1991), „Das Christentum" (1994) und „Der Islam" (2004) bestehende Trilogie „Zur religiösen Situation der Zeit" ab. Er teilt mit dem Leser sein Aufatmen der Erleichterung, und er lobt sich: „Ich habe nun erarbeitet, was ich versprochen hatte" (26). Es geht Küng um nicht weniger als um die Beantwortung der Frage, „wie der Islam zu dem geworden ist, der er heute ist – im Hinblick darauf, wie er sein könnte" (24). Er möchte weder eine religionswissenschaftlich-neutrale Beschreibung der Geschichte des Islams noch eine systematisch-theologische Darstellung seiner Lehre bieten, sondern „eine Synthese beider Dimensionen, der historischen wie der systematischen". Es geht ihm somit vor allem um die Vermittlung einer „multidimensionalen Sicht des Islam" mit dem direkten Ziel, „Menschen in dieser entscheidenden Übergangsphase zu einem neuen Verhältnis zwischen den Kulturen, Religionen und Nationen dialogfähig, ja ‚weltfähig' zu machen" (23).

Abgesehen vom beeindruckenden Fleiß des Autors und seiner Kraft, die sehr umfangreiche „Datenmenge" übersichtlich zusammenzufassen, zeichnet dieses Werk das Denken in Paradigmen, die Herausarbeitung der dominanten Strukturen der islamischen Geschichte mit ihren prägenden Figuren aus. Küng stellt nicht nur Entstehen, Reifen und Erstarren der verschiedenen Gesamtkonstellationen des Islam dar, sondern weist auch auf, wie „traditionalistisch erstarrte Paradigmen" in der Gegenwart fortleben. Er glaubt, in unseren Tagen ein neues Paradigma aufbrechen zu sehen und zeigt mit der für ihn typischen – von zweifelnden Fragen ungetrübten –, fast prophetisch auftretenden Sicherheit neue Perspektiven für die Zukunft auf.

Das Werk befaßt sich praktisch mit allen Themen, die man sonst in einer einbändigen „Enzyklopädie des Islam und der christlich-islamischen Beziehungen in Geschichte, Gegenwart und Zukunft" erwarten würde. Allerdings ist hier der Autor ein einziger, und er ist Theologe, nicht Islamkundler. Erst relativ spät in seinem Forscherleben ist er zum Studium des Islam gekommen, und er hat weder die Sprache des Korans noch eine andere der großen islamischen Sprachen lesen gelernt.

Stichprobe 1: 22 Seiten des Buches befassen sich mit Muhammad „als Leitfigur". Der Kontrast zwischen der mekkanischen und medinensischen Periode wird herausgearbeitet. Dann schreibt Küng: „Der frühere Außenseiter (d.h. Muhammad) sieht sich jetzt plötzlich als Gemeindeleiter an die Spitze gestellt, und aus der in Mekka kaum geduldeten Minderheit wird in Medina die bestimmende Mehrheit" (147). Man hat bei dieser Art der Darstellung des Übergangs von Mekka nach Medina fast den Eindruck, Muhammad sei gleichsam durch die Hand eines von Gott gesandten Engels Mekka entrissen und völlig unerwartet – und womöglich gegen seinen Willen – in seine politisch-militärische Führungsaufgabe in Medina hineingezwängt worden,

eine Aufgabe, die seiner eigentlichen, religiösen Berufung letztlich fremd gewesen sei. Der Autor verschweigt hier, daß die Auswanderung (hidschra) aus Mekka nach Yathrib (Medina) mit den Möglichkeiten, die sie für Muhammads Machtentfaltung eröffnete, von langer Hand geplant war.

Für die Muslime beginnt die Geschichte des Islam – und damit auch sein Kalender – seit eh und je mit der Auswanderung nach Medina und den erst dort möglichen politischen und militärischen Großtaten. Diese waren nach dem Glauben der islamischen Urgemeinde das Resultat besonderer göttlicher Gnadenerweise und gelten Muslimen somit auch als der Hauptbeweis für die Echtheit der Berufung Muhammads durch Gott. Zu den Großtaten Muhammads gehörten nicht zuletzt auch die Operationen gegen die drei jüdischen Stämme Medinas, die mit deren Vertreibung und teilweisen Hinrichtung von „Erfolg" gekrönt waren. Nichtsdestoweniger verlangt Küng kategorisch, daß „christliche Theologie und Kirche heute vorbehaltlos anerkennen sollten: ... Der Prophet hat durch den Koran unzähligen Menschen unendlich viel Inspiration, Mut und Kraft zu einem religiösen Neuaufbruch geschenkt: zum Aufbruch in größere Wahrheit und tiefere Erkenntnis, zum Durchbruch auf Verlebendigung und Erneuerung der überlieferten Religion. Der Islam als die große Lebenshilfe" (159). Eine so einseitige und undifferenzierte Formulierung enttäuscht und wirkt flach angesichts der religiös und theologisch absolut zentralen Frage, die hier zur Debatte steht: Welches sind die letztlich angemessenen und Gott wohlgefälligen „Mittel" und Handlungsweisen, die ein wahrer Gesandter Gottes einsetzen soll oder darf, um der Sache Gottes in dieser Welt Geltung und Sieg zu verschaffen?

Stichprobe 2: Auf 45 Seiten befaßt sich Küng mit dem „islamischen Modernisierungsparadigma". Erneut wird die alte Frage aufgeworfen, was oder wer schuld sei an „der geistigen Unproduktivität der islamischen Welt in der Neuzeit" (480). Küng schreibt: „Da der Islam keine kirchenähnlichen Strukturen aufweist und seit dem Untergang des Kalifats auch keine universale Leitung mehr kennt, konnte es von vorneherein nur schwierig zu einer Fokussierung der Reformbewegungen kommen, wie sie in der Christenheit in Reaktion auf den päpstlichen Universalprimat erfolgte" (484). Der römisch-katholische Leser ist ob solch impliziter Würdigung „kirchenähnlicher Strukturen" seitens Küng erstaunt und fühlt sich an dieser Stelle geradezu geschmeichelt!

Manche islamkundliche Fragwürdigkeiten haben sich hier und da in das Werk eingeschlichen, beispielsweise etwa die absurde Charakterisierung Ǧamal ad-Din al-Afghanis (1839–1897) als „quasi ein islamischer Martin Luther". Abgesehen davon, daß beide Persönlichkeiten als „Reformer" gelten – al-Afghani aber kaum als Reformator –, verbindet sie kaum etwas. Al-Afghani ging es vor allem um die Erneuerung einer dezidiert rationalen, wissenschaftlichen Sichtweise unter den Muslimen und um die Restauration der weltweiten, politischen Einheit und Vormacht der *umma* – was soll dann der Vergleich mit Martin Luther? Irrtümlich ist die Aussage, in Aligarh in Indien habe sich Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts „die nationalistische Ideologie" durchgesetzt. In Wahrheit war Aligarh von der Mitte des 19. Jahrhunderts an das geistige Zentrum des beginnenden islamischen Separatismus auf dem indischen Subkontinent, aus dem sich dann im 20. Jahrhundert die Pakistanbewegung entwickelte.

Im Hinblick auf die theologische Artikulation des christlichen Glaubens gegenüber dem Islam argumentiert Küng auch in diesem Werk, daß einzig eine Reduktion der christologischen Aussagen der großen

Konzilien, vor allem des Konzils von Chalkedon, auf eine dezidiert „judenchristlich geprägte Christologie" echte Möglichkeiten für das Gespräch zwischen Christen, Juden und Muslimen eröffne. Dabei wird vorausgesetzt, daß zum Beispiel die Lehraussagen der Konzilien von Nikaia und Chalkedon „die neutestamentliche Christusbotschaft" verändert haben und nicht mehr mit ihr identisch sind (vgl. 615). Die „hohe Christologie der hellenistischen Konzilien" sowie die lateinischen Trinitätstheologien Augustins und des Thomas von Aquin würden zwar für das östlich-hellenistische und das lateinisch-abendländische Christentum stets von Bedeutung bleiben, sie sollten jedoch aus dem Gespräch mit Juden und Muslimen herausgehalten werden.

Nun ist es eine Selbstverständlichkeit, daß der christliche Dialogpartner stets versuchen wird, den Kern der christlichen Botschaft in einer Weise darzustellen, die beim muslimischen Partner so weit wie möglich Mißverständnisse ausschließt. Im Gespräch auf theologischer Ebene aber werden die Christen Muslimen die neutestamentliche Frohbotschaft von dem dreieinen Gott erklären wollen und können, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, durch sein Leiden bis zum Kreuz die Welt von der Sünde erlöst hat und durch den Heiligen Geist als der Auferstandene in der Kirche fortlebt, und wie diese Frohe Botschaft in der Lehre der ökumenischen Konzilien aller folgenden Jahrhunderte immer wieder neu in Antwort auf neu entstandene Mißverständnisse und Irrlehren in den Denkkategorien der jeweiligen Epoche und Kultur authentisch und alle Christen bindend ausgesagt wurde und werden mußte. Der drei-eine Gott der Menschwerdung und des Kreuzes, ob nun in der Sprache des Paulus oder in der des Konzils von Chalkedon, ist der „skandalöse und törichte" Gott, zu dem sich über die Jahrhunderte zahllose – auch vom Islam kommende – Menschen bekehrt haben und weiter bekehren.

Das vorliegende Werk möchte Christen und anderen Nichtmuslimen Wissen und Orientierung für den Dialog mit dem Islam vermitteln. Es ist ein sehr umfassendes und sorgfältig strukturiertes Werk. Allerdings will mir scheinen, daß die Küngschen Versionen des erhofften, allein dialogfähigen, am Horizont schon sichtbaren Islam und Christentums in wesentlichen Punkten den wahren und unverwechselbaren Charakter der beiden Religionen verfehlen. Es sind aber die bleibend verschiedenen und vielfach sich auch widersprechenden Identitäten der beiden Religionen, die heute mehr denn je zu ehrlichem Dialog und gerechtem Umgang miteinander aufgerufen sind.

Christian W. Troll SJ

Gnilka, Joachim: *Bibel und Koran.* Was sie verbindet, was sie trennt. Freiburg: Herder 2004. 216 S. Br. 14,90.

Mit dem vorliegenden Buch wagt der als historisch-kritische Autorität etablierte Neutestamentler Joachim Gnilka nach seinen eigenen Worten „Grenzübertritte" (10): Der christliche Exeget liest den Koran. Eine derartige Interdisziplinarität ist hochwillkommen. Denn Koranforschung und Bibelexegese können methodisch wie material voneinander profitieren. Die Bibelexegese kann ihre Methoden an islamischen Auslegungstraditionen und an dem für sie neuen Text überprüfen, ihn als Teil biblischer Wirkungsgeschichte untersuchen und möglicherweise gar als Quelle zur Erschließung der biblischen Umwelt nutzen. Umgekehrt stellt die Bibelwissenschaft der islamischen Theologie ein Instrumentarium zur Verfügung, das eine umfassende Neubearbeitung des Koran ermöglicht. Tatsächlich haben besonders

türkische Koranexegeten bereits begonnen, historisch-kritische Bibelstudien zu rezipieren. Diese neue Leserschaft ist als kritische Diskurserweiterung zu begrüßen.

Gnilka stellt entscheidende Fragen: Warum ist der Koran im Vergleich zu Altem und Neuem Testament verhältnismäßig früh textlich festgelegt? Seine Antwort: weil „der Koran am Ende steht" (42). Wäre es nicht einleuchtender zu sagen: weil im Fall des Koran (im Unterschied zum AT) ein einziger Verkündiger (im Unterschied zum NT) kitâb, eine Wortoffenbarung, liefern will? Gnilka stellt weiterhin die wichtige Frage, ob Bibel und Koran das gleiche Selbstverständnis haben. Er weist zurecht darauf hin, daß die Bibel im Unterschied zum Koran nicht behauptet, selbst die Offenbarung zu sein, sondern die Selbstoffenbarung Gottes zu bezeugen (44f.). Daß Gott nach dem Koran jedoch gar nicht geschichtlich handelte (46), erscheint angesichts der koranischen „Straflegenden" und deren Aktualisierung in den Schlachterfolgen der Muslime (z.B. Sure 8:17) fraglich.

Eine Studie zu Koran und Bibel, wie Gnilka sie vorlegt, stellt hohe Kompetenz-Anforderungen, gerade wenn sie sich auf einen „Vergleich" (178) beschränken will. Sie erfordert religions-, bibel- und koranwissenschaftliche Versiertheit. Die allgemeine Religionswissenschaft hat den Textvergleich permanent zu befragen, ob er mit historisch vertretbaren Kategorien arbeitet. Unterschiede, die so sichtbar werden, sind nur dann aussagekräftig, wenn sichergestellt ist, daß mit einheitlichem Maß gemessen wurde. Gnilka zitiert den Koran als Muhammads Meinung (19 u.ö.). Historisch legt sich jedoch die Auffassung nahe, daß der Koran von Muhammad *in Trance* verkündet wurde. Worte aus dem wachen Alltagsbewußtsein Muhammads sind uns ebenfalls überliefert, aber kaum im Koran.

Gnilkas Annahme, daß es sich beim Koran um die kanonische Muhammad-Überlieferung handelt, verführt ihn dazu, den Koran mit Herrenworten zu vergleichen und zu behaupten, man könne auf koranischer Basis eine Muhammad-Biographie schreiben (21). Hier liegt eine Projektion des Synoptiker-Fachmanns vor. Der Koran will gar nicht katechetisch-korrekt die ganze Geschichte erzählen; er setzt die Muhammad-Geschichte voraus, wie er die biblischen Geschichten voraussetzt. Nach einer Seite voller Koranzitate („Gott führt irre, wen er will"), die Gnilka als Reprobationsaussagen kennzeichnet (139), lesen wir im Kontrast: „Die menschliche Freiheit ist in der Bibel stets vorausgesetzt. Hierfür gibt es viele Beispiele. Eindrücklich sind die Stellen, an denen der Mensch zur Entscheidung gerufen wird" (141). So verschweigt Gnilka nicht nur die schwierigen johanneischen und paulinischen Prädestinationsaussagen, sondern vor allem, daß sein Schluß vom Entscheidungsruf auf vorausgesetzte Freiheit auch koranexegetisch anwendbar ist. Übrigens wenden Muslime ihn bereits an.

Religionswissenschaftlich erweist sich Gnilkas Vergleich als schief. Bibelwissenschaftlich dürfen wir das meiste erwarten, sind deshalb auch besonders sensibel. Wenn Gnilka die Geschichte des alttestamentlichen Kanons darlegt, vereinfacht er verzeichnend. Man kann beispielsweise nicht sagen, daß „die Kirchen der Reformation den Tanak übernehmen" (49). Denn Luther behält sehr wohl (gegen die T-N-K-Reihenfolge) die Propheten, christlich-theologisch sinnvoll, in der Nähe der Evangelien; außerdem beläßt er die „Apocrypha" durchaus in seiner Bibel, markiert sie zwar als „der heiligen Schrifft nicht gleich gehalten", aber beschließt sie dann doch mit dem Untertitel „Ende der Bücher des alten Testaments".

In dem – insgesamt geglückten – Eschatologie-Kapitel bringt Gnilka das neutestamentliche Endzeitverhältnis auf die Formel: „Nicht so sehr bestimmt die Zukunft die Gegenwart, sondern die Gegenwart die Zukunft" (149). Wäre hier nicht eine Formulierung sachgemäßer, die betont, daß die Entscheidung heute die in Jesus hereinbrechende Zukunft Gottes gegenwartsbestimmend werden läßt?

Koranwissenschaft schließlich verlangt als erstes Philologie. Umfang und Solidität von Gnilkas Arabischkenntnissen bleiben unklar: so wenn er zum Beispiel für „Gleichnisse" den Plural „matalin" anbietet (richtig: amthâl). Bei Gnilka steht Ali in einer interessanten Doppelbeziehung zu Muhammad. Einmal ist er sein Sohn (23), dann sein Enkel (191). Nun mag die Islam- und Koranwissenschaft kompliziert sein, aber sie verschließt sich doch dem extradisziplinären Zugriff nicht. Ein seriöses Hilfsmittel wie die „Encyclopaedia of Islam" liegt als CD vor. Hier kann man nachlesen: Ali steht tatsächlich in einer Doppelbeziehung zu Muhammad. Er ist sein Vetter und sein Schwiegersohn.

Das mögen, alles in allem, Kleinigkeiten sein; sie belegen aber, daß wissenschaftliche „Grenzübertritte" äußerste Sorgfalt erfordern, weil das fremde Gebiet einem eben nicht intuitiv schon erschlossen ist, und daß man sich für ein wissenschaftliches Koranverständnis auch als Bibelexeget die islamkundliche Knochenarbeit nicht ersparen kann. *Felix Körner SJ*

Troll, Christian W.: *Als Christ dem Islam begegnen.* Würzburg: Echter 2004. 80 S. (Ignatianische Impulse. 8.) Gb. 7,90.

Christian Trolls Erfahrungen und Einsichten gehen auf jahrelange Begegnungen und intensive Gespräche mit Muslimen zurück. Von Beginn an stellt er klar, daß er über den Gott des Islam im Spiegel seines christlichen Glaubens reflektiert. Damit unterscheidet sich dieses Büchlein von religionswissenschaftlichen Abhandlungen gerade durch die persönliche Annäherung an die andere Religion. Die Verwurzelung in der eigenen Identität ermöglicht dem katholischen Theologen eine tiefe Auseinandersetzung mit dem Islam, die sein Christsein, wie er sagt, mitgeprägt hat. Das aber hat nicht zu einer Vermischung der Religionen geführt, vielmehr werden durch die Vergleiche Differenzen deutlich. Dem Leser wird kein entschärftes Christentum vorgesetzt, sondern klare Konturen der Unterschiede.

Das kleine Buch könnte auch den Titel tragen: „Warum ich Christ und nicht Muslim bin". Doch der Autor will nicht provozieren. Nicht kraß, sondern schonend übt er Kritik. Deutlich aber behutsam hebt er die Notwendigkeit einer Neuinterpretation des Islam hervor. An schwierigen Stellen behauptet er nicht, sondern setzt Fragezeichen. Gegenüberstellungen zeigen die Differenzen: Für Muslime ist der Koran Schrift gewordenes Wort, für Christen ist Jesus Fleisch gewordenes Wort. Für Muslime ist die Offenbarung ein Buch, für Christen eine Person: Jesus Christus. Hingabe, Unterwerfung, Gehorsam, Gottergebenheit stehen für den Islam; Christen verstehen sich als Gottes Söhne und Töchter, die durch Christus zu Vertrauten und Freunden Gottes werden.

Gott ist auch für Christen „der Größte", dem nichts gleichkommt (also transzendent), gleichzeitig ist Gott aber auch dem Menschen innewohnend (also immanent). Der Muslim erfüllt den Willen Gottes, wenn er sich an seine im Koran offenbarten Gebote und Verbote hält. Das stelle der Koran dermaßen stark heraus, so der Autor, „daß die ebenfalls betonte Freiheit und Verantwortung des Menschen für seine Ta-

ten zuweilen schwer verständlich wird". Im christlichen Verständnis von Freiheit unterwirft sich der Mensch nicht dem, „was Gott ihm von außen auferlegt", vielmehr „folgt er dem inneren Anspruch des Gewissens". Der Muslim sieht sich als Diener, der Christ als Kind Gottes. „Die Freiheit des Christen ist eine Freiheit unter und in Gott. Sie wird nicht primär als Erfüllung einer klar formulierten und allgemein verbindlichen Vorschrift gelebt, eher ist sie Antwort auf einen persönlich ergangenen Anspruch."

Solche Vergleiche, deren das Büchlein viele enthält, erklären die Differenzen in den Lebens- und Weltbildern. Zur Sprache kommt das unterschiedliche Verständnis von Gemeinschaft (ummah), von der Vision eines Islam als religiös-politische Einheit, im Gegensatz zu dem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil klar formulierten Bekenntnis der katholischen Kirche zur Trennung von Staat und Religion und zu den universalen Menschenrechten. Im Islam stehen die „Rechte Gottes" im Vordergrund, denen „Pflichten" der Menschen entsprechen. Für den Christen ist das Gewissen in Freiheit und Verantwortung die letzte Instanz seiner Entscheidungen.

Für den Muslim steht ein offenbartes Buch im Mittelpunkt. Dieses Buch muß interpretiert werden – die Frage ist: wie? Nach dem Buchstaben oder nach dem Geist der Offenbarung? Eine buchstabenfixierte Lesart des Koran führt im Extremfall in den ideologischen, machtpolitischen oder gar terroristischen „Islamismus", so daß bei aller notwendigen Trennung der beiden Begriffe, wie der Autor anmerkt, durchaus ein innerer Zusammenhang zwischen „Islamismus" und „Islam" besteht – was Muslime freilich selten diskutieren.

Wird der Islam zu einer Erneuerung finden, in der nicht der Buchstabe, sondern der Geist der Offenbarung die Deutung des Korans bestimmt? Offen bleibt auch dies: „Liegt die Lösung (für die Muslime) in der Modernisierung des Islam oder in der Islamisierung der Moderne?" Diese für die Gestaltung eines friedlichen Zusammenlebens von Muslimen, Christen und Atheisten wichtigen Fragen müssen von den Muslimen selbst beantwortet werden. Sie gehen aber alle Bürger etwas an. Sie stehen in enger Verbindung mit vielen ungelösten Einzelfragen und sollten eine herausragende Rolle im christlich-islamischen Dialog einnehmen. *Hildegard Becker*

Razvi, Mehdi: *Entdeckungsreisen im Koran.* Zwölf Lehrgespräche. In Zusammenarbeit mit Halima Krausen u. Pia Köppel. Hamburg: EB-Verlag 2001. 258 S. Br. 17,90.

Wer sich näher mit dem Islam befaßt, erkennt bald, welch zentrale Stelle der Koran im Glaubensuniversum der Muslime einnimmt, und es erwacht der Wunsch, dem Koran und seiner Botschaft selbst zu begegnen. Mittlerweile stehen auch in deutscher Sprache eine ganze Reihe guter Übertragungen des Korantextes sowie Einführungen in den Koran zur Verfügung. Hier sei nur auf die Veröffentlichungen von Rudi Paret, Adel Theodor Khoury und Hartmut Bobzin hingewiesen. Der vorliegende Band bietet einen weiteren Zugang zum Koran. Er enthält in 13 Kapiteln zunächst auf Tonband registrierte, dann sorgfältig edierte Texte öffentlicher Koranlehrstunden an der (zwölferschiitischen) Imam-'Ali-Moschee in Hamburg. Auch die Fragen der Hörer und die Antworten darauf sind wiedergegeben. Neun der Lehrstunden stammen vom langjährigen Imam der Moschee Mehdi Razvi, die restlichen vier von Halima Krausen und Pia Köppel. Der Index der Koranzitate, das Glossar der arabischen Wörter sowie ein

Namen- und Sachregister erhöhen den Wert dieses empfehlenswerten Bandes, der die relevanten koranischen Texte und Zitate durchweg auch in vokalisierter arabischer Schrift bietet.

Die Kapitel befassen sich alle mit der Auslegung ausgewählter Texte des Koran, vor allem der Sure *al-Ahzâb* (33) und der Sure *Sabâ'* (34). Dabei kommen neben einer Kurzeinführung in die Grundlehren des Islam eine ganze Reihe wichtiger Lehrpunkte des Islam lebendig zur Sprache, etwa: Der Prophet als Zeuge, Bringer froher Botschaft und Warner; Die Ehefrauen des Propheten; Der Schutz der Privatsphäre; Beziehungen zwischen den Geschlechtern; Das verantwortungsvolle Verhalten; Mystik im Islam; Die Entfaltung der in jedem Geschöpf angelegten Möglichkeiten; Die Ambivalenz von Gut und Böse; Eschatologie und Gottes Gericht. Der vorliegende Band illustriert, wie der Koran in unseren Tagen in der schiitischen Tradition heute und in unseren Breiten für weitere Kreise erklärt wird.

Christian W. Troll SJ

Schröter, Hiltrud: *Ahmadiyya-Bewegung des Islam*. Frankfurt: Dr. Hänsel-Hohenhausen 2002. 167 S. (Deutsche Hochschulschriften 1206). Kart. 18. –

In den vergangenen Monaten ist es in verschiedenen Kommunen Deutschlands zu erregten, oft gar erbitterten Diskussionen über Moscheebauvorhaben gekommen. In der Presse wurde dabei immer wieder auch die Ahmadiyya-Gemeinde (Ahmadiyya Muslim Jamaat) erwähnt, die 1993 einen *100-Moscheen-Plan* für Deutschland publik machte, der bis 2010 realisiert sein soll. Die sunnitische, millenarische Bewegung der Ahmadiyya wurde 1889 im Punjab von Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) gegründet, dem nach eigenem Bekunden durch göttliche Offenbarung mitgeteilt worden war, daß er der Reformer seiner Zeit, der christliche Messias und islamische Mahdi in einer Person sei. Die Ahmadis berufen sich auf dieselben kanonischen Quellen wie die übrigen Muslime und erkennen die vier „rechtgeleiteten Kalifen" ebenso an wie die Gründer der vier sunnitischen Rechtsschulen. Ziel der Bewegung ist die Verbreitung des Islam mit friedlichen Mitteln. Die Zahl ihrer Anhänger beläuft sich weltweit auf etwa eine Million. Allerdings sprechen führende Mitglieder der Bewegung immer wieder von weit höheren Mitgliederzahlen. In Deutschland geben sich etwa 50 000 Personen als Ahmadis aus.

Die Sozialwissenschaftlerin Hiltrud Schröter analysiert in ihrer Studie die Struktur der Ahmadiyya, ihre Einstellung zu den Juden und zum Christentum, ihr politisches Ziel sowie ihre Auffassungen und Praktiken hinsichtlich der Geschlechterordnung. Wiederholt betont sie, in ihren Analysen wende sie die „objektive Hermeneutik" des Frankfurter Soziologen Ulrich Oevermanns an. Deren Ziel ist es, latente, d.h. den Personen, die die Strukturen produzieren und reproduzieren, nicht bewußte Sinnstrukturen aufzudecken. Schröter kommt zu dem Schluß, daß die Ahmadiyya anti-christliche, anti-westliche und – getarnt – anti-jüdische und anti-amerikanische Propaganda betreibt und auf diese Weise zur Erzeugung und Verbreitung von Haß beiträgt. Ferner ziele die Ahmadiyya mit dem Versuch, eine islamische Ordnung aufzurichten auf die Abschaffung der demokratischen Grundordnung und Etablierung eines Führertums in Form des Kalifats. Strukturell betrachtet sei die Ahmadiyya „eine totalitäre Brainwashing-Sekte, die mit modernen Medien und Marketingmethoden vor allem mit dem Mittel der Suggestion, gekonnt und strategisch raffiniert vorgeht" (154).

Schröters Studie, aufmerksam gelesen, zusammen mit der recht sachlich gehaltenen Entgegnung aus der Feder des theologisch führenden deutschen Mitglieds der Bewegung, Hadayatullah Hübsch (www.ahmadiyya.de/islam/artikel), erscheint religionsgeschichtlich schwach fundiert (es fehlt jeglicher Hinweis auf die grundlegenden Arbeiten zur Ahmadiyya von Yohanan Friedmann) und in vielen Schlußfolgerungen überzogen, hier und da gar ins Polemische abgleitend. Gleichzeitig überrascht es angesichts des existierenden Ahmadiyya-Schrifttums nicht, daß die Staatsanwaltschaft in Frankfurt im Februar 2004 entschied, daß „Parallelen zu nationalsozialistischem Gedankengut beziehungsweise mafiosen Strukturen" gezogen werden dürfen.

Die Ahmadiyya Bewegung trennt nach eigener Dar- und Klarstellung Religion und Staat. Dennoch müssen die Gefahren in den Blickpunkt gerückt werden, die durch die vom Scharia-Ideal inspirierte, schleichende, systematische Infragestellung bestimmter Werte der deutschen Verfassung etwa hinsichtlich des Verhältnisses der Geschlechter und des Diskurses über andere Religionen bzw. ideologische Komponenten der pluralen Gesellschaften ausgehen. *Christian W. Troll SJ*

Raddatz, Hans-Peter: *Von Allah zum Terror?* Der Djihad und die Deformierung des Westens. München: Herbig 2002. 376 S. Gb. 29,90.

Schon ein Jahr nach der Veröffentlichung seines umfangreichen Werks „Von Gott zu Allah?" (zu dessen Einschätzung vgl. diese Zs. 220, 2002, 103–116) legte Hans-Peter Raddatz eine weit ausholende Studie über den Zusammenhang von Islam und Gewalt vor. In diesem Werk geht es ihm vor allem darum aufzuzeigen, wie es in Wirklichkeit um die im Islam angelegte, konfliktreiche Verbindung aus Religion, Politik und Dominanz aussieht. Er argumentiert sowohl von den Gründungsschriften und der Tradition ihrer Auslegung, als auch von der Geschichte der muslimischen Gesellschaften und ihrer politischen Ausprägungen her. Der erste Teil beschreibt Wurzeln und Wege des Djihad, diesen für das Verständnis des islamischen Glaubens und Lebens in der Tat elementaren Begriff, den er bewußt, durchgehend und ohne weitere Qualifikationen mit „Heiliger Krieg" übersetzt. Raddatz fragt hier, ob eine Tendenz „von Allah" zur Terrorfähigkeit festzustellen, also ob der *djihad*, die sogenannte „Anstrengung im Glauben", gewaltbesetzt sei und wenn ja, welche Gründe die „Verantwortlichen" im Westen veranlassen, einer solchen Tendenz in Verkleidung von „Frieden" und „Toleranz" auf eigenem Terrain Vorschub zu leisten.

Der mittlere Teil des Werks stellt den Islam in Europa, den Raddatz als „imperialistisch" qualifiziert, der „Europäischen Expansion" gegenüber. Letztere sieht der Autor auch wesentlich mitgeprägt vom Papsttum, das er als „eine der größten und bestorganisierten Gewaltorganisationen der Weltgeschichte" charakterisiert (132). „Die Ähnlichkeit der Inquisition mit der Gewalt des *djihad*", urteilt der Autor, „ist unverkennbar und nicht ganz zufällig. Beide Systeme verfolgen ein überhöhtes Machtprinzip, die Macht des Papstes und die Macht desjenigen, der das Gesetz Allahs optimal vertritt. In der Praxis vertreten beide letztendlich die absolute Macht des Menschen über den Menschen" (ebd.). Dieses Zitat illustriert die äußerst selbstsichere und kategorische Weise, in der der Autor komplexe begriffliche und historische Sachverhalte darzustellen und zu vergleichen pflegt. Der überraschende Gebrauch des Begriffs „Systeme" in diesem

Zusammenhang verrät ferner sein schon im oben genannten Werk ausdrücklich hervorgehobenes, schier maßloses Vertrauen in „die distanzierten Methoden der Systemanalyse", von der er sich durchweg „genauere Betrachtungsebenen und Bewertungsmaßstäbe" für die jeweils genannten „Vergleichsobjekte" verspricht, als von der „unergiebigen, dialogischen Begriffsbildung".

Der dritte Abschnitt des Werks „Wege zum Terror" beschreibt in drei Schritten den modernen Machtprozeß im Islam und im Westen sowie seine ideologischen und psychologischen Konturen. Raddatz ist zuversichtlich, daß die durch seine Ausführungen erwiesene Übereinstimmung der hier behandelten angebotenen Aspekte der islamischen mit der westlichen Realität „erhebliche Beiträge zu einen erweiterten Verständnis der laufenden Expansion des Islam in Europa leistet" und Wege anbietet, „das polarisierende Reflexdenken des ‚Dialogs' zu erklären" (14).

Es sei in der hier gebotenen Kürze noch auf ein paar durchaus kontroverse Überzeugungen des Autors hingewiesen, die sein Denken prägen. Er spricht durchweg von „dem Islam", den er als ein ganzes, konsistentes System versteht und wendet sich bewußt gegen die Auffassung, es gelte jeweils zwischen den verschienen Tendenzen (wie etwa: traditionalistisch, reformistisch, modernistisch usw.) und Ebenen (etwa: normative, empirische) zu unterscheiden. So bilden Sätze wie dieser keine Ausnahme: „Der Totalitarismus des Islam gründet auf einem Glauben, der im Gegensatz zu allen anderen Religionen sein Feindbild mit dem Opfergedanken verknüpft" (85). Auch gesteht Raddatz dem Islam nur insoweit einen religiösen Charakter zu, als er die Religion als bloße Legitimation der Macht benutzt. Der „Dialog", bzw. der „Dialog mit dem Islam" sind für den Autor in seinem Text immer wieder eingesetzte Kürzel. Sie bezeichnen eine Formation, die in „vollständiger Abwehr historischer Fakten und der aktuellen Realität des Islam" eine Ideologie verbreitet, „die mit ausgereiften, stringenten Heils- und Feindbildern sowie charismatischer Energie die Doktrin islamischer Toleranz vertritt und ... die alle Chancen besitzt, an fanatische und antisemitische Traditionen anzuschließen" (180; vgl. auch 10f.).

Immer wieder stößt der Leser auf ebenso originelle wie unglaubliche Erstellungen von historischen „Parallelen". So wird in einem „Die Gewaltlizenz Allahs" überschriebenen Kapitel ein weiter Bogen von den "*muhadjirun* in der *hijra* in der Gründerzeit" bis zu unseren Tagen folgendermaßen gespannt: „So wie die *muhadjirun* von Medina aus ein Weltreich aufrichteten, gehen in der gleichen Weise die modernen Migranten hinaus in den Westen, wo sie auf den Moment der *hidjra* warten, den ihnen Allah weisen wird, wenn ihre Stärke ausreicht, um in seinem Auftrag die Macht zu ergreifen" (89).

Es steht außer Frage, daß auch dieses Werk von Hans-Peter Raddatz dem kritischen Leser helfen kann, nicht nur auf grundlegende Fragen aufmerksam zu werden, die das Phänomen Islam und seine Begegnung mit „dem Westen" aufwirft, sondern – gerade auch im Widerspruch zu seiner Diktion, Argumentations- und Vorgehensweise – die eigene kritisch zu präzisieren. Raddatz' Sicht der sozialen und intellektuellen Geschichte, nicht nur der muslimischen Völker sondern auch der des Westens, ist einseitig systemorientiert und essentialistisch. Ich bleibe bei meiner Überzeugung: Es geht nicht an, die Vielfalt muslimischer Verwirklichungen (um hier nur einmal diese zu nennen) und Umsetzungen, die sich aus demselben Corpus

formativ-normativer Grundquellen speisen, einfach der „Oberfläche" zuzuschreiben, während man den „Kern" des Islam – als sozusagen eine abstrahiert islamische Essenz – zum unveränderlichen und jeglichem Dialog entzogenen Wesen dieser Religion und Kultur erklärt und diesem Wesen dann noch eine „Dynamik" zuschreibt, in deren Vordergrund „die darwinistische Ausmerzung alles Unislamischen im Namen Allahs" steht (101). Eine Aussage wie die hier zuletzt zitierte zeigt die Gewalttätigkeit an, die ein derartiger Diskurs nur schwach verbirgt. *Christian W. Troll SJ*

ZU DIESEM HEFT

Sowohl die weltpolitischen Konflikte als auch innergesellschaftliche Kontroversen machen eine Verständigung zwischen westlichen und islamischen Staaten zu einer dringenden Aufgabe. Joachim Valentin, Privatdozent für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte an den Universitäten Freiburg und Mannheim, sucht nach einer ideengeschichtlichen, am Begriff der Rationalität orientierten Annäherung an den Islam.

Peter Kunzmann, Professor für Philosohie an der Universität Würzburg und Mitarbeiter am Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften in München, fragt nach der Begründung einer Tierethik. Dabei sieht er in der Vermeidung von Leid den Grund und das Maß im Umgang von Menschen mit Tieren.

Die öffentliche Diskussion um die Reform des Sozialstaats ist von wachsenden Polarisierungen gekennzeichnet. Bernhard Sutor, Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, entfaltet den Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit für ein angemessenes Verständnis von sozialer Gerechtigkeit und Sozialstaat.

Jürgen Rekus, Professor für Pädagogik an der Universität Karlsruhe, befaßt sich mit der Diskussion um Ganztagsschulen. Neben einer begrifflichen Klärung unterstreicht er die Notwendigkeit einer spezifischen pädagogischen Theorie für die sinnvolle Ausgestaltung einer Ganztagsschule.

Patriotismus

Das Wort „Patriot" leitet sich über das französische „patriote" (Vaterlandsfreund) vom spätlateinischen „patriota" her, das „Landsmann" bedeutet und dem das griechische „patriotes" entspricht, das eigentlich den bezeichnet, der aus demselben Geschlecht stammt, Nachfahre des gleichen Vaters („pater") ist. Das bloße Faktum der gemeinsamen Herkunft macht aber nach heutigem Verständnis die dadurch verbundenen Menschen noch nicht zu Patrioten. Vielmehr müssen sie sich dieser Tatsache auch bewußt sein und die darin begründete Zusammengehörigkeit schätzen. Zudem darf diese nicht auf die eigene Familie oder Sippe eingeschränkt werden, sondern sie umfaßt eine ganze Nation.

Allerdings verweist auch dieses Wort, das sich vom lateinischen „nasci" („geboren werden") herleitet, auf eine „natürliche" (auch „Natur" kommt von „nasci") Zusammengehörigkeit der im gleichen Lebensraum, dem „Vaterland", geborenen Menschen, die sich als ein Volk der gleichen politisch-kulturellen Vergangenheit mehr oder weniger bewußt sind und mit dem Willen zur gemeinsamen staatlichen Ordnung als Nation im heutigen Sinn verstehen.

Dieses Verständnis ist vor allem durch die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten 1776 und die Erklärung der Menschenrechte der Französischen Revolution 1789 geprägt. Bis dahin spielte sich die Geschichte überwiegend als Auseinandersetzung zwischen Herrscherhäusern ab, in der die Untertanen – meist ungeachtet ihrer Volkszugehörigkeit – fast nur als Manövriermasse der Herrschenden dienten. Erst als diese sich nun mehr und mehr als Staatsbürger begriffen, entstand mit der patriotischen Gesinnung auch deren gefährliche Begleiterscheinung, der Nationalismus.

In ihm tritt eine Form von Egoismus auf, der nicht selten mit Bewunderung begegnet wird: Wer rücksichtslos die Interessen der eigenen Familie oder des „Clans" verfolgt, kann sogar außerhalb dieser Interessengruppen als fürsorglich gelten. Für seine „Klasse" zu „kämpfen" zählt nicht nur im Kommunismus als Akt der Solidarität; für das Vaterland zu sterben hielten bereits die Römer für „süß und ehrenvoll", und wer bedenkenlos bereit war, nicht nur das Leben anderer, sondern auch sein eigenes dafür in die Schanze zu schlagen, wurde als Held gefeiert.

Daß da immer eigene Interessen und Ziele gegen andere durchgesetzt wurden, meist ohne viel deren Rechte oder deren Anliegen zu bedenken, störte die Verfechter dieser Haltung kaum, die immer wieder vertreten und auch propagiert oder etwa gar als „sacro egoismo" verherrlicht wurde. Sie kann in sehr unterschiedlichen Arten auftreten, etwa unter dem Deckmantel der Sorge für die eigene Religion oder Rasse oder das eigene Geschlecht, wovon in der Geschichte die verheerenden

Auswirkungen der Religionskriege oder des Rassismus zeugen. Neuerdings zeigt sie sich – und bei weitem nicht nur in Palästina oder in Afrika – auch wieder in der besonders verhängnisvollen Form des Nationalismus.

Der Nationalismus ist in all seinen Ausprägungen strikt abzulehnen, denn er verstößt offenkundig gegen das christliche Grundgebot, gegen die allgemeinmenschliche Pflicht zur Nächstenliebe, da er zur Ausgrenzung und Behinderung der Freiheit anderer Menschen führt, die man kollektiv als feindlich empfindet. Solche Haltungen sind klar als übler Egoismus bloßzustellen, der Gesinnungsgenossen sucht und Gemeinschaftsbezüge entdeckt, die sonst kaum das Verhalten prägen; da fühlt man sich etwa plötzlich als Deutscher oder als Christ, aber das allein in der Opposition gegen Nichtdeutsche oder Nichtchristen. Damit versteckt sich Eigensucht in einem Gruppenegoismus, der deutlich gefährlicher ist als der „private Egoismus". Wer allerdings wegen dieses kollektiven Egoismus jede patriotische Einstellung verteufelte, der schüttete das Kind mit dem Bade aus.

Der frühere Bundespräsident Johannes Rau präzisierte dieses spannungsreiche Verhältnis einmal folgendermaßen: „Ein Patriot ist jemand, der sein Vaterland liebt, ein Nationalist ist jemand, der die Vaterländer der anderen verachtet." Mit der Vaterlandsliebe haben viele Deutsche jedoch ein eigenes Problem. Weil jeder Mensch, wie Aristoteles festgestellt hat, ein „zoon politikon" ist, ein von der politischen Gemeinschaft geprägtes Lebewesen, besagt Patriotismus auch, daß man weiß und akzeptiert, daß die eigene Persönlichkeit nicht losgelöst von der Geschichte des Volkes verstanden werden kann, dem man angehört. Das aber fällt heutigen Deutschen schwer. Der Satz, den Goethe Mephisto im „Faust" sagen läßt: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!" scheint sie in besonderem Maß zu treffen, weil sie aus ihrer Geschichte, wie sie oft und nicht ohne gute Gründe verkürzt dargestellt wird, den Eindruck gewinnen, Angehörige eines außergewöhnlich bösartigen Volkes zu sein. Da zudem die Nationalsozialisten Ausdrücke wie „Volk" und „Vaterland" in übel nationalistischem und menschenverachtendem Sinn mißbrauchten, ist auch das Wort „Patriot" bei uns belastet.

Es muß uns erst wieder bewußt werden, daß jedes Volk – wie übrigens jeder Mensch – dem anderen gegenüber seine Vorzüge wie Nachteile hat. Gegen diese eigenen Mängel anzugehen, aber auch die eigenen Vorzüge zu sehen, zu pflegen und in die Gemeinschaft der anderen einzubringen – diese Art Patriotismus wäre bei uns wie weltweit zu begrüßen. *Albert Keller SJ*

Walter Kardinal Kasper

Wie geht es in der Ökumene weiter?

Ein brüderliches Streitgespräch mit Landesbischof Johannes Friedrich*

Vom 1. bis 3. Oktober 1529 fand auf Betreiben des Landgrafen Philipp von Hessen auf dem Marburger Schloß das Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli statt, an dem neben anderen auch Melanchthon und Oekolampad teilnahmen. Der Streit spitzte sich auf die Abendmahlsfrage zu, in der trotz Annäherungen kein Konsens über die wirkliche und wahrhafte Gegenwart Christi im Abendmahl erreicht werden konnte. Luther mußte feststellen: „So reimet sich unser Geist und euer Geist nichts zusammen, sondern ist offenbar, daß wir nicht einerlei Geist haben." Einig waren sich dagegen beide Parteien in der Verwerfung der katholischen Messe. Sie wurde von Luther 1537 in den „Schmalkaldischen Artikeln" mit kaum zu überbietender Schärfe als „der größte und schrecklichste Greuel" kritisiert. Seine Konsequenz war klar: „Also bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander."

Einer der Väter heutiger ökumenischer Theologie, Johann Adam Möhler (1796–1838), äußerte sich erschrocken über dieses „ewiglich geschieden"; zu Recht wollte er sich damit nicht abfinden. Dennoch muß man sich solche harte Auseinandersetzungen und solche harsche Aussagen des Reformators in Erinnerung rufen, wenn man die wesentlich sanfteren Ausführungen eines heutigen lutherischen Landesbischofs zu einer nach seinem Verständnis möglichen Einheit in der Vielfalt liest. Nach ihm ist ein Grundkonsens im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums für die gegenseitige Erklärung von Eucharistiegemeinschaft ausreichend.

Ein solcher Grundkonsens war zwischen Luther und Zwingli zweifellos vorhanden. In 14 von insgesamt 15 Artikeln war man sich ja einig geworden. Luther mahnte damals sogar, beide Parteien sollten „lieb" miteinander umgehen. Dennoch gab es über 400 Jahre lang bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts zwischen Lutheranern, Zwinglianern und Calvinisten keine Abendmahlsgemeinschaft. Gemeinsam vertraten sie mit guten biblischen und patristischen Gründen, die man bei Luther nachlesen kann, was die katholische Kirche bis heute vertritt, daß nämlich Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft zusammengehören. Bei dem lutherischen Theologen Werner Elert kann man diese gemeinsame Tradition im einzelnen studieren.

Was heißt biblisch?

Woher also der Sinneswandel, der einer Abkehr von biblischen, altkirchlichen und reformatorischen Positionen gleichkommt? Die Antwort von Bischof Johannes Friedrich ist klar: Wenn die Bibel als Norm gelten soll, muß immer wieder der exegetische Befund herangezogen werden. Das ist nur auf den ersten Blick einleuchtend. Denn der exegetische Befund ist alles andere als einheitlich. Gerhard Ebeling, der seine Worte vorsichtig abzuwägen verstand, hat von einem Lehrchaos gesprochen, und Wolfhart Pannenberg hat schon 1962 die Krise des Schriftprinzips festgestellt.

Deshalb ist es ist nicht überzeugend, einerseits ein uniformistisches Kirchen- und Amtsverständnis als unbiblisch, ja als Sünde abzulehnen, andererseits aber ein einheitliches Bibelverständnis stillschweigend vorauszusetzen und es zur Norm zu erheben. Der Spott an die Adresse der Episkopalisten, Presbyterianer, Kongregationalisten und natürlich auch der Katholiken, weil sie alle ihre Ansicht schlüssig aus der Bibel beweisen und damit die anderen doch nicht überzeugen können, trifft auch den postmodernen Pluralisten, der es allen recht machen will und unter Berufung auf die Schrift zur friedlich-schiedlichen gegenseitigen Anerkennung mahnt. Das hat Paulus, der dem Petrus ins Antlitz widerstand (Gal 2,11), nicht getan, und das hat auch Luther nicht getan, als er Zwingli nicht nachgab und den Papst – friedfertig ausgedrückt – entschieden abgelehnt hat.

Die Unumgänglichkeit der Wahrheitsfrage

Man kommt also nicht umhin, zu unterscheiden zwischen einer legitimen Vielfalt, die es im Zeugnis der Schrift tatsächlich gibt, und Widersprüchen, wie sie die Schrift ausschließt, wie sie aber zwischen den Konfessionen leider Gottes bestehen. So spricht heute kein katholischer Theologe mehr einer Uniformität oder einer Totalübereinstimmung das Wort. Wer gegen solchen Uniformismus argumentiert, trägt Eulen nach Athen. Es gibt in der katholischen Kirche eine große Vielfalt von Spiritualitäten, Theologien, Orden, Laiengemeinschaften und (byzantinischen und lateinischen) Riten, die in unterschiedlichen kirchenrechtlichen Ordnungen leben. Solche Vielfalt ist Reichtum und Zeichen des Lebens, und es ist Ausdruck christlicher Freiheit und Pflicht christlicher Liebe, den anderen keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen (Apg 15,28).

Anders verhält es sich bei Widersprüchen, bei denen die eine Seite um des Evangeliums willen das verneint und verwirft, was die andere im Gehorsam des Glaubens gegenüber eben diesem Evangelium festhält. Hier muß um der Wahrheit willen das Ja ein Ja und das Nein ein Nein sein (Mt 5,37). Solche Anathemata finden sich auch im Neuen Testament.

Deshalb muß man doch wohl fragen, wie eine gegenseitige Ämteranerkennung ehrlicherweise möglich sein soll, wenn die katholische Seite davon überzeugt ist, daß das Petrusamt und das Bischofsamt in apostolischer Sukzession nicht nur unter Umständen nützlich und insofern unter bestimmten Bedingungen um des Friedens willen akzeptabel, sondern von Jesus Christus gewollt und deshalb verbindlich sind, während die evangelische Kirche eben dies entschieden ablehnt. Gegenseitige Anerkennung würde unter diesen Umständen bedeuten, daß man weder die eigene Position noch die des anderen wirklich ernst nimmt. Das wäre Anerkennung der Nichtanerkennung und genau das, was Eberhard Jüngel zu Recht als ökumenische Schummelei bezeichnet.

Die Wahrheitsfrage läßt sich in der Theologie nicht umgehen; es ist deshalb verwunderlich, daß in dem Beitrag von Bischof Friedrich das Wort Wahrheit nicht einmal vorkommt, geschweige denn, daß die Wahrheitsfrage gestellt wird.

Die Frage nach dem Kanon

Ich höre schon den Einwand, den der Beitrag von Bischof Friedrich denn auch klar formuliert. Er lautet, genau die genannten katholischen Positionen seien Frühkatholizismus des zweiten und dritten Jahrhunderts; hier handle es sich gegenüber dem Neuen Testament um ganz neue Zeugnisse unter neuen Bedingungen.

Mit diesem Argument ist ein weites Feld der jüngeren exegetischen Diskussion angeschnitten. Wer sich darin ein wenig auskennt, weiß, daß es evangelische Exegeten sind, welche den Frühkatholizismus nicht erst nachneutestamentlich im zweiten und dritten Jahrhundert sondern schon im Neuen Testament selbst ansetzen und in Schriften, welche wenigstens zum Teil wahrscheinlich im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts entstanden sind, finden. Dazu zählen sie das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, die Gefangenschaftsbriefe (Epheser- und Kolosserbrief), die Pastoralbriefe und die sogenannten katholischen Briefe (vor allem Jakobusbrief und die beiden Petrusbriefe). Wenn freilich alle diese Schriften frühkatholisch sind, dann kann man, wie es Hans Küng gegenüber Ernst Käsemann getan hat, spitzbübisch argumentieren, daß die Partie für die katholische Seite exegetisch offensichtlich gar nicht so schlecht steht.

Man muß sogar noch einen wesentlichen Schritt weitergehen und sagen: Das ganze Neue Testament ist frühkatholisch. Denn der Kanon des Neuen Testaments kam endgültig erst im dritten Jahrhundert zum Abschluß, und dies geschah just in der Kirche, die damals gleichzeitig die bischöfliche Verfassung in apostolischer Sukzession als die ihr von Jesus Christus gegebene Form endgültig anerkannt hat. Man kann das eine nicht ohne das andere haben.

Den Zusammenhang zwischen dem Kanon der Schrift, dem Glaubensbekenntnis und dem Bischofsamt in apostolischer Sukzession hat schon der große liberale

evangelische Theologe Adolf von Harnack herausgestellt, und ein anderer evangelischer Theologe, Hermann Strathmann, hat eben deshalb die Kanonfrage als die schleichende Krankheit der evangelischen Theologie bezeichnet. Das hat nichts – wie Ernst Käsemann und vor ihm schon Karl Barth gemeint haben – mit einer Vergötzung der Kirche zu tun, die sich auf dem Zweiten Vatikanum als hörende Kirche definiert hat, sondern bedeutet, wie es Augustinus schön ausgedrückt hat, daß man das Evangelium auf den Knien der Kirche lesen muß.

Der Kanon der Schrift ist sozusagen das geronnene Ergebnis eines kirchlichen Kommunikationsprozesses. Deshalb darf man die Schrift nicht eigenmächtig auslegen (2 Petr 1,20); man muß sie vielmehr in Kommunikation mit allen anderen, d.h. im Mithören aller, die in den Jahrhunderten vor uns auf das Wort der Schrift gehört haben und auf alle, die gleichzeitig mit uns auf die Schrift hören, verstehen. Wollen wir uns denn einbilden, heute mehr vom Geist Gottes zu haben als die Jahrhunderte vor uns?

Damit ist die Verfallstheorie, die willkürlich und unhistorisch das Wirken des Heiligen Geistes nur im ersten Jahrhundert gelten und mit dem zweiten und dritten Jahrhundert einen Bruch eintreten läßt, ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist ebenfalls, eine einzelne Aussage wie die des Hieronymus über die Gleichstellung der Bischöfe mit den Presbytern aus dem historischen Zusammenhang herauszureißen und sie gegen eine große Zahl anderer Väterstellen allein zur Geltung zu bringen. So wie es die ganze Schrift zu hören gilt, gilt es auch die ganze Auslegungstradition ernst zu nehmen.

Wie geht es weiter?

Es ist in diesem Zusammenhang nicht der Ort, der hermeneutischen Frage nachzugehen, mit welchen Methoden und Kriterien diese Prinzipien angesichts der unbestreitbaren Vielfalt der biblischen Zeugnisse wie der Tradition konkret umgesetzt werden können. In unserem Zusammenhang ist vielmehr von Bedeutung, daß wir mit den aufgestellten Prinzipien unversehens beim Grundanliegen der ökumenischen Theologie angekommen sind. Ihr geht es darum, im Hören auf die jeweils eigene Tradition der Schriftauslegung die Traditionen der anderen Kirchen mitzuhören und mit ihnen in einen konstruktiven wie kritischen Kommunikationsprozeß und Lernprozeß einzutreten, bei dem die Kirchen zusammenwachsen sollen, ohne in gereinigter und bereicherter Weise aufgeben zu müssen, was sich in diesem Prozeß als ihr bleibendes Erbe herausstellt. Die katholische Kirche ist überzeugt, daß das Ergebnis auf der Linie ihrer zweitausendjährigen Tradition liegen wird.

In der ökumenischen Theologie geht als es also weder um das immer wieder beschworene Gespenst der Rückkehrökumene, noch um die bequeme, sich als fort-

schrittlich gerierende, in Wirklichkeit aber alles beim alten lassende Illusion einer gegenseitigen Anerkennung des Status quo. Es geht um einen hoffnungsvoll zukunftsgerichteten Prozeß, um ein Abenteuer des Heiligen Geistes, das freilich ohne harte theologische Knochenarbeit nicht zu haben ist.

Ich kann meine Zweifel nicht verhehlen, ob dieser vor 40 Jahren mit so viel Hoffnung und Schwung begonnene Weg von der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie noch gewollt wird. Unterschiedliche und kontrastierende Stimmen machen mich ratlos. Auf der einen Seite eine postmoderne Offenheit des „anything goes"; man muß nur ein bißchen lieb zueinander sein und die Unterschiede nicht ganz so ernst nehmen; auf der anderen Seite ein dem genau entgegengesetzter neuer Konfessionalismus, der mir in einigen jüngeren Stellungnahmen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD; vgl. www.velkd.de) begegnet, wo von ökumenischem Dialog keine Spur mehr ist und ökumenische Dialogergebnisse ignoriert oder gar rückgängig gemacht werden.

Diese Situation wird nicht dadurch besser, daß beide Fehlhaltungen auch im katholischen Bereich anzutreffen sind. Beide Einstellungen sind lernunwillig und lernunfähig; beide sind in einem schlechten Sinn konservativ; beide verschließen sich dem gemeinsamen Hören auf das Evangelium im kritischen wie konstruktiven gegenseitigen aufeinander Hören.

Mein Appell und meine Bitte an die evangelische Theologie und Kirche ist deshalb, in dem gewiß mühsamen theologischen ökumenischen Dialog nicht nachzulassen. Er hat schon viele gute Früchte gebracht, und er wird weitere Früchte bringen, wenn wir uns in der Liebe an die Wahrheit halten (Eph 4,15) und dabei die nötige Geduld nicht verlieren.

* J. Friedrich, Vorbild Australien. Kirchen können zusammenwachsen, ohne daß sie ihre Eigenart aufgeben müssen, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 6 (1/2005) 26–29.

Otto Hermann Pesch

Kirche in der Großstadt – Heimat des Glaubens?

Kleines Plädoyer für die geschmähte „Service-Kirche"

Hätte man den Auftrag, eine Stadt durch ein einziges Photo für Freunde und Verwandte charakterisieren zu sollen, so würde man gewiß ein Photo schießen oder eine Postkarte kaufen, auf der die Hauptkirche oder eine der prägenden Kirchen zu sehen ist: die Frauenkirche in München, der „Michel" in Hamburg, ganz zu schweigen von Köln, Berlin, Ulm, Rom, Paris. Aller „Säkularisierung" zum Trotz empfinden wir: Eine Stadt ist charakterisiert durch „ihre" Kirche. Stadt und Gott, Stadt und Religion, Stadt und Kirche gehören zusammen.

Dennoch drückt sich heute eine Stadt nicht mehr zuerst in der Kirche aus, sondern durch andere Orte der Repräsentation. München durch den Karlsplatz/Stachus und das Areal zwischen Marienplatz, Feldherrnhalle und Ludwigstraße, Hamburg durch Rathausplatz und Jungfernstieg an der Binnenalster. Und Köln, Berlin, Rom, Paris? Zudem sind die ursprünglichen Städte, die die großen Kirchen unabhängig von allen praktischen Notwendigkeiten gebaut haben, heute zur „Altstadt" oder „Innenstadt" geworden inmitten von eingemeindeten, ursprünglich selbständigen Dörfern und Kleinstädten, die jetzt Stadtteile sind. Und hier sind die Kirchen so groß, wie der Bedarf (und meist zu klein, wenn alle Kirchenglieder tatsächlich sonntags zum Gottesdienst kämen). Unsere *konkrete* Frage lautet also: Wie kann Kirche im *Stadtteil* „Heimat des Glaubens" sein?

Ein alter Spruch sagt: Eine Stadt ist so lange human, wie sie auf die landesüblich schnellste Weise in einer Stunde durchquert werden kann. Bei den großen Städten im Altertum – Babylon, Rom – und bei den mittelalterlichen Städten war das zu Fuß möglich. Heute ist auch trotz S- und U-Bahn Hamburg eine inhumane Stadt, München gerade noch human. Die Folge: Das soziale Leben einschließlich emotionaler Bindung und Engagement bezieht sich auf den Stadtteil. In München muß man in Schwabing wohnen. In Hamburg muß man, wenn man etwas auf sich hält, eine „Adresse" haben, am besten in Blankenese, notfalls tut es auch Eppendorf oder Poppenbüttel. Desgleichen entwickelt sich Gemeindebewußtsein auf der Basis der Ortskirchengemeinde im Stadtteil. Seelsorge und kirchliche Tätigkeit bis hin zur Gottesdienstgestaltung in den Innenstadtkirchen werden – und jetzt fällt zum ersten Mal das Stichwort – als „kirchlicher Service" betrieben: Vorträge, Bildungsarbeit, spezielle Beratungsarbeit, „offene Tür", Kirchenmusik auf hohem Niveau. Ist das zu bedauern – oder als Chance zu ergreifen?

Die Ortskirchengemeinde im gewohnten Stil ist wenig mehr als 150 Jahre alt und war die großartige seelsorgliche Antwort auf eine dramatisch gewandelte gesellschaftliche Situation. Dazu nur einige Stichworte: Auflösung der autarken Großfamilie mit Arbeits- und Wohnplatz unter einem Dach durch die Industrialisierung, Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz, Festigung der Kleinfamilie am Wohnplatz. Dort mußte die Seelsorge jetzt tätig werden, vor allem an den Wendepunkten: Taufe, Erstkommunion, Firmung/Konfirmation, Trauung, Sterbebegleitung. Die Antwort war die Ortskirchengemeinde, die „Pfarrei", wie wir sie kennen.

Die Stichworte für den erneuten Wandel lauten: Individualisierungsschub, Auflösung der Kleinfamilie und der anderen sozialen Solidarisierungen, „Risikogesellschaft", „Erlebnisgesellschaft", „Kinder der Freiheit" (Ulrich Beck). Kirche, und das heißt: die Eröffnung und Einladung zum Glauben an Gott als umfassenden Lebenssinn, kann nicht mehr nur bei den überkommenen Gemeinschaftsstrukturen, sondern muß beim Einzelmenschen ansetzen, oft dort erst den Sinn für die Gemeinschaftsstruktur menschlichen Lebens wecken und behüten in einer in vielen Bereichen tatsächlich gemeinschaftsfeindlichen, ja wirklich „egoistischen" Lebenswelt.

Dazu hier – eher stichwortartig als ausführlich – eine theologische Besinnung auf die Kirche überhaupt als „Heimat des Glaubens" und daran anknüpfend einige praktische Erwägungen über den notwendigen „Dienst" der Kirche, also über die „Service-Kirche" im besten theologischen Sinn.

Kirche – Heimat des Glaubens

Wir gehen von einer ganz einfachen und elementaren Voraussetzung aus: *Die Kirche ist um des Glaubens willen da, nicht umgekehrt,* d.h.: Es gibt die Kirche, weil Menschen glauben und damit Menschen glauben können; oder im Sinn der Titelformulierung: Kirche ist Heimat des Glaubens. Diese Voraussetzung gilt für alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, unabhängig von ihrer Entstehungszeit und -geschichte, unabhängig von ihrer Struktur, unabhängig von ihrem aktuellen Selbstverständnis. Die Kirche ist durch ihr Handeln in Verkündigung, Gottesdienst und Diakonie nichts als Instrument zur Mitteilung der von Gott selbst begründeten Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander, und das bedeutet: Sie gehört dem Bereich der *Mittel* an, sie ist nicht das Ziel. *Ziel* Gottes mit der Kirche ist nicht diese selbst, sondern der Glaube der Menschen und durch ihn die befreiende Gemeinschaft mit dem einen und einzigen Gott und untereinander. Die Ausgangsvoraussetzung ist nun aber zu begründen. Die Kirche kann ja nur wahrhaft *Heimat* des Glaubens sein, der Glaube kann seine „Nestwärme" in ihr nur finden, wenn Glaube und Kirche nicht nur aufgrund eines äußerlichen Befehls, und wäre es der Befehl Jesu Christi, vielmehr wesentlich zusammengehören. Nur wenn der

Glaube ohne Kirche so wenig sein könnte wie der Mensch ohne Atemluft und die Blume ohne entsprechend nahrhaften Boden, wäre das Wort von der Kirche als Heimat des Glaubens nicht verstiegen.

Zur Begründung unserer Ausgangsvoraussetzung gehen wir wiederum von einem einfachen Grundgedanken aus: Wir glauben, weil andere Menschen vor uns geglaubt und uns davon weitererzählt haben, so daß auch wir die Botschaft überzeugend finden. Kirche ist Erzählgemeinschaft – oder, mit einem in der Theologie üblichen Fachausdruck: Sie ist „Kommunikationsgeschehen", buchstäblich der Ort der „Mit-Teilung" des Glaubens durch Wort und Lebensform.

Keiner glaubt allein aufgrund innerer Erleuchtung oder eigenen inneren Aufschwungs, sondern weil sie und er es von denen, die vor ihm geglaubt haben, lernt und dazu ermuntert wird – auf allen denkbaren und wirklichen Wegen von der religiösen Sozialisation in der Familie bis zum einsamen Weg philosophischer und theologischer Reflexion gegen eine abständige oder unchristliche Umgebung aufgrund der Beschäftigung mit christlichem Schrifttum. Dies alles setzt Glaubensgemeinschaft voraus, also Kirche in ihrem theologischen Grundsinn.

Nun ist aber der Glaube nicht eine allgemeine Theorie über Gott und die Welt. Er vollzieht sich so, daß die Glaubenden sich einlassen auf geschichtliche Begebenheiten, von denen ihnen bezeugt wird, daß sich in ihnen Gott selbst definitiv erwiesen hat. Hier zeigt sich der Wesenszusammenhang: ohne mitteilende, erzählende Überlieferung kein Glaube, ohne Gemeinschaft keine Überlieferung, ohne Struktur, ja „Institution" keine die Geschichte überdauernde Gemeinschaft.

Zwar ist sorgfältig zwischen „göttlicher Vorgabe" und menschlicher Ausgestaltung, schon am Ursprung, zu unterscheiden – in der Fachsprache: zwischen der primären Institutionalität der Kirche, die zu ihrem Wesen gehört, weil sie sich in den Grundvollzügen des Zeugnisses, der Gemeinschaft, des Gottesdienstes und der Diakonie äußert, und der sekundären Institutionalität, in der jene primäre Institutionalität konkret wird bis hin zu den unvermeidlichen bürokratischen Organisationsformen. *Diese* müssen selbstverständlich veränderbar bleiben. Aber auch die Veränderbarkeit der menschlichen Ausgestaltungen der primären Vorgabe hat eine Grenze dort, wo undeutlich würde, daß die Kirche überhaupt einen normativen *geschichtlichen* Anfang hat. Wieviel Spielraum der Gestaltung dann immer noch bleibt, ist offensichtlich. Und genau hier ist jetzt der Ort der Frage nach der Service-Kirche. Doch zuvor ist eine doppelte Zwischenüberlegung notwendig.

Ein evangelischer Oberkirchenrat hat einmal gesagt: „Merke: Die Pfarrgrenzen kommen vor dem Evangelium." Gottlob ist der Satz nur Ironie – sachlich ernstgenommen wäre er schierer Unsinn. Biblisch gilt vielmehr: „Wenn nur auf alle Weise Christus verkündigt wird ... ich freue mich darüber", so der Apostel Paulus (Phil 1, 18), und er fügt sogar noch hinzu: „ob mit oder ohne Nebenabsicht"! Daher die *erste Zwischenbemerkung*: keine bittere „Konkurrenz" zwischen Ortskirchengemeinde und übergemeindlichen kirchlichen Angeboten – auch wenn es manchmal

wehtun mag, die eigenen Pfarrangehörigen sonntags in den Gottesdienst einer besser ausgestatteten Innenstadtkirche enteilen zu sehen. Die Ortskirchengemeinde ist unverzichtbar. Aber, aus einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Situation entstanden, kann sie heute nicht mit dem ganzen Gewicht „*der*" Kirche beladen werden. Also gegenseitiges Aufeinander-Angewiesensein und Zusammenarbeit!

Die *zweite Zwischenbemerkung*: Das Stichwort von der Kirche als „Heimat des Glaubens" könnte dahin mißverstanden werden, als gehe es darum, Forderungen an „die Kirche" anzumelden, was sie zu tun hat, damit ich in ihr heimatliche Gefühle erwecken kann. So fragend, sind wir dann sehr schnell bei verbitterter – und selbstgerechter! – Kirchenkritik, die immer mit dem Satz anfängt: „Die Kirche müßte, sollte, könnte ..." – aber „sie versagt" wieder einmal. „Sie erkennt die Zeichen der Zeit nicht", sie „verschläft ihre Chancen und Aufgaben" usw. Ich gehe wieder von einem ganz einfachen, eigentlich ganz selbstverständlichen und zudem theologisch wasserdichten Gedanken aus. „Gemeinde" – wie Kirche überhaupt – wächst als öffentliche Kooperation der vielen Gnadengaben des Heiligen Geistes. Sie verdient ihren Namen also nur, soweit alle, die zur Gemeinde gehören wollen, auch in diese öffentliche Kooperation eintreten. Gemeinde als Heimat des Glaubens fordert darum mit Recht auch ein ethisches Bemühen, vor dem man sich nicht in das Pathos distanzierter, selbstgerechter Kirchenkritik zurückziehen darf. Wenn Kritik an der Kirche nicht auch die Kritisierenden selbst einbezieht, sondern nur zur Distanzierung zwischen Kritisierenden und Kritisierten führt, dann ist das die „pharisäische" Ursituation. Deshalb ist der Slogan „Christus ja – Kirche nein" die Karikatur des Glaubens. Jedenfalls darf die Gemeinde niemals in *diesem* Sinn „Service-Kirche" sein, daß sie Angebote macht, die die Anforderung des persönlichen Einsatzes nicht enthalten.

Dazu nun einige Hinweise – Aufgaben und Chancen –, und zwar betont im Blick auf die Ortskirchengemeinde.

Gemeinde in der Großstadt

Die Ortskirchengemeinde kann und soll man natürlich schon deswegen nicht abschaffen, weil sie unersetzbar ganz spezielle Funktionen wahrnimmt. Deren deutlichste ist nach wie vor, was in der Kirche, das heißt im Kirchengebäude vollzogen wird. Die Gemeinde hat nach wie vor eine besondere, Heimat schaffende Funktion in der besonderen Öffentlichkeit dort, wo die Kirchenglieder auch wohnen und miteinander bekannt sind.

Hier sage ich zunächst etwas ganz Altmodisches: Die erste Aufgabe, und diese gerade im Kirchenraum, ist die Anbetung, d. h. jede Form des zweckfreien Zeugnisses für den „zwecklosen" Gott. Warum ist diese Aufgabe gerade heute so wichtig, ja geradezu „unterscheidend christlich"? – Weil heute selbst unter Christenmenschen

immer wieder die Neigung hochkommt, Gott und Glaube am Maßstab ihrer „Relevanz" zu beurteilen: für politische und soziale Zwecke. Aber Gott hat keine „Relevanz", keinen „Zweck". Wenn er ist, dann ist dies die aufregendste Nachricht der Welt, die alle unsere Wertungen auf den Kopf stellt.

Das genau aber ist die Botschaft des christlichen Glaubens. In unserer auf Zwecke versessenen „Zeit-ist-Geld-Welt", im Zusammenhang der gegenwärtigen Shareholder-value-Mentalität ist es das wichtigste Glaubenszeugnis, das die Gemeinde und alle einzelnen in ihr zu geben haben, demonstrativ dies vorzuleben: Unsere immer verrückter werdende Welt lebt von einer Wirklichkeit, die in gar keiner Weise in unser Kalkulieren einzurechnen ist. Und um das zu bezeugen, haben wir Zeit, sogar demonstrativ. Zeit zur Anbetung, Zeit, einfach dazusitzen und nichts anderem mit unseren Gedanken und Gefühlen nachzuhängen als dem: Gott ist da, wir dürfen vor ihm leben, wir dürfen unbegreiflicherweise mitten in allen negativen Erfahrungen auf seine alles zurechtbringende Sinngebung hoffen.

Der vorzügliche Ort der Anbetung ist der Gottesdienst. Er ist der Ort des Dankes, „daß wir vor dir stehen und dir dienen dürfen" (Hochgebet der Eucharistiefeier). Wir müssen hier nicht die etwas kleinkarierte evangelisch-katholische Kontroverse über den Sinn des Gottesdienstes aufbereiten. Konfessionsübergreifend können wir auf zwei Punkte hinweisen:

1. Es kann keine „Sonntagspflicht unter schwerer Sünde" geben – denn nie und nimmer kann die Kirche Bedingungen festlegen, unter denen Gott gewissermaßen einen Menschen verdammen „müßte". Aber das darf ja wohl nicht ins andere Extrem umschlagen, daß wir den Gottesdienst nur noch besuchen, wenn wir in der entsprechenden „Stimmung" sind. Anbeten und Danken sind immer an der Zeit, und sie bedürfen keiner Stimmung, nur der nüchternen Glaubenseinsicht. Wenn es wahr ist: Der Grundakt des ausdrücklichen Glaubens ist das Gebet in der Du-Ich-Wir-Form, wenn Gebet also sozusagen gesprochener Glaube ist, und wenn der Grundvollzug des gemeinschaftlichen Glaubenszeugnisses der Gottesdienst ist, dann ist nicht zu sehen, wie der Gottesdienst bei den Gemeindeaufgaben irgendwo am unteren Rand der Prioritätenliste stehen könnte.

2. Leider ist es in den Jahrhunderten nach der Reformation zu einem sachlich ganz unsinnigen Gegensatz zwischen der „Kirche des Sakramentes" (katholisch) und der „Kirche des Wortes" (evangelisch) gekommen. Aber gottlob vollzieht sich allenthalben in den evangelischen Kirchen (in Deutschland; in Skandinavien und den USA war es so nie nötig!) eine verstärkte, theologisch gut begründete, seelsorglich mit viel Überlegung eingeführte neue Sakramentsfrömmigkeit.

Umgekehrt müssen bei den Katholiken die Einsicht und die entsprechenden praktischen Konsequenzen wachsen, daß nicht nur die Eucharistiefeier „Gottesdienst" ist, sondern daß es daneben und in besonderen Fällen auch einmal anstelle der Eucharistiefeier andere Formen des Gottesdienstes geben kann – von der liturgischen Vesper bis zur frei gestalteten Meditation –, in denen die Gemeinde das

Zeugnis der Anbetung ablegen kann. Über die ökumenische Bedeutung dieser Überlegungen dürfte kein Zweifel bestehen.

Wie angedeutet, lauten die soziologischen Stichworte zur Zeitanalyse „Individualisierung" und „Risikogesellschaft". Die Folge können tiefe Ängste sein, wenn man mit den Risiken allein ist. Hier muß die Gemeinde am Ort – kein übergemeindlicher „kirchlicher Service" kann das! – Möglichkeiten schaffen, daß alle einzelnen im Bereich einer Gemeinde, die ihre Angst und ihr Alleinsein als Last mit sich herumschleppen, wissen können: In der Gemeinde gibt es Menschen, die absichtslos zuhören, trösten, mittragen, helfen. Gerade heute muß das „Pfarramt" alle Hemmschwellen beseitigen und mehr denn je auch „seelische Rettungsstation" sein können. Viele Pfarrämter sind dies – und das „Pfarrteam" vom Pfarrer bis zur Pfarramtssekretärin, deren 38,5-Stunden-Woche oftmals nur auf dem Papier steht, können davon erzählen, wie unverzichtbar solcher Dienst der „Service-Kirche" ist. Allerdings kann der Pfarrer, das Pfarrteam diese Aufgabe nicht allein bewältigen. Viele müssen mitmachen und ehrenamtlich dafür zur Verfügung stehen. Eventuell gilt es zu lernen, „wie man das macht", und dabei persönliche Begabung sowie berufliche Erfahrung einzusetzen: als Arzt, Lehrerin, Sozialarbeiter, Berufsberater, Rechtsanwalt, Kindergärtnerin. Das könnte zum Beispiel bedeuten, einen Besuchsdienst zu organisieren für Alte und Kranke, eine Kartei in den Händen des Pfarrers oder des Pfarrgemeinderates anzulegen, an wen man sich in bestimmten Nöten wenden kann, einschließlich Namen, die man anbetteln kann nach dem Motto: Für andere darf man immer unverschämt sein. Das ist gezielte Diakonie, zu der nach wie vor in der Großstadt mit Vorzug die Ortskirchengemeinde fähig ist.

In diesem Zusammenhang ein Hinweis zum Thema „Distanzierte in der Kirche". Es gibt, das ist ernstzunehmen, auch bei bestem Willen eine Schmerzgrenze für den persönlichen Einsatz, wenn Verhältnisse, Verhaltensmuster und Personen in der Kirche nicht mehr glaubwürdig erscheinen oder tatsächlich sind. Diese Schmerzgrenze mag bei den Christinnen und Christen jeweils unterschiedlich hoch liegen. Aber es kann, wenn sie erreicht ist, unvermeidlich sein, das eigene Christsein in größerer Distanz von der „offiziellen" Kirche zu leben. Wir alle dürften wohl solche Mitchristinnen und Mitchristen kennen. Um so wichtiger wird allerdings auch hier die Gemeinde. Wenn sie Toleranz und Respekt vor fremdem Gewissen hochschätzt, kann sie auch den vorläufig unheilbar „Frustrierten" noch Handlungsspielräume für christliches Engagement eröffnen, bei denen sie wenig mit den Auswirkungen der „höheren", überhaupt der amtlichen kirchlichen Instanzen zu tun bekommen. Das Motto könnte geradezu lauten: Wenn du dich über den Bischof (den Papst, den Pfarrer) ärgerst, arbeite in der Gemeinde mit! Und das Hauptfeld solcher Mitarbeit ist die gezielte Sorge für den einzelnen, die in unserer Welt der Großorganisationen, der Anonymität durch Computerisierung als Gegengewicht immer wichtiger wird. Darum kann man sagen: Die Pfarrer und Kapläne, die Pastorinnen und Pastoren, Vikarinnen und Vikare, alle, die in kirchlichen Mitarbei-

terteams arbeiten, retten heute die Kirche, und ohne sie retten alle Kirchenämter und Kurien der Welt sie nicht – und auch, mit Verlaub, die theologischen Fakultäten nicht. Nie war die Verantwortung der Gemeindeleitungen mit ihren Anregungen, ihren Impulsen, ihrer Moderation des Gesprächs und der Konflikte, ihren vielfältigen Hinweisen auf möglichen christlichen Einsatz so groß wie heute. Nie waren aber auch die Möglichkeiten humaner, intelligenter und mutiger Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter sowie ihrer Helferinnen und Helfer so groß wie heute.

Aus der Gestaltung der evangelischen Kirchentage der letzten beiden Jahrzehnte ist das Stichwort „Markt der Möglichkeiten" geläufig. Ich greife es hier auf in dem eingeschränkten Sinn der unabsehbar vielfältigen Möglichkeiten, wie der einzelne Mensch im Leben der Welt von heute beansprucht ist und individuell seinen Glauben ausdrücken und leben will. Für alle diese muß die Gemeinde nicht nur eine offene Tür haben, sondern eine offene Tür sein. Heute sind die Menschen zumindest in der Stadt nicht mehr exklusiv durch *ein* Angebot bestimmt. Daher kommt es ja auch, daß vor allem die hauptamtlich in der Gemeinde Arbeitenden sich eine möglichst große Vielfalt von Kompetenzen zulegen, soweit ihre Begabung das zuläßt. Derselbe Pfarrer zum Beispiel ist heute womöglich katholischer (oder evangelischer) Theologe, praktiziert Yoga, interessiert sich deswegen für Hinduismus und Buddhismus, singt (oder liebt zumindest) gregorianischen Choral im Kirchenchor, nimmt an einer Gestalttherapie-Gruppe teil und ist in der örtlichen Lateinamerika-Initiative tätig – und empfindet das alles weder als Widerspruch noch als Überforderung. Solches gilt nicht nur für die Hauptamtlichen. Ein (junges) Gemeindemitglied kann zum Beispiel einen Alternativ-Laden führen, Mitglied im Yoga-Club sein, sich in einer Gewerkschaft betätigen, sich in einer Bürgerinitiative einsetzen, im Jugendchor oder in der Posaunengruppe mitwirken und zugleich Mitglied der sogenannten „Kerngemeinde" sein.

Theologisch ist noch lange nicht eingeholt, was diese Ausdifferenzierung der Tätigkeiten im Kontext ein und derselben Gemeinde bedeutet. Erhebt das Evangelium denn nicht mehr Anspruch auf den *ganzen* Menschen? Natürlich! Aber wir dürfen dabei nicht länger nur an *eine* bestimmte Sozialform denken, wie sich dieser Anspruch auf den ganzen Menschen auswirkt. Hier entsteht das Problem der sogenannten „Kerngemeinde". Wir sind gewohnt, sie anzusehen, und sie selbst ist womöglich gewohnt, sich zu verstehen als die Gruppe derer, die, mit Luther zu reden, „mit Ernst Christen sein wollen". Zu den anderen hält man losen Kontakt, damit es auch ihnen im Bewußtsein bleibt, jederzeit „mit Ernst Christ sein" zu können – aber bis dahin hält man sie doch heimlich noch nicht richtig für Christen.

In Wahrheit ist die Kerngemeinde *eine* Form der Gemeinsamkeit in der Gemeinde – auf der Grundlage bestimmter psychologischer Voraussetzungen, die nicht jedermanns Sache sind, ja oft auch eine Frage der Freizeit und der gesundheitlichen Reserven nach des Tages Berufsarbeit. Der Kontrast genau dazu ist ein Bereich des Gemeindelebens, der mit dem Stichwort „Markt der Möglichkeiten"

bezeichnet ist, wo keine Frage, kein Vorbehalt, keine Idee, keine Teilidentifikation als zu dumm und unzulänglich gilt, um nicht ernstgenommen zu werden als Widerschein der Welt, in der wir wirklich leben und der Gott seine Liebe zugesagt hat. Um mich so klar und „unausgewogen" wie möglich auszudrücken: Die großen Kirchen – wir Christinnen und Christen in den großen Kirchen – haben nur diese Alternative: Entweder legen wir durch verschärfte Kirchendisziplin *eine* bestimmte (traditionelle) Lebensform des Glaubens fest und grenzen alle anderen aus – dann werden wir zur Großsekte, der niemand mehr zuhört. Oder wir eröffnen eben den „Markt der Möglichkeiten", das heißt: Wir zählen alle zu den Unsrigen, die im Namen Jesu Christi nach Gott fragen und dies in der katholischen oder evangelischen Kirche am besten tun zu können glauben. Die Großstadtgemeinde, die Heimat des Glaubens sein und werden will, muß dann freilich mehr denn je lernen, auch Konflikte, zumindest zeitweise nicht auszugleichende gegensätzliche Tendenzen auszuhalten – ja sie vielleicht sogar gezielt zu inszenieren, um sie bewußt zu machen.

Heimat als Pilgerschaft

Wir könnten noch endlos unsere Phantasie spielen lassen. Doch nie könnten wir garantieren, daß daraus der große, alle mitreißende Aufbruch wird. Es kann durchaus sein, daß am Ende aus allen möglichen Gründen die Resignation größer ist als am Anfang. Die Kirche ist Heimat des Glaubens nie in Gestalt einer Art Altersruhesitz, sondern immer eine Pilgerschaft, Heimat sozusagen auf dem Weg. Zur Schaffung dieser Heimat gibt es kein Erfolgsrezept, wie schon Martin Buber formuliert hat: „Erfolg ist kein Name Gottes", d. h.: Gott zu bezeugen ist letzlich ohne Risiko. Wir haben nichts zu verlieren, weil wir im vordergründigen Sinn nichts zu gewinnen haben.

Unser einziges Risiko ist, den Service zugunsten des Risikolosen zu verfehlen. Deswegen komme ich am Ende auf den Anfang unserer praktisch-theologischen Überlegungen zurück: Kirche ist nur Kirche, wenn sie zuerst für das Zwecklose da ist – und von daher alles andere tut. Denn nur das allen Zwecksetzungen und Verzweckungen unserer Welt überlegene, absolut Zwecklose, die Wirklichkeit Gottes, gibt uns den Mut und den langen Atem, in dieser Welt auf alle Fälle mehr sein zu dürfen und mehr sein zu wollen als ein austauschbares Rädchen im gesellschaftlichen Getriebe. Dies im Bewußtsein zu halten, das Bewußtsein von der Transzendenz des Menschen wachzuhalten (Traugott Koch), ist die Bedeutung – jetzt sage ich bewußt nicht „Funktion" – von Kirche in der Stadt und Gemeinde als Heimat des Glaubens. Alles, worauf es ankommt, ist, daß wir uns von dem zwecklosen Gott Jesu Christi in sein Volk rufen lassen, dafür öffentlich danken und entsprechend dann an unseren Mitmenschen handeln, gegebenenfalls ganz gegen allen Zeitgeist. Wenn das geschieht, dann kann man kühl bis ans Herz hinan reagieren, wenn neu-

trale Soziologen die Kirche unter die „Dienstleistungsunternehmen" einordnen und Unternehmensberater sie zur Konzentration auf ihr „Kerngeschäft" auffordern. Solche Charakterisierung ist allemal ehrenvoller als die Einstufung der Kirche(n) als „Herrschaftsapparate".

Ich will das abschließend ausdrücken und zusammenfassen mit den Worten, die vor einigen Jahren Bischof Joachim Wanke von Erfurt seinen Priestern schrieb. Es ist ja gar nicht falsch, wenn am Schluß dieser Überlegungen über die „Stadt-Christen" auch ein gutes, entlastendes und zugleich mahnendes Wort über und an diejenigen steht, die nach wie vor besondere Verantwortung für die geschilderte Service-Kirche tragen, oftmals aber, vor allem wenn sie älter sind, angesichts der getrübten Zukunftsaussichten für die Kirche sich bitter fragen: Was haben wir falsch gemacht? Bischof Wanke schreibt über und an die Priester:

„Die Wirksamkeit der priesterlichen Sendung lebt von ihrer Absichtslosigkeit. Dieser Satz klingt zunächst etwas provozierend, meint aber etwas ganz Schlichtes: ‚Früchte' wachsen nicht auf Befehl, sondern im Normalfall von allein. Die wahren Früchte unserer priesterlichen Sendung kommen nicht durch krankhaften Aktionismus zustande, sondern allein durch die Geduld und die Ausdauer, aus der Kraft der ‚Mitte' zu leben. Es geht uns in unserem priesterlichen Dienst wie bei manchen anderen Dingen: direkt und unmittelbar angestrebt, entziehen sie sich uns. Anderes, was wir überhaupt nicht im Blick hatten, schenkt sich uns von allein. ... Ich habe um die Priester Angst, die das neueste pastoraltheologische Rezeptbuch gelesen haben müssen, um gute Priester sein zu können. Der Satz ‚Nun laßt uns aber eine fachgerechte, methodenbewußte Pastoral machen!' wird sich im Normalfall lähmend auf die Seelsorge auswirken – so ähnlich wie die forsche Aufforderung in eine schweigsame Runde ‚Nun wollen wir uns einmal gut unterhalten!' das Schweigen nur umso eisiger macht. Der Priester muß sich gewiß über seinen Sendungsauftrag und die Methoden seines Dienstes ... Rechenschaft geben, aber er wird wissen, daß die ‚Frucht' seines Tuns von allein wachsen wird, wenn er nur das eine ‚Notwendige' tut. Vielleicht können wir es auch so sagen: Wir müssen mehr bei uns selbst (und beim Herrn) sein, um besser bei den Menschen sein zu können. Wir müssen absichtsloser unter den Menschen sein, um ihnen ein Licht aufstecken zu können. Wir müssen inmitten des allgemeinen Lärms noch viel stiller werden, damit die Hörbereiten aufhorchen können. Ob wir nicht unseren Dienst noch stärker ‚verfremden' müssen, damit er nicht als Service einer Dienstleistungsgesellschaft für sanfte Humanisierung mißverstanden werden kann?" (Joachim Wanke, Communio und missio. Überlegungen zu Aussagen der römischen Bischofssynode 1971 über das Priesteramt, in: Priesterliche Lebensformen, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz = Arbeitshilfen Nr. 36, Bonn 1984, 22f.).

Dieser Beitrag ist die geringfügig überarbeitete Fassung des Vortrags anläßlich der Verleihung des Ökumenischen Preises 2004 der Katholischen Akademie in Bayern an den Verfasser und Bischof Ulrich Wilckens am 1. Juli 2004.

Melanie Helm

Jesusfilme in Geschichte und Gegenwart

Daß Jesus als Zentralgestalt des Christentums für die bildende Kunst, für die Literatur und auch für den Film eine reizvolle Figur darstellt, die immer wieder von allen Seiten und mit allen Mitteln der Gestaltung inszeniert wird, ist kein Phänomen der Moderne oder der Gegenwart. Die Geschichte dieser Auseinandersetzung reicht bis in die Anfänge der jeweiligen Kunstrichtungen zurück. Sowohl Literatur als auch bildende Kunst bieten hier eine lange Traditionsgeschichte. Aber auch der Jesusfilm blickt bereits auf eine Zeitspanne von etwa 100 Jahren zurück[1].

Entwicklungslinien des Jesusfilms

Bis heute wurden rund 120 Jesusfilme produziert[2], die ersten natürlich als Stummfilme. Das Jahr 1897 bringt die Realisation von vier Projekten: zwei in Frankreich, eines in Italien und eines in den USA. Der Film der französischen Brüder Basile „La passion du Christ" führt wohl zu Recht den Titel des tatsächlich ersten Jesusfilms. Diese kurze biblische Szenenfolge ist ganz und gar der die Bibel abbildenden und nachspielenden Tradition der Krippen- und Passionsspiele[3] verpflichtet.

In rascher Folge entstehen andere Jesusfilme, die zur Erläuterung der bewegten Bilder Zwischentitel einblenden. Diese expandieren von fünfminütigen Kurzsequenzen zu abendfüllenden Episodenfilmen. Im Jahr 1923 wird unter der Regie von Robert Wiene der Roman des österreichischen Volksschriftstellers Peter Rosegger mit dem Titel „I.N.R.I. – ein Film der Menschlichkeit" verfilmt. Dieses Werk hat ähnlichen Erfolg wie der in den Jahren 1926/27 gedrehte amerikanische Monumentalfilm „König der Könige", der unter der Regie von Cecil B. De Mille zu einem der Höhepunkte der Stummfilmepoche gerechnet werden muß. Auch damals gab es bereits Superlative: Das Epos rühmte sich, der „teuerste Stummfilm aller Zeiten"[4] zu sein.

Mit dem Tonfilm etablieren sich zu Beginn der 30er Jahre neue Dimensionen des Jesusfilms. Die französische Produktion unter der Regie von Julien Duvivier aus den Jahren 1934/35 „Das Kreuz von Golgotha" – ein Passionsfilm, der ausschließlich Worte der biblischen Texte aufnimmt – gilt als erster Jesusfilm mit Ton.

Grundtypen von Jesusfilmen

Als Hollywood sich in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts verstärkt um den „Jesus-Stoff" bemüht, markiert dieser Umstand einen vorläufigen Höhepunkt der cineastischen Auseinandersetzung mit dem Mann aus Nazaret. Die Traumfabrik wirft zahlreiche Monumentalfilme mit biblischen Inhalten auf den Markt, die im Volksmund schnell als „Sandalenfilme" bekannt werden. Jetzt lassen sich auch – in Anlehnung an die Systematisierung der Jesusliteratur – erstmals Grundtypen von Jesus-Filmen unterscheiden.

Der *historisierend-direkte Jesusfilm* nimmt die Bibel als Drehbuch her und versucht so quasi objektiv authentische Ereignisse als das wahre Geschehen festzuhalten. In Verbindung mit einer historisierend-psychologisierenden Deutung findet sich dieser Typ vor allem bei den frühen Jesusfilmen mit und ohne Ton. Ihren krönenden Höhepunkt hat diese Linie im „König der Könige" von Cecil B. De Mille und dann insbesondere in der „Größten Geschichte aller Zeiten", die im Jahr 1963 unter der Regie von George Stevens stand. Charakteristisch für diese Gattung des Jesusfilms ist die sogenannte „synoptische Darstellung", also der künstlerische Versuch einer harmonisierenden Zusammenschau mehrerer Evangelientexte. Nur noch ein späterer Film wendet diese Technik an: Roberto Rossellinis „Der Messias" aus dem Jahr 1975.

In der Mitte der 60er Jahre beginnt mit Pier Paolo Pasolinis epochalem Werk „Das erste Evangelium – Matthäus" (1964) eine zweite Periode des direkten Jesusfilms. Sie ist geprägt von neuem Ernst und gesellschaftlich nicht unumstritten. Die Drehbuchautoren und Filmemacher verabschieden sich von der eben beschriebenen „synoptischen Darstellung" und folgen einem der vier Evangelien genauer. Während sich Pasolini dem Matthäusevangelium zuwendet, benutzt der Amerikaner John Kirsh in seinem fundamentalistisch-biblizistischen Film „Jesus" (1979) das Lukasevangelium als Grundtext. Das Drehbuch zu Franco Zeffirellis Film „Jesus von Nazaret" (1976) wird von Anthony Burgess in Anlehnung an das Johannesevangelium geschrieben, aber nicht, ohne mehrere erfundene Szenen und Dialoge einzufügen. Vor allem die Werke von Pasolini und Zeffirelli zählen zu den Meisterwerken der direkten Verfilmungen des Lebens und Wirkens Jesu.

Als eine zweite Gattung tritt neben die erstgenannte des direkten Jesusfilms schon früh der *indirekte Jesusfilm*. Hier wird das Wirken Jesu durch biblische oder frei erfundene Spielfiguren geschildert. Es ist kein Zufall, daß diese Linie mit der ersten Literaturverfilmung, dem Werk „Ben Hur" beginnt, jenem frühen Jesusroman von Lewis Wallace. Bereits im Jahr 1907 entsteht in den USA ein zehnminütiger Stummfilm zu diesem Buch. Nach einem 1924 bis 1926 gedrehten abendfüllenden Stummfilm folgt im Jahre 1959 die kolossale, mit elf Oscars gekrönte Tonfilmfassung des Stoffs von William Wyler. Ein Pendant in der Filmgeschichte ist die Bearbeitung von „Quo vadis". Drei Stummfilmfassungen, von denen die erste

im Jahr 1901 gedreht wurde, stehen hier vor der Hollywoodverfilmung des Stoffs im Jahr 1951 unter der Regie von Mervyn Le Roy. Der neue Typ des „Bibel-Monumentalfilms" entsteht mit weiteren Beispielen wie „Barabbas" von Pär Lagerquist, der zweimal verfilmt wurde und in der Fassung Richard Fleischers (1961) Weltruhm erlangte.

Aus heutiger Sicht wirken diese Filmgiganten mit ihrer dröhnenden Musik, den aufdringlichen Inszenierungen und den grellen, durchschaubar symbolträchtigen Farben schwülstig bis kitschig. Anhand ihrer Massenszenen und Materialschlachten vor imposanten Kulissen wird der Aufwand deutlich, mit dem man religiöse Stimmungen zu erzeugen suchte. Mit dem Höhepunkt dieser Filme in den frühen 60er Jahren ist auch gleichzeitig ein Wendepunkt des ästhetischen Empfindens erreicht. Im Stil dieser Historienspektakel konnte es nicht weitergehen[5].

Eine dritte Gattung etabliert sich, die Georg Langenhorst *„Filme des Christus inkognito"* nennt. Hierunter sind Werke zu verstehen, die über „indirekte Erschließungen, Paraphrasen und Verfremdungen, Parallelerzählungen und dramaturgische Verknüpfungen, Zitate und Anspielungen"[6] auf Jesus rekurrieren. Meist findet sich in diesen Werken nicht mehr als die bewußte Anspielung auf christliche Motive, wie zum Beispiel die Kreuzigung. Auch läßt sich dieser Typ von Jesusfilmen erst in den letzten Jahrzehnten beobachten. Eines der seltenen frühen Beispiele für ein solches Werk ist die Romanverfilmung „Der Mann, der sterben mußte" (1958) des Franzosen Jules Dassin.

So kann man zusammenfassend feststellen, daß sowohl der direkte als auch der indirekte Jesusfilm in den 70er und 80er Jahren kaum noch eine Rolle spielt, sich Spuren des „Christus inkognito" jedoch weiterhin durch die Filme der Gegenwart ziehen. Hier ist eine gewisse Parallele zur Jesusliteratur nicht zu übersehen, die allerdings der Entwicklung des Jesusfilms immer gut zehn Jahre voraus zu sein scheint. So ist es nicht verwunderlich, daß die Renaissance der klassischen Jesusromane am Ende der 80er Jahre eine Wiederaufnahme des Jesusstoffs auf der Leinwand provoziert. Zumindest gemessen an den Besucherzahlen und den ausgelösten Debatten und Kontroversen stellte Mel Gibsons Film „Die Passion Christi" 2004 einen neuen Höhepunkt in der Geschichte der Jesusfilme dar. Für eine ausführliche und kritische Auseinandersetzung mit dem Film Gibsons sollen eine Reihe von Bewertungskriterien entwickelt werden.

Bewertungskriterien

Für einen kritischen und selbstreflexiven Umgang[7] mit Jesusfilmen stellt sich die Frage nach einem intersubjektiven Bewertungsmaßstab. Nach welchen Kriterien kann man einen guten von einem weniger gelungenen Jesusfilm unterscheiden? Die Antwort auf diese Frage fällt nicht leicht, und sie wird aus der Sicht eines religiös

ungebundenen Menschen völlig anders ausfallen als aus der eines Durchschnittskirchgängers oder eines Theologen bzw. einer Theologin. Allein der theologische Blick soll an dieser Stelle interessieren. Georg Langenhorst schlägt vier Bewertungskriterien[8] vor, die um zwei weitere ergänzt werden:

1. *Intention des Films.* Äußern sich Regisseur oder Hauptverantwortliche über ihre Intention in ihrer Verfilmung des Lebens Jesu? Vor allem die Begründung für die Begrenzung oder Auswahl aus dem umfangreichen Material muß hier genauer betrachtet werden, um theologisch bedenkliche Einseitigkeiten von wohlüberlegter künstlerischer Konzentration unterscheiden zu können. Wer stellt welchen Bereich aus dem Leben Jesu zu welchem Zweck dar? Hier steht vor allem die Gefahr einer Instrumentalisierung des Jesusstoffs im Vordergrund der Kriteriologie.

2. *Ästhetische Stimmigkeit.* Hier werden Sprache und Technik der Filme untersucht: Greift der Regisseur auf klischeehaft abgedroschene Phrasen der Trivialliteratur zurück oder verwendet er eine einfühlsame Art, die Geschehnisse zu konkretisieren? Sind in der Anlage des Stoffs und der Bildführung grundsätzliche Reflexionen über eine der Gegenwart angemessene Ausdrucksweise zu erkennen oder benutzt man unkritisch Versatzformen, die man aneinanderreiht?

3. *Umgang mit Quellen.* Hier werden die dem Film zugrundeliegenden Quellen genauer untersucht: Folgt der Film einem Evangelium, oder versteht er sich als Zusammenschau mehrerer? Ist eine solche Evangelienharmonie theologisch stimmig oder eklektizistisch angelegt? Des weiteren könnte die Transparenz der biblischen Vorlage für den Zuschauer ein gewichtiges Qualitätskriterium zur Untersuchung von Jesusfilmen sein. Auch die Frage nach der Art und Weise der Verarbeitung außerbiblischer Quellen scheint nicht ohne Bedeutung.

4. *Theologische Stimmigkeit.* Hier kann nicht gemeint sein, daß alle in der Gegenwart durchaus kontrovers diskutierten Ergebnisse der modernen Exegese lückenlos in einen Jesusfilm eingearbeitet sein müssen. Allerdings können sie auch nicht völlig ignoriert und beiseitegeschoben werden. Von jedem Verfasser eines historischen Romans wird ein ausführliches Studium historischer Quellen erwartet. Auch an die Regisseure von Jesusfilmen darf man diese Maßstäbe anlegen. Daß die Ergebnisse einer solchen Auseinandersetzung dann zu binnentheologisch umstrittenen Versionen, bewußt provokativen Aussagen oder gar zu Gegenbildern führen können, ist möglich, wenn nicht sogar die Aufgabe der künstlerischen Auseinandersetzung. Allerdings gilt dabei eine Einschränkung, die zum dritten Kriterium zurückweist.

5. *Originalität.* Der Zuschauer darf von einem Jesusfilm getrost sowohl sprachlich, filmtechnisch als auch theologisch etwas Originelles und Eigenes erwarten. Gerade der weithin bekannte Stoff der Ereignisse um Jesus von Nazaret fordert zu einem kreativeren Umgang als der reinen Nacherzählung oder Rückblende auf. Ein gelungener Jesusfilm findet einen eigenen Ansatz und wird so zur Herausforderung für den Zuschauer.

6. *Wirkung des Werkes.* Bei diesem letzten und zusammenfassenden Kriterium geht es um die Fragen: Welche Reaktionsmöglichkeiten werden dem Publikum auf die fiktive Begegnung mit Jesus eingeräumt? Muß er die engen Vorgaben eines deutlich konstruierten Jesusbildes lediglich zur Kenntnis nehmen oder ablehnen, also – pointiert formuliert – entweder „gläubig" annehmen oder „ungläubig" zurückweisen, oder wird er in einen Prozeß mit hineingenommen, der von seinem eigenen Jesusbild bestimmt wird und dieses verändern kann?

Mel Gibsons „Die Passion Christi"

Wie ist auf diesem Hintergrund nun Mel Gibsons umstrittener Film „Die Passion Christi" zu bewerten? Unter Berücksichtigung der eben entwickelten Kriterien läßt sich feststellen: Die Heilsbedeutung der Menschwerdung Jesu Christi wird in der Konzeption Gibsons allein in der Leidensgeschichte gesucht. Das macht bereits das dem Film vorangestellte Motto aus dem Buch Jesaja deutlich: „Er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. Jes 53 – 700 v. Chr."[9] Hier mag er Zustimmung von Seiten derer finden, denen die Bedeutung des Leidens im christlichen Alltag unterbelichtet erscheint. Für manchen Interpreten scheint bei Gibson die Bedeutung des Opfertodes Jesu in all ihrer Anstößigkeit realisiert.

Mit dieser *Intention* steht der Regisseur zwar in der Tradition des Passionsspiels, verkennt dabei allerdings den Stand der aktuellen theologischen Diskussion vollständig[10]. Die Bedeutung des Todes Jesu kann nicht unabhängig von dessen Leben und Wirken thematisiert werden. Leiden und Sterben des Gottessohns werden so ihres notwendigen Kontextes beraubt und unverständlich bzw. mißdeutbar. Aus diesem Grund mahnt die Katholische Bischofskonferenz der USA bei der Dramatisierung der Passion zu höchster theologischer Sorgfalt[11]. Die läßt Gibson aber nicht walten, wenn er in problematischer Engführung gänzlich auf Jesu Predigt vom Reich Gottes verzichtet und in den in das Passionsgeschehen eingefügten Rückblenden allein auf das bevorstehende Leiden hindeutet. Damit gibt der Regisseur die gesellschaftlich-politische Dimension des Handelns Jesu auf und macht Anklage und Verurteilung zur haltlosen und nicht nachvollziehbaren Voraussetzung des Sühnetodes.

Gibson selber antwortete auf die Frage nach der Intention seines Films: „Ich entdeckte, daß ich die Wunden Christi und seine Leiden betrachten muß, damit die Wunden in meinem Leben heilen."[12] Mit dieser Haltung weiß der Regisseur die Masse der evangelikalen Gruppierungen in den USA auf seiner Seite. Wurde in diesen Kreisen bisher der Film „Jesus" (1979) von Peter Sykes und John Kirsh favorisiert, so läuft Gibsons Werk diesem Klassiker des biblizistischen Fundamentalismus schon jetzt den Rang ab.

Auch die *Ästhetik* des Films ist umstritten. Die Hell-Dunkel Kontraste der Lichtdramaturgie erinnern an Bilder von Michelangelo (1573–1610) und die Farbgebung an die biblischen Motive von Rembrandt (1606–1669). Gegen Ende des Films dominieren die aus der christlichen Ikonographie bekannten Farben des Schmerzes und des Leidens: rot und braun. Für einen Teil der Betrachter wirkt der Film dadurch wie eine „auf Leinwand gemalte Meditation“ [13], die voller Allegorien und gelungener biblischer Anspielungen steckt.

Allerdings kommt Gibson nicht ohne die Horrorfilmen eigenen Stilmittel und Sujets aus: Kunstnebelschwaden, bläulich fahles Licht, der Frühlingsvollmond, dazu ein in einer unbekannten Sprache redender bärtiger Mensch, der Satan in androgyner Gestalt, unter dem eine Schlange entschlüpft, die sich dem betenden Jesus nähert. Franco Zeffirelli spricht angesichts der Gewaltdarstellungen von einem „barocken Blutrausch“, der jedem Splatter-Movie (engl. splatter = Blut verspritzen) angemessen wäre, während die Gewalt im Film auch als Stilmittel der Darstellung – zwar als übertrieben aber legitim im Dienst der Aussage – gedeutet wird [14].

Was für die Bildebene recht ist, scheint für die Tonspur billig zu sein. Die pompösen Klänge erinnern eher an ein Actionvideo als an eine biblische Darstellung. Wenn beispielsweise der Jünger Johannes schlagartig die Tür zum Haus Marias öffnet, dann durchfährt die Zuschauer eine Mischung aus Schreck und Erstarrung, die man sonst nur aus billigen Horrorvideos kennt.

Die Stereotype des klassischen Horrorfilms werden sowohl in Bildführung als auch in Ton- und Lichtdesign nicht aufgebrochen. Damit setzt beim kinoerprobten Zuschauer schnell ein langweiliger Wiedererkennungseffekt ein, der eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Stoff nicht anzuregen versteht.

Mel Gibsons Sicht der Passion Christi basiert auf unterschiedlichen *Quellen.* Er greift mehrmals auf das Alte Testament zurück. Die eigentliche Grundlage des Films ist eine Passionscollage aus den kanonisierten Evangelien. Über die Qualität dieser Collage scheiden sich jedoch die Geister. Ob der Film aufgrund dieses Umgangs mit den historischen Quellen als „außergewöhnlich bibeltreu“ [15] zu bewerten ist und das Potential hat, einem beklagten „bibelexegetischen Modernismus“ [16] Einhalt zu gebieten, gilt als umstritten, da Gibsons Drehbuch wahllos Anleihen bei jedem der vier durchaus verschieden akzentuierten Passionstexte nimmt. Allerdings ist eine gewisse Dominanz des vierten Evangeliums nicht zu leugnen.

Die unterschiedlichen Spezifika der einzelnen Evangelien entgehen dem bibelkundigen Betrachter nicht. Bereits nach wenigen Filmminuten deutet der Name „Malchus“ auf das Johannesevangelium (Joh 18,10) hin, der nur in diesem vorkommt. Der musikalisch versierte Betrachter kennt ihn möglicherweise aus der Johannespassion von Johann Sebastian Bach. Wenig später nimmt man eine filmische Anspielung auf den geheimnisvollen Jüngling des Markusevangeliums (Mk 14,51f.) wahr, der vor den jüdischen Soldaten im Garten Getsemani flieht. Der darauffolgende Suizid des Judas findet sich allein im Matthäusevangelium (Mt 27,3–10),

wie der Betrachter vielleicht aus Pasolinis „Das erste Evangelium – Matthäus" (1964) weiß. Die Begegnung von Jesus mit Herodes Antipas berichtet ausschließlich das Lukasevangelium (Lk 23,6–12).

Aber diese biblischen Quellen werden von Gibson durch außerbiblische Zeugnisse ergänzt. Er erwähnt in Interviews zum einen die Schriften der Franziskanernonne Maria von Agreda (1602–1665), und zum anderen die Betrachtungen über „Das bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christus", die dem Mund der stigmatisierten Augustinerin Anna Katharina Emmerick (1774–1824) entstammen und von Clemens von Brentano (1778–1842) für die Nachwelt literarisch verarbeitet worden sind. Obwohl Gibson immer wieder auf diese Quelle verweist[17], vermißt der aufmerksame Zuschauer einen Hinweis auf dieses Werk der katholischen Spätromantik im Abspann des Films. Das mutet umso seltsamer an, als der Film sich zu einem nicht unerheblichen Teil aus dieser Quelle speist.

Neben dem Mondlicht der Eingangsszene sind es vor allem auch die Gestaltung der Paläste des Kaiphas und des Pilatus, die starke Anleihen bei Emmerick aufweisen. Aber auch der Sturz Jesu von der Brücke oder die sich steigernde Systematik der Geißelung stammen nicht aus den Evangelien, sondern aus den Visionen der Mystikerin. Allen Charakteren voran ist Claudia, die Frau des Pilatus, nach dieser Vorlage gezeichnet. Nicht zuletzt der immer wieder auftauchende Satan geht auf das Konto Emmericks. Auch wenn Gibsons Film mehr mit Brentanos Werk als mit den Evangelien gemein hat, so unterscheidet er sich durch seine detailgetreuen, voyeuristischen Grausamkeiten deutlich von dem Romantiker, dessen Schilderungen oftmals in Andeutungen oder Umrissen verschweben. In der Legende der Veronika kommt im Film auch die katholische Kreuzwegstradition zum Zug.

Zusätzlich schöpft Gibson aus dem Fundus der Malerei und anderer Jesusfilme. Einige der bisher produzierten Jesusfilme haben dem Regisseur klar erkennbar als Anregung gedient. Der immer wiederkehrende Auftritt des Teufels erinnert an Martin Scorseses Werk „Die letzte Versuchung Christi" (1988) oder an George Stevens „Die größte Geschichte aller Zeiten" (1963). Die Darstellung des Herodes Antipas bei Gibson hat Parallelen zum Nero in „Quo Vadis" (1951).

Theologisch ist an Gibsons Film einiges fragwürdig. Neben der ausufernden Darstellung von Gewalt und Mißhandlung – die man kaum als Stilmittel relativieren kann – haben vor allem latent antijudaistische Elemente die Geister gespalten. Bietet der Film nach Meinung eines kleinen Teils der Rezensenten keinerlei Anhaltspunkte, die zur Besorgnis oder Klarstellung Anlaß geben, da er sich völlig auf dem Boden des Zweiten Vatikanums bewege[18], so wiederspricht hier die Mehrheit der theologischen Betrachter entschieden.

Dieser Widerspruch hat im März 2004 zu einer „Gemeinsamen Stellungnahme zum Film ‚Die Passion Christi'"[19] des Zentralrats der Juden in Deutschland, der Deutschen Bischofkonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt. Hier werden vor allem die „brutalen Szenen der Gewalt" kritisiert und es

wird gewarnt vor einer einseitigen Reduzierung des Lebens Jesu auf die letzten zwölf Stunden. Auch wird die Gefahr gesehen, daß der Film im Sinn einer antisemitischen Propaganda mißbraucht werden und antisemitische Vorurteile wiederaufleben lassen könnte.

Antijüdische Tendenzen im Jesusfilm sind so alt wie dieser selbst, werden aber noch wenig beachtet oder in der Forschung thematisiert. Daß die Orientierung am Johannesevangelium traditionsgemäß die Juden am stärksten für Jesu Tod verantwortlich macht, während es die römische Besatzungsmacht entlastet, ist nicht wirklich neu. Dieses Stereotyp hätte von Gibson jedoch aufgebrochen werden müssen. Dies gelingt ihm weder in der Darstellung des Pilatus noch in seiner Zeichnung der jüdischen Obrigkeiten. Seine Dämonisierung alles Jüdischen wird in der Szene des von fratzenhaft verzerrten Kindern aus der Stadt gejagten Pilatus überdeutlich.

Durch die zusätzlich zu den Evangelien vorgenommenen Interpolationen erhält der Film eine problematische Schwarz-Weiß Zeichnung. Dieser wird durch eine meist flache Darstellung der Charaktere noch Vorschub geleistet. Versuche, die leibhaftige Personifizierung des Bösen als „besondere theologische Tiefe“[20] des Films zu interpretieren, überzeugen kaum. Eine solche Gegenüberstellung von Gut und Böse namentlich in der Gestalt Jesu und des Satans im Sinn eines Dualismus kommt in den Evangelien nicht vor. Ein Denken dieser Art ist nicht nur seit den ersten christlichen Jahrhunderten obsolet, es nährt bis zum heutigen Tag Intoleranz und Diskriminierung Andersdenkender oder Andersgläubiger überall auf der Welt.

Was die Heilsbedeutung des Leidens Christi betrifft, ist zu fragen, ob der Regisseur Quantität mit Qualität verwechselt. Jesus Christus wird als eine übermenschliche Leidensfigur gezeichnet, die mehr an Qualen aushalten kann als jeder andere Mensch. Wird hier die Gott-Menschlichkeit Jesu verherrlicht, oder wird nicht in dieser Vermischung von Jesus und Christus die Bedingung der Möglichkeit von Erlösung aufs Spiel gesetzt? Folgt man der Jesusinterpretation Gibsons, dann erkennt man im Protagonisten der Passion nur einen gepeinigten Heros, der gewöhnlichen Menschen ob der Übermenschlichkeit seiner Leidensfähigkeit völlig fremd ist, der von vorneherein als Sieger feststeht. Diesem „Superman der Schmerzen“, der eigentlich „schon hätte mehrere Tode sterben müssen“[21], kann kein Leidender in der Nicht-Kinowelt das Wasser reichen, weder die Gemarterten in Auschwitz und Plötzensee noch die Gequälten in den Gefängnissen Südafrikas und Chiles.

Zudem suggeriert der Film, die Erlösung sei an die Brutalität und die Dauer der Todesqualen gebunden. Wie kann eine solche christliche Erlösungsbotschaft glaubwürdig sein? Natürlich gilt für Christen die biblische Aussage, daß der Kreuzestod Christi uns erlöst hat. Es stellt sich jedoch die Frage, warum Jesus gestorben ist. War der Tod am Kreuz die einzig angemessene Sühneleistung? Oder war Jesu Tod die Folge der Treue zu seiner Sendung, die ihm gerade zu seiner Zeit die Feindschaft der Theologen und staatlichen Führer einbrachte? Sind wir durch Art und Umfang der Geiselhiebe oder durch die Intention der Treue erlöst (vgl. Phil 2,6–8)?

Auch im Punkt der *Originalität* scheiden sich die Geister der Betrachter des Films. Auf der einen Seite würdigt man die Expressivität des Ausdrucks für ein in Vergessenheit geratenes Theologumenon: das Leiden Gottes[22]. Der Film wird dann unter dem Verfremdungseffekt Brechts als Spiegel für eine verstörte und traditionsvergessene akademische Theologie verstanden.

Auf der anderen Seite vermißt man sowohl theologisches Feingefühl als auch exegetisches Know-how. Die Arbeit Gibsons wird als eine durch Privatoffenbarungen illustrierte Passionscollage gesehen, die dem eigenen Anspruch der Bibeltreue in keiner Weise gerecht wird. Wo kreativer Umgang geleugnet wird, scheinen Ergänzungen und Eingriffe nur noch als bewußte Manipulationen und Verfälschungen deutbar. Nachdem die exegetische Forschung schon seit längerem festgestellt hat, daß die detaillierten Einzelheiten des Lebens Jesu nicht mehr rekonstruierbar sind und daß die Evangelien selbst schon theologisch gedeutete und ausgestaltete Glaubenszeugnisse sind, wird jeder Versuch mit dem Anspruch der Authentizität hinter diese Zeugnisse zurückzugehen, als theologisch nicht verantwortbar zurückgewiesen. Diesen Anspruch Gibsons unterstreichen die in vermeintlicher Originalsprache gehaltenen Dialoge, denen der Regisseur zunächst keine Untertitel zuordnen wollte. Sie werden sowohl von Befürwortern als auch von Kritikern des Films als problematisch empfunden.

Der Film hat seine *Wirkung* auf das Kinopublikum nicht verfehlt. Doch ist zumindest fraglich, ob er als Missionsinstrument[23] taugt und ob ihm das „cineastische Wunder"[24] gelungen ist, die von Sören Kierkegaard beklagte „Ungleichzeitigkeit" zwischen Christi stellvertretendem Opfertod für die ganze Menschheit und den am Anfang des 21. Jahrhunderts Lebenden zu überwinden. Gerade die Gewaltszenen haben die Psyche so manches Gläubigen erschüttert, von ihrer Wirkung auf religiös suchende oder distanzierte Menschen einmal ganz abgesehen. Ob „Die Passion Christi" jedoch zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Jesusbild anregt, erscheint doch zumindest zweifelhaft. Viel schwerer wiegt hier die Gefahr, daß er als Tatsachenbericht im Sinn eines Dokumentarfilmes („Just the way it happened"[25]) mißdeutet und damit jegliche Form differenzierter Auseinandersetzung für überflüssig erscheinen lassen könnte.

Es handelt sich weder um eine „Anbiederung an die säkulare Gesellschaft"[26], noch um den Verrat am Kern des christlichen Glaubens, wenn die Bewertung, des Films „Die Passion Christi" anhand der angewandten Kriterien wenig positiv ausfällt und man dem Regisseur gern anraten würde, das biblische Bilderverbot (Ex 20, 4) ernst zu nehmen, das in abgewandelter Form lauten könnte: „Du sollst keinen Jesusfilm machen!" Trotzdem ist gerade die theologische Auseinandersetzung dringend geboten. Als Theologin oder Theologe kann man sich weder in Erwachsenenbildung, Katechese oder Religionsunterricht der öffentlichen Diskussion entziehen, die uns gerade von Seiten des Judentums berechtigt anfragt, ob dieser Film das zeigt, was man anderen Religionen über das Christentum lehren soll: „Eine Religion des

Blutes, der Gewalt, der Schmerzen und der Brutalität?“[27] Will man mit dem Film „Die Passion Christi“ theologisch verantwortungsbewußt umgehen, so erfordert dies einen großen zeitlichen und inhaltlichen Aufwand. Nimmt man diesen allerdings in Kauf, so macht „Die Passion Christi“ aufmerksam auf einen für die wissenschaftliche Theologie alarmierenden religionssoziologischen Trend hin zu unhinterfragt angenommenen sogenannten Wahrheiten und deren mystischer Verklärung und schärft den Blick für das Eigentliche unseres Glaubens, sei es auch nur als Kontrastfolie.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. G. Langenhorst, Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur u. Film der Gegenwart (Düsseldorf 1998) 36–42.
[2] Vgl. film-dienst extra, Jesus in der Hauptrolle. Zur Geschichte u. Ästhetik der Jesus-Filme (1992) 74–84; G. Albrecht, Jesus – eine Filmkarriere. Entwicklungslinien des Jesusfilms u. seiner Rezeption, in: ebd. 9–14; www.erzbistum-koeln.de/opencms/opencms/medien/zentrale/passion.html.
[3] Vgl. R. Zwick, Antijüdische Tendenzen im Jesusfilm, in: ComSoc 30 (1997) 228–232.
[4] M. Tiemann, Bibel im Film (Stuttgart 1995) 37.
[5] Vgl. ebd. 41.
[6] M. Graff, Christus inkognito. Eine theologische Spurensicherung im Film, in: film-dienst extra (A. 2) 48–56.
[7] Vgl. St. Alkier, Wunder Punkt Jesusfilm, in: Pastoraltheologie 86 (1997) 170.
[8] Vgl. Langenhorst (A. 1) 244–250.
[9] Die zitierte Datierung ist nicht korrekt: Jes 53,5 = Deuterojesaja (Jes 40–55) 546–539 v. Chr (Exilszeit).
[10] Vgl. R. Zwick, Die bittersten Leiden. Mel Gibsons „Die Passion Christi“, in: HerKorr 58 (2004) 173.
[11] Vgl. www.nccbuscc.org.
[12] Zit. nach Der Tagesspiegel, 17.2.2004.
[13] Stellungnahme des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg zum Gibson-Film: www.erzbistum-freiburg.de. [14] Vgl. ebd.
[15] I. v. Gaál, Mel Gibsons „The Passion of the Christ“ – blutrünstiger Thriller oder aufrüttelndes Bekenntnis?, in: Klerusblatt 84 (2004) 60.
[16] A. Pytlik, „Die Passion Christi“ – eine katholische Würdigung, zit. nach: www.stjosef.at/artikel/passion_christi_pytlik.htm.
[17] Vgl. z.B. SZ, 12.9.2002. [18] Vgl. v. Gaál (A. 15).
[19] Vgl. www.dbk.de/stichwoerter/menu.html.
[20] Stellungnahme des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg (A. 13).
[21] Vgl. Zwick (A. 10) 173.
[22] Vgl. A. Stimpfle, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. Der verstörend-heilsame Verfremdungseffekt der Passion nach Mel Gibson, in: HerKorr 58 (2004) 317.
[23] Vgl. v. Gaál (A. 15) 60f. [24] Ebd. 61.
[25] Vgl. A. Mertin, Déjà-vu? Mel Gibsons Passionsspiel – (K)eine Einladung ins Kino, zit. nach www.amertin.de/aufsatz/passion.htm.
[26] B. Müller, Passion Christi: Ein Brechmittel?, zit. nach www.kath.net.
[27] I. Noah, Passion Christi: Mel Gibsons Film zwischen Fakten, Fantasien u. Fundamentalismus, zit. nach www.antisemitsmus.net/christentum/passion/gibson.htm.

Hans Kessler

Trialog zwischen Juden, Christen und Muslimen

Überlegungen aus einer christlichen Perspektive

Den trilateralen Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen[1] gibt es kaum. Zwar hat das Stichwort Dialog Konjunktur. Und es steht außer Frage: Solange Menschen miteinander sprechen, bekriegen sie sich nicht. Deshalb gibt es zum Dialog keine sinnvolle Alternative. Viele Dialoge, zumal zwischen Christen und Muslimen, sind freilich unfruchtbare Scheindialoge, in denen zwar jede Aufforderung zur Toleranz vom Publikum dankbar beklatscht wird, jedes Rühren an Schwieriges und noch zu Klärendes jedoch Mißfallen und Abwehr auslöst. Scheindialoge helfen wenig zu einem verträglichen Zusammenleben inmitten der faktischen Konflikte; sie müssen durch offene, ehrliche und faire Dialoge ersetzt werden, in denen wir uns gegenseitig zumuten, neben dem Angenehmen und Schönen auch das Widerständige und Fremde zu benennen, und ernsthaft miteinander suchen, wo nötig auch miteinander streiten, dann aber in gegenseitiger Achtung.

Voraussetzungen und Annäherungen

Begegnung, Dialog erfolgt zwischen konkreten Menschen, die Religionen angehören; und es gibt in allen Religionen viele wunderbare Menschen. Die Religionen selbst sind keine homogenen Größen, sondern komplexe Mischgebilde mit innerer Pluralität: mit mehreren Dimensionen, unterschiedlichen Richtungen, großem Spannungsbogen von ihrem Kern und dessen idealer Realisierung in überzeugenden Vorbildern bis hin zu oft sehr reduzierten oder gar pervertierten Ausformungen in Praxis und Lehre. Kein Vertreter einer Religion repräsentiert einfach seine Religion in Gänze; es wird in ihr immer Richtungen geben, die andere Akzente setzen und die ihm da und dort auch widersprechen würden.

Dennoch haben Religionen eine verbindende, „stereotypisierende" Auswirkung auf Lebensführung[2], Denken, Empfinden und ethisches Urteilen ihrer Anhänger; sie schaffen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Identität. Bei Judentum, Christentum und Islam hat der Bezug auf den jeweiligen Schrift-Kanon die Aufgabe, die verbindende Loyalität nach innen zu stützen sowie Grenzen und Differenzen nach außen zu markieren. Diese Verbindung von Kanon und Identitätskonstitution bewirkt, daß jedes praktische und sprachliche Handeln, das sich von der

kanonischen Basis entfernt, unter den Vorbehalt einer jederzeit möglichen Fundamentalkritik gerät: „Wo ein Kanon herrscht, kann nur der Sinn Geltung beanspruchen, der mit dem Text des Kanons zu vermitteln ist."[3] Deswegen ist die Diskussion über mögliche hermeneutische Zugänge zum Text der Heiligen Schriften so grundlegend.

Ein ehrlicher Dialog – ein Dialog also, der nicht nur mit strategischen und taktischen Mitteln die eigene Position stärken will – ist unmöglich, wenn einer ihn mit dem Anspruch beginnt, er – und er allein – besitze die volle Wahrheit Gottes. Vielmehr muß jeder Dialogpartner sich nach der stets größeren Wahrheit Gottes ausstrecken und sich deshalb für die mögliche Wahrheit des Andern offen halten, also dafür, daß auch dessen Religion ein Ort echter Gottbegegnung und Rechtleitung sein könnte.

Andererseits ist dialogwürdig nur, wer seine eigene Religion ernst nimmt und deshalb dem Andern auch sagt, wo er etwas anders sieht und warum. Wer in der eigenen Religion verwurzelt ist, wird aus ihr, ihrem Zentrum und der damit eröffneten Glaubensperspektive heraus die ganze Wirklichkeit (auch die andere Religion) wahrnehmen. Das gleiche Recht muß er aber auch dem Andern einräumen. Der Christ zum Beispiel darf dem Muslim nicht verwehren oder verargen, daß dieser alles, auch das Christentum, vom Koran her sieht und einordnet, selbst wenn er ihm in vielem nicht folgen kann.

Christen dürfen nicht länger Juden, Muslime nicht Juden und Christen vorschreiben, wie ihre Religion zu verstehen sei; wer nicht bereit ist, die andere Religion als andere wahrzunehmen und ihre innere Logik zu sehen, wird nie fähig sein, ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und in einen wirklichen Dialog einzutreten. Deshalb muß jeder seine eigene Religion selbst von innen heraus explizieren können. Danach müssen dann auch Rückfragen von außen an jede Religion zugelassen werden.

Ziel ist nicht Konversion oder Einheitsreligion oder Einigung auf kleinstem Nenner, sondern gegenseitige Aufklärung, Öffnung füreinander, Verständigung zur Förderung von mehr Gerechtigkeit, Freiheit, friedlichem Zusammenleben für *alle* Menschen auf dieser Erde.

Die schwere Hypothek der Geschichte

Die drei monotheistischen Religionen haben oft mehr gegen- als miteinander gelebt; zwei von ihnen haben sich die Welt streitig gemacht und tun dies zum Teil bis heute.

Christen und Juden: Schon im Neuen Testament gibt es antijudaistische Stellen[4]. Sie resultieren aus der faktischen, nicht absichtlichen Absonderung frühchristlicher Gemeinden vom Judentum sowie aus der jüdischen Ablehnung der christlichen

Predigt, die zum Teil auch zu Synagogenstrafen, Verfolgung und schließlich, um der Wahrung jüdischer Identität willen, zum Ausschluß der Judenchristen aus dem Judentum führte (vgl. Joh 16,2). Von daher verstehen sich die oft harten Worte vor allem des Johannesevangeliums gegen „die Juden" (z.B. Joh 8,44), die aus bitterer Enttäuschung kamen, aber noch einen innerjüdischen Familienstreit darstellten[5].

Etwas ganz anderes wurde daraus, als dann Völker- oder Heidenchristen solche historisch verorteten Stellen einfach nachsprachen und damit prinzipiell gegen die Juden verwendeten. Jetzt wurden solche ursprünglich gegenüber innerjüdischen Konfliktpartnern kritischen Stellen erst wirklich antijüdisch und begründeten jene fatale Auslegungstradition, die den Juden wahre Gotteserkenntnis absprach und zu fast 2000 Jahren christlicher Judenfeindschaft führte, ohne die die Schoa kaum möglich gewesen wäre.

Die historische Schuld liegt als schwere Last auf uns Christen. Schulderkenntnis und -bekenntnisse genügen nicht, so unverzichtbar sie sind. Wir sind verpflichtet zu wirklicher Umkehr, d.h. zur Anerkenntnis, daß die Kirche zum biblischen Israel, ihrer „Wurzel" (Röm 11,16–18), *und* zum jetzigen Judentum in einer besonders engen Beziehung steht, zur Revision des Denkens, zur Abkehr auch von populistisch-rhetorischen Antijudaismen, zur Überwindung diskriminierender, verfeindungsbereiter Grundhaltung und Stimmung.

Muslime, Juden und Christen: Anfangs glaubte Muhammad, das Gleiche zu verkünden wie Juden und Christen. Zum Bruch kam es 624 n.Chr., weil die Juden Medinas ihm nicht folgten und ihm vorwarfen, daß er ihre Bibel gar nicht kenne und Irrtümer vertrete. Daraufhin lehnt er umgekehrt ihre biblischen Geschichten als wissentlich gefälscht ab (z.B. Suren 2,75; 3,71.78; 4,46) und geht nach der Schlacht von Uhud 625 gewaltsam gegen sie vor. Zwei jüdische Stämme werden vertrieben, vom dritten über 600 Männer getötet, die Frauen und Kinder versklavt (Suren 59,1–6; 33,25–27; 8,58 rechtfertigen dies als Gottes Tat)[6]. Mit den Christen von Nadjran (die dann im Jahr 642 von Omar zwangsbekehrt oder vertrieben wurden) schließt Muhammad Unterwerfungsverträge[7], die zum Modell werden: Juden und Christen können als „Schutzbefohlene" (dhimmi) mit minderen, ungleichen Rechten geduldet werden, *wenn* sie sich unterwerfen und Kopfsteuer bezahlen (Sure 9,29: Kämpft gegen sie, „bis sie den Tribut aus der Hand entrichten als Erniedrigte"; später wurde die Kopfsteuer für erwachsene freie Männer in Geldform, etwa zehn Prozent des Jahreseinkommens, geregelt).

Es folgt eine Geschichte voller Feindbilder, Haß und Gewalt[8]: zuerst die stürmisch-kriegerische Eroberung und nicht zwangsfreie Islamisierung riesiger, bis dahin christlicher Gebiete, später der Gegenschlag in grausamen Kreuzzügen und der Reconquista, dann umgekehrt der Sturm der Mongolen (Timur Lenk rottete die 50 Prozent Christen in Irak/Iran fast ganz aus) und Türken gegen Christen, dann wieder gegenläufig im 19. Jahrhundert die Besetzung durch die Kolonialmächte Großbritannien und Frankreich und heute die demütigende Hegemonialpolitik der USA,

umgekehrt die Repolitisierung des Islam, Extremismus und haßerfüllte Aufrufe zum Kampf gegen den „ungläubigen" Westen, der oft mit dem Christentum gleichgesetzt wird, in vielen Koranschulen militant islamistischer Richtung. Und mitten drin der fast ausweglose Palästina-Konflikt, wo die reale Anerkennung der legitimen Rechte beider Seiten (eines jüdischen Staates und eines palästinensischen Staates) noch immer auf sich warten läßt.

Dazwischen gehen die guten Erfahrungen miteinander, die es auch gibt, fast unter: die Kontakte Karls des Großen mit Harun ar-Raschid von Bagdad (766–809), Franziskus und Saladin, Maimonides (1135–1204) und Ibn Ruschd (1126–1198) in Cordoba usw., die neueren Bemühungen der Kirchen und des gegenwärtigen Papstes oder 2001 in Tübingen die Verleihung des katholisch-theologischen Ehrendoktors an den jordanischen Prinzen El Hassan bin Talal für sein schönes Buch „Christianity in the Arab World"[9]. Solange freilich ein Nasr Hamid Abu Zaid in Kairo wegen seiner historischen Koranauslegung und andere anderswo als ungläubig verurteilt werden, ist der jordanische Prinz wie eine Schwalbe, die noch keinen Sommer macht, die aber doch Vorbote eines kommenden Sommers sein könnte.

Verhältnisbestimmungen

Juden können Juden sein ohne Christen und Muslime. Aber Christen können nicht Christen sein ohne die Juden: Jesus war Jude, das Neue Testament verweist die Christen auf die Juden und ihre Bibel. Christen haben lange gebraucht um das zu lernen. Jahrhundertelang haben sie das Judentum nur gelten lassen als Vorbereitung auf Christus, die mit ihm, der endgültigen Offenbarung, überholt und ersetzt sei; dem fortbestehenden Judentum gaben sie kein Lebensrecht. Es hat Zigtausende, zuletzt Millionen Juden Tränen, Entwürdigung und den Tod gekostet, bis Christen zu akzeptieren begannen: Gottes Bund mit Israel ist ungekündigt[10], nicht alle Erwartung des sogenannten Alten Testaments ist in Jesus erfüllt, das Alte Testament darf nicht nur auf Christus hin gelesen werden; es hat Eigenwert und eine *doppelte* Fortsetzung: Neues Testament *und* Talmud, Synagoge *und* Kirche. Das heutige Judentum ist nicht unsere überholte Vorgeschichte, sondern – was wir nur unter Scham, Reue und Bitte um Vergebung sagen dürfen – unsere *Schwesterreligion* und bleibende Weggefährtin. Juden kritisieren ja nicht Jesus als Weg der Christen zu Gott, wenn andere Wege zu Gott offen bleiben.

Ist für Muslime ein ähnlicher Lernprozeß denkbar: Muslime nicht ohne Juden und Christen? Nach der koranischen Sichtweise wurden die Offenbarungen Tora und Evangelium durch Mose und Jesus von den Juden und Christen verfälscht (Suren 2,75; 3,71.78; 4,46; 5,13.41 u.ö.). Deshalb wurde Muhammad gesandt als „das Siegel der Propheten" (33,40; nach 2,129; 61,6; 7,157; 17,108 wurde er sogar von Abraham und Jesus vorhergesagt). Er hat die Offenbarungen ganz ohne sein

Mitwirken empfangen, so daß der – später redigierte – Koran das „unverfälschte Wort Gottes" in Reinform ist, vollkommen, ohne Widerspruch (Sure 2,3; 4,83; 10,38; 17,89) und nicht hinterfragbar. Der Koran versteht den Islam als „die wahre, vollständige Religion", der Gott „zum Sieg verhilft über alles, was es an Religion gibt" (so o.ä. 3,19.10; 5,3.54–56; 9,33; 30,30; 48,28; 61,8f.). Judentum und Christentum werden nur als Vorgeschichte und Entstellung des Koran wahrgenommen und sind mit ihm überholt, weshalb man ihr Buch, um Verführung zu meiden, auch nicht lesen sollte. Juden und Christen können nur als ungleichen Rechts geduldet werden.

Es kann hier nicht die neuere Forschung zur Entstehung des Koran referiert werden[11], mit der die meisten Muslime sich erst noch auseinandersetzen müssen. Es sei nur die Frage gestellt: Muß es für Muslime bei dieser Sicht des verbalinspirierten Koran und beim Vorwurf bleiben, Juden und Christen hätten die biblischen Texte verfälscht? Oder ist ein anderer hermeneutischer Umgang mit Korantexten möglich? Warum darf nicht nach menschlichen Entstehungsbedingungen des Koran zurückgefragt werden[12]? Ist, was im Koran über Juden und Christen geschrieben steht, situativ bedingt oder prinzipiell gültig?

Das notwendige Zusammenwirken (statt Sich-Bekämpfen) der drei gottbezogenen Religionen in dieser eng gewordenen, konfliktvollen Welt verlangt Vertiefung im eigenen Glauben, Bekehrung von bloß äußerlichen Regelungen zum inneren spirituellen Kern unserer Religionen, damit wir einander und der Welt geben können, was wir ihr von Gott her schulden. Was ist dies? Ich beschränke mich auf eine christliche Perspektive und gehe von ihr aus auf konkrete Fragen ein.

Worum geht es im Christsein?

Das biblische Israel hat in seinem Gottglauben eine schmerzliche Lerngeschichte durchgemacht[13]: vom Polytheismus zum prinzipiellen Monotheismus (Dtn 4,35b; 6,4f. u.a.), und von allzu menschlichen Vorstellungen über Gott hin zur Erkenntnis, daß Jahwe heilig/anders ist. Jahwe ist gerade nicht in der Gewalt und bei den Siegern, sondern bei den Leidenden und Opfern; nicht patriarchal, sondern Mann *und* Frau gleichermaßen als sein geschöpfliches Bild bejahend; nicht vergeltend, sondern erbarmend; nicht Schlachtopfer suchend, sondern Recht und Barmherzigkeit; nicht nationalistisch, sondern universale Güte, die auch den Andersgläubigen zugesprochen ist: „Gottes Erbarmen gilt *allen* Menschen" (Sir 18,13; vgl. Jes 19,24f.; 42,6; Am 9,7; Ps 36,6). Es geht dabei um einen mühsamen Lernweg (mit vielen Seitenwegen und Rückfällen) aus der Welt der Gewalt und Ausgrenzung in die Gotteswelt der universalen Geschwisterlichkeit, den *jeder Mensch* neu zu gehen hat. Deshalb tilgt das Judentum die Gewalttexte nicht aus seiner Schrift, verschleiert nicht die Gewaltmechanismen, sondern deckt sie auf und entwickelt gewaltüberwindende Lesarten[14] dieser Texte, was freilich gewaltbereite Fanatiker nicht

hindert, sie zu instrumentalisieren, ihnen aber immerhin die Legitimation streitig macht und ihr Umfeld eingrenzt.

Jesus verkündet den einzigen Gott, bleibt dabei im Rahmen des jüdisch Möglichen, bringt jedoch in die Lerngeschichte eine *neue Eindeutigkeit* hinein, hinter die Christen oft zurückfallen. Er erkennt: Ein gütiger und grausam strafender Gott kann zum Erbarmen bewegen, aber eben auch religiös kaschierte Gewalt rechtfertigen. Jesu eigene Gotteserfahrung ist anders: Er erfährt und verkündet Gott als *reine* Barmherzigkeit, als *ein*deutige, unbedingt für *alle* entschiedene Güte oder Liebe (Mk 10,18; Mt 7,9–11 par; 20,1–15; Lk 15). So lebt er zum heiligen Gott ein Verhältnis innigen Vertrauens, läßt Gottes Güte zu sich und zu den Andern kommen, auch zu Unreinen und Heiden, zur Ehebrecherin, deren selbstgerechte Richter beschämt davonschleichen (Joh 8,2–11). Er propagiert die offene „Familia Dei" (Mk 3,35), führt seinen Hörern Andersgläubige als positives Beispiel vor (Witwe von Sarepta, Niniviten, barmherziger Samariter usw.). Wenn Andersgläubige (Syrophönizierin, römischer Hauptmann) ihn vertrauend angehen, hilft er ihnen und verlangt nicht, daß sie Christen werden. Er lehrt nicht nur, er heilt Unheile, gibt ihnen neue Lebensmöglichkeit; er macht nicht den andern klein, sondern sich für ihn klein. Und er sinnt darauf, wie Gottes gewaltlose Güte und Versöhnung auch die noch erreichen könne, die sie ablehnen: Er lehrt und lebt die positive Unterbrechung von Vergeltungsmechanik, feindseliger Einstellung (Mt 5,41; 7,12; Lk 6,27ff.) und Ausgrenzung, auch wenn ihn dies selber Ausgrenzung und das Leben kostet: Er praktiziert gewaltlos friedfertige Feindesliebe bis zum *Selbst-Einsatz*, wo er definitiv transparent wird auf den Gott, der *allen* liebend zugewandt ist und der ihn auferweckt und beglaubigt.

Das Neue Testament erkennt: Hier ist „Gottes Wort Fleisch/Mensch geworden" (nicht nur Satz/Buch); nicht nur Jesu Worte, sein ganzes Verhalten, alles an ihm spricht von Gott. Christen lesen an Geschichte und Person Jesu ab: „Gott ist die Agape"[15] (1 Joh 4,8,16; vgl. 1,5: „Finsternis/Haß ist nicht in ihm"). Gott hat sein innerstes Wesen und damit zugleich seinen unzweideutigen Willen offenbart: Agape-Liebe für grenzenlos alle. Alle dürfen sich als von Gott Geliebte wissen und deshalb in ein anderes Verhältnis zu Gott, zu sich, zu den Andern treten.

Wenn Gott nicht nur ein Liebender ist, der andere braucht, um lieben zu können, sondern das Beziehungsgeschehen der Liebe, dann ist er in sich selbst dialogisch. Von dieser einfachen Wahrheit stammelt die oft mißverstandene Trinitätslehre[16] (Vater, Sohn/Wort, Geist/Hauch; einer und drei, Personen usw. sind Metaphern; sie dürfen nicht in drei gegenständlich vorgestellte Figuren verwandelt werden, als ob Gott physisch ein Kind habe; Basilius: „Gott ist jenseits aller Zahl"; Augustinus: Personen in Gott ist kein guter Ausdruck, meint nichts als „Relationen", also der eine Gott in sich beziehungsreich, nicht arm und auf die Welt angewiesen). Gott ist das unendlich weit aufgespannte Beziehungsgeschehen der Liebe, in dem Platz ist für alle und das alle durchpulsen will (1 Kor 15,28).

Was schulden Christen der Welt?

Daraus ergibt sich eine Weltsicht und Praxis. Agape ist dann die Urkraft des Kosmos: „Gott will andere als Mitliebende haben" (Duns Scotus) – darauf will alles hinaus. Die Agape will alle Beziehungen und alles Tun beseelen (caritas forma virtutum): „Wer liebt und das Gerechte tut, stammt aus Gott; wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt" (1 Joh 4,7; 3,10).

Jesus verknüpft *Gottesliebe* eng mit *Nächstenliebe* und *Selbstliebe*, und sein jüdischer Gesprächspartner stimmt zu (Mk 12,28–34; vgl. 1 Joh 3f.). Weil Gott das Heil aller will (1 Tim 2,3f.), gibt es kein kurzgeschlossenes Verhältnis zu Gott, über den andern hinweg. In der Bindung an diesen Gott wird daher die Nächstenliebe entschränkt: Sie gilt intentional allen, geht bis zur *Feindesliebe* (Lk 6,27–36 par; 6,35: „Denn Gott ist gütig auch gegen die Undankbaren und Bösen"; Röm 12,14–21: „Vergeltet niemand Böses mit Bösem; wenn dein Feind hungert, sättige ihn; überwinde das Böse durch das Gute"[17]). Auch wenn sich im Neuen Testament zum Teil negative Wertungen heidnischer Religionen finden (1 Thess 1,9; 4,5; 1 Kor 10,20): Nirgends wird zum Töten von Menschen, auch nicht von Gegnern oder Andersgläubigen, aufgerufen (Tötungsverbot Ex 20,13; Mk 10,19; keiner darf Gerichtsvollstrecker Gottes sein: Mt 7,1–5 par; 13,24–30). Wenn später Christen getötet haben, konnten sie sich nicht auf Jesus (und das Neue Testament) berufen, sondern verrieten ihn.

Die für alle offene Agape-Liebe ist es, die am Ende allein zählt (Mt 25,31–45). Ihre Konkretion findet sie besonders in Erbarmen und Gerechtigkeit für alle, deswegen auch in Selbstbeschränkung (eigener Genügsamkeit) und in den täglichen kleinen Schritten, die ein Mehr an Güte, Freundlichkeit, Gerechtigkeit und ein Weniger an Haß bringen. Christen muß es also um etwas sehr Einfaches und Klares gehen, das jeder und jedem guttut, das sie aber oft schuldig bleiben.

Überlegungen und Fragen zu einer möglichen Verständigung

Juden, Christen und Muslime haben als gemeinsamen Grundansatz den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer aller. Aus dieser Basis ergibt sich die Grundeinstellung, andere primär als Schöpfung Gottes anzuerkennen. Die Begegnung mit Menschen anderer Religion ist von daher primär Zustimmung zum Dasein der Anderen, Achtung vor denen, die nicht zu „uns" gehören. Der eine Gott ist nur „mein" und „unser" Gott, wenn Er auch „dein" Gott und der Gott aller andern sein kann. Er zielt auf die Bejahung aller Menschen – ohne Unterschied bezüglich Herkunft, Geschlecht, Religion (die sich ja keiner aussuchen kann) – und deshalb auf Sensibilität für das Leid des Andern, auf Arbeit an mehr Gerechtigkeit für alle und an einer globalen Kultur der Anerkennung der Andern in ihrer Andersheit (was Widerstand gegen alle impliziert, die irgendwem diese Anerkennung versagen). Können wir uns

darauf verständigen? Und können wir annehmen, daß der eine Gott seine eigenen Geschöpfe nicht verlieren möchte (was eine Niederlage für ihn wäre), daß Er also alle Menschen sucht und retten möchte, und daß Er dazu mehr Möglichkeiten hat, als wir wissen können (also z.B. sein Richten ein Zurechtbringen der Täter und Aufrichten der Opfer sein könnte)?

Uns Menschen fehlt die Tötungshemmung gegenüber eigenen Gattungsgenossen, unsere Solidarität reicht meist über einen begrenzten – durch Familie, Nation, Religion, Sympathie bedingten – Kreis nicht hinaus (z.B. unsere Trauer über getötete palästinensische bzw. jüdische Kinder). Können wir uns darauf einigen, daß jeder Mensch mit seiner Geburt ein Lebensrecht von Gott her hat, das für uns Menschen unantastbar ist? Können wir dazu beitragen, daß in unseren Religionsgemeinschaften ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen und der Verantwortlichkeit für alle wächst, daß die Beschädigung eines einzigen Menschen mich selbst trifft und meine engagierte Solidarität verlangt[18]?

Augustinus hat scharfsinnig bemerkt, daß zwar jeder den Frieden will, aber eben nur den, den *er* will (De civitate Dei 19,12). Können wir uns darauf verständigen, daß nur der Friede Zukunft hat, der auch das Wohl des Andern – des Andersreligiösen, des Gegners, des Feindes usw. – sucht (Jer 29,7: „Denn sein Wohl ist auch euer Wohl"), daß wir deshalb das Verbindende sehen und stark machen und einen Frieden fördern, den wir alle wollen können, weil er allen guttut? Sure 5,48 ruft auf: „Wetteifert miteinander, gute Werke zu vollbringen!"

Jede Seite neigt dazu, Gerechtigkeit nur für sich einzuklagen. Warum können wir nicht Gerechtigkeit fordern für alle und überall, auf der Basis von Gleichberechtigung (Art. 2 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und Art. 1–3 GG), nicht von Ungleichheit? Wie ist die Nummer 13 der „Islamischen Charta" des Zentralrats der Muslime in Deutschland „Ungleiches ungleich behandeln" zu verstehen[19]? Können Muslime die Rechte, die sie hierzulande genießen, auch für Nichtmuslime in islamischen Ländern fordern (ohne zweierlei Maß)? Können wir gemeinsam unsere Stimme erheben nicht nur, wenn „die Unseren", sondern auch wenn Menschen anderer Religion irgendwo unterdrückt, verfolgt, zwangsverheiratet werden? Können wir – durch Brot für die Welt, Misereor, Kurban – Arme auch der je andern Religion unterstützen?

Wir müssen primär hierzulande ein friedliches und gerechtes Zusammenleben fördern. Dazu gehört Freiheit der Religionsausübung (bezüglich dessen, was in der betreffenden Religion als unabdingbar gilt): also zum Beispiel Vertrieb des Koran oder Bau von Moscheen dort, wo genügend Muslime leben. Es geht nicht an zu sagen: Moscheebau hierzulande erst dann, wenn auch Kirchenbau in Saudi-Arabien für die 500000 ausländischen Christen dort. Aber können sich in Deutschland lebende Muslime nicht dazu durchringen, auch für das Recht zum Bau von Synagogen bzw. Kirchen in der Türkei und in Saudi-Arabien und für das Recht zum – in Saudi-Arabien bis jetzt schwer strafbaren – Besitz von Bibeln einzutreten?

In der Vergangenheit haben zum Teil christliche Prediger, sogar hohe Autoritäten (Papst Urban II., Bernhard von Clairvaux, Martin Luther), zu Kreuzzügen aufgerufen, die unfaßbare Grausamkeiten an Juden und Muslimen mit sich brachten. Daß dies zutiefst unchristliche Verfehlungen waren, bekennen heute alle Kirchenleitungen. Papst Johannes Paul II. hat in Jerusalem und in Damaskus in ausdrücklichen Schuldbekenntnissen die Juden und die Muslime um Vergebung gebeten. Wenn ein christlicher Prediger heute Haß oder gar Mord predigen würde, würden Christen protestieren und ihn öffentlich anklagen. Wo stehen muslimische Autoritäten auf und protestieren, wenn in nicht wenigen Koranschulen und Freitagsgebeten Haß gepredigt und zum Töten aufgerufen wird?

Wenn ich ernst nehme, daß für Muslime der Koran und das Vorbild Muhammads die normative Richtschnur sind, und wenn ich all die vielen Gewalttexte im Koran (z.B. 47,4: „Wenn ihr die Ungläubigen trefft, dann herunter mit dem Haupt, bis ihr ein Gemetzel unter ihnen angerichtet habt"; 8,17: „Nicht ihr erschlugt sie, sondern Allah"; vgl. 2,190–194 u. 216f.; 8,39; 9,3–5. 36; 48,29; 66,9 u.a.) und Muhammads eigenes Verhalten zu jüdischen Stämmen bei frühen Biographen wie Ibn Ishaq/Ibn Hisham und Ibn Saad lese[20], dann bin ich ratlos und bitte meinen muslimischen Gesprächspartner um Hilfe und Aufklärung. Es reicht nicht zu sagen, diese Stellen seien ganz anders gemeint, oder sie seien aus der Situation Muhammads heraus als berechtigt zu verstehen. Denn militante Islamisten benutzen diese Texte zur Verführung idealistischer junger Menschen. Deshalb die dringende Grundfrage: Wo ist die wegweisende Hermeneutik, die den zeitgebundenen Buchstaben des Koran auf dessen tieferen inhaltlichen Offenbarungs-Sinn hin überschreiten hilft?

Lange wurde in christlichen Kirchen die Bibel als verbalinspiriert betrachtet. Inzwischen haben die meisten Christen gelernt, daß vieles am Alten und Neuen Testament situationsbedingt ist, daß Offenbarung Gottes nicht einfach die Worte und „Buchstaben" sind, sondern der „Geist" (vgl. 2 Kor 3,6), die durchgehende Aussageintention und wesentliche Mitte der biblischen Texte, ihr tieferes Grundprinzip also, daß (wie das Zweite Vatikanische Konzil 1965 in seiner Offenbarungskonstitution Nr. 11 f. erklärt) die Heilige Schrift nicht einfach *die* Offenbarung und *das* Wort Gottes ist, sondern „das von Gott Offenbarte *in* der Heiligen Schrift *enthalten* ist", daß „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat", man deswegen deren Aussageabsicht „sorgfältig erforschen" und das „Gotteswort *im* Menschenwort" je neu hören muß (im Hören auf die Texte in ihrem kanonischen Kontext, im Hören auch auf das, was die anderen Gläubigen heute und früher gehört haben). Dementsprechend läßt sich fragen: Muß es für Muslime dabei bleiben, daß der Koran Wort für Wort offenbart und sakrosankt ist, daß die „Offenbarung sich als unverfälschtes Wort Gottes im Koran findet"[21], daß Juden und Christen hingegen ihre Heiligen Schriften verfälscht haben? Oder ist eine andere Interpretation des Koran und des Islam unter Vernunftgebrauch (Ijtihad) und Aufdeckung des im Lauf der Geschichte verschütteten Offenbarungs-

zweckes (so Muhammad Abid al-Jabiri) möglich, wie sie von manchen Reform-Muslimen angestrebt wird?

Das Judentum respektiert die Religionsfreiheit. Die Christenheit tat sich – trotz einiger positiver Stimmen – bis ins 20. Jahrhundert schwer damit; den Durchbruch brachte erst 1965 das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit. Seitdem treten die Päpste und andere Kirchenführer entschieden für sie ein. Der Islam hat bisher große Probleme: Auf Sure 2,256 („In der Religion gibt es keinen Zwang") kann sich nach klassisch-islamischem Recht der Muslim, der zu einer andern Religion wechselt, nicht berufen; Apostasie zieht die Höllenstrafe nach sich (2,217; 3,86–91 u.a.); die Rechtsgelehrten folgern aus 4,88f. („Gott belangt euch, wenn ihr eine eidliche Bindung eingeht" und sie nicht haltet) und Sprüchen des Propheten schwere Strafen bis zur Todesstrafe für Apostaten[22]; das ist Praxis in einigen islamischen Ländern bis heute. Ihr widerspricht nun der Zentralrat der Muslime in Deutschland in seiner Islamischen Charta von 2002: Er akzeptiert das Grundgesetz, „auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben" (Nr. 11). Ist dies der Beginn einer Wende? Gilt dies auch, wenn Muslime die Mehrheit bilden?

Christen und Muslime verstehen ihre Religionen als universale. In der Vergangenheit dachten Christen oft, die ganze Welt müsse christlich werden. Heute verstehen die Kirchen ihren Auftrag anders: als Dienst und Einladung ohne Zwang und Verdrängungswunsch. Der Koran (3,19. 110; 5,3. 56; 9,33; 30,30; 48,28; 61,8f.) versteht den Islam als „die wahre Religion", der Gott „zum Sieg verhilft über alles, was es an Religion gibt"; und noch heute propagieren islamische Autoritäten die Pflicht zum Kampf, bis die gesamte Menschheit entweder übertritt oder sich der islamischen Herrschaft unterwirft[23]. Ist hier ein Wandlungsprozeß zu erhoffen; wie können wir ihn unterstützen?

In den „offenen Gesellschaften" gibt es neben Errungenschaften (unantastbare, gleiche Würde jedes Menschen, demokratischer Rechtsstaat mit Gewaltenteilung, Chance der Partizipation aller usw.) auch bedenkliche Auswüchse (Materialismus, Entsolidarisierung, Zerfall von Familien, Pornographie usw.), die nicht Folge des Christentums, sondern Folge seiner Austreibung sind und auch in einem islamisch geprägten Land, das eine offene Gesellschaft zuließe, kaum zu verhindern wären. Wir sollten gemeinsam durch vertiefte Spiritualität und solidarischere Praxis aus unseren Religionen heraus dazu beitragen, „das Böse durch das Gute zu überwinden" (Röm 12,21; ähnlich Micha 6,8 oder Sure 41,34).

Juden und Christen haben die Frage nach dem Prophetentum Muhammads und der Offenbarungsqualität des Koran für sich selbst neu zu bestimmen[24], Muslime die Frage nach der Bedeutung Moses und Jesu und der Offenbarungsqualität des Alten und des Neuen Testaments für Muslime.

ANMERKUNGEN

[1] Erweiterte Fassung eines Textes, der bei einem jüdisch-christlich-islamischen Trialog zwischen Micha Brumlik, Nadeem Elyas und dem Verfasser in Düsseldorf vorgelegt wurde.

[2] M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft (Tübingen [5]1976) 249.

[3] A. u. J. Assmann, Kanon u. Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II (München 1987) 14.

[4] Vgl. F. Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Neukirchen 1996) bes. 1–54; ferner C. Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung (Augsburg 1994).

[5] Vgl. z. B. K. Wengst, Das Johannesevangelium I (Stuttgart 2000) zu den Stellen.

[6] Der Hinweis auf diese Sachverhalte löste bei den anwesenden Muslimen der in A. 1 genannten Tagung ungläubige Abwehr aus. Doch der Koran und die frühesten islamischen Muhammad-Biografien sprechen ausführlich darüber: vgl. Ibn Ishaq (gest. 768), Das Leben des Propheten (Kandern 1999) 160–181 (= Kap. 47–51); vgl. ferner die Untersuchung von J. Bouman, Der Koran u. die Juden. Die Geschichte einer Tragödie (Darmstadt 1990).

[7] Vgl. W. Schmucker, Die christliche Minderheit von Nagran u. die Problematik ihrer Beziehung zum frühen Islam (Bonn 1973); G. Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran (Bonn 1989) 63–82.

[8] Vgl. B. Tibi, Kreuzzug u. Djihad. Der Islam u. die christliche Welt (München 2001).

[9] El Hassan bin Talal, Christianity in the Arab World (New York 1995/1998). Dazu die Texte anläßlich dieser Ehrenpromotion: ThQ 181, H. 2 (2001). – Andererseits die ernüchternde Untersuchung von Bat Ye'or, Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.–20. Jahrhundert (Gräfelfing 2002).

[10] Dazu: Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, hg. v. H. Frankemölle (Freiburg 1998), darin bes. Chana Safrai, Bund der Rischonim u. Bund für die Goyim, 64–77 und H. Vorgrimler, Der ungekündigte Bund, 232–247.

[11] Deren Stand faßt zusammen K. –H. Ohlig, Weltreligion Islam (Mainz 2000) bes. 42–92; vgl. ferner Ch. Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin 2000).

[12] Zu islamischen Koranexegesen: H. Gätje, Koran u. Koranexegese (Zürich 1971); H. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden 1952); J. M. S. Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960) (Leiden 1961); J. J. G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt (Leiden 1974). – Zu den Problemen: R. Wielandt, Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: The Qur'an as Text, hg. v. St. Wild (Leiden 1996) 257–282; N. H. Abu Zaid, Islam u. Politik. Kritik des religiösen Diskurses (Frankfurt 1996).

[13] Ausführlicher dazu H. Kessler, Was macht Religionen pluralismusfähig (u. authentisch)?, in: Der eine Gott u. die Welt der Religionen, hg. v. M. Witte (Würzburg 2003) 277–315, bes. 279ff.

[14] Dazu G. Stemberger, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel (München 1989); aus einer anderen, kulturtheoretischen Perspektive: R. Girard, Das Ende der Gewalt (Freiburg 1983).

[15] Das deutsche Wort Liebe ist vieldeutig und mißverständlich. Die griechische Sprache kann unterscheiden zwischen Philía (= Freundesliebe), Storgé (= familiäre Liebe), Eros (= hingerissene, begehrende, nach Vereinigung verlangende Liebe) und Agape (= die nicht auf Gefühl, Sympathie, Nutzen beruhende, wohltuende Liebe, die den Andern als Person bejaht, auch dann, wenn sie seine Gesinnung/Tat nicht bejahen kann). Die Agape will die andern Gestalten von Liebe nicht ausschalten, sondern sie (auch den Sexus, lat.) und überhaupt alles Handeln beseelen. Von diesen diversen Gestalten der Liebe wird im Neuen Testament nur die Agape auf Gott übertragen: vgl. hierzu K. Stock, Gottes wahre Liebe (Tübingen 2000); O. Meuffels, Theologie der Liebe in postmoderner Zeit (Würzburg 2001).

[16] Dazu H. Kessler, „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen" (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede, in: Heute von Gott reden, hg. v. J. Beutler u. E. Kunz (Würzburg 1998) 97–124; ders., Trinität in interreligiöser Perspektive, in: Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, hg. v. B. Nitsche (Frankfurt 2004). – Die Leprosen-Ärztin und Nonne Ruth Pfau zu einem befreundeten pakistanischen Minister, einem Sufi-Muslim: „Wenn Gott nicht nur Liebe hat, sondern Liebe ist, und wenn Liebe notwendig nicht selbstbezogen, sondern dialogisch ist, dann muß es in Gott selber Dialog geben." Darauf der Sufi-Muslim: „Sag das noch einmal!": R. Pfau, Verrückter kann man gar nicht leben (Freiburg 1995) 163.

[17] Wenn Christen den radikalen Gewaltverzicht Jesu ernstnehmen, haben sie ihre Not damit, Selbstverteidigung – zumal mit Waffen – zu rechtfertigen (sie zu vollziehen, dafür sorgt schon der natürliche Selbsterhaltungstrieb).

[18] Bei I. Kant, Metaphysik der Sitten, A 136 findet sich ein starker Satz: „Ich bin ein Mensch, alles was Menschen widerfährt, das trifft auch mich."

[19] Der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., der weniger als fünf Prozent der Muslime in Deutschland repräsentiert, hat am 20.2.2002 eine „Islamische Charta" veröffentlicht, um der „Mehrheitsgesellschaft" zu sagen, „wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates ... stehen" (Vorwort). – Zur zitierten Nr. 13: Schlägt hier die traditionelle, von den meisten Rechtsgelehrten bis heute vertretene Auffassung durch, es gebe gottgewollte Unterschiede zwischen Muslimen (höheren Rangs und Rechts) und Nichtmuslimen (höchstenfalls dhimmi mit eingeschränkten Rechten, ohne Gleichheit vor dem Gesetz und mit Kopfsteuerpflicht)? Wegen dieser Ansicht wurde Art. 2 (gleiche Rechte aller Menschen) der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 von islamischen Staaten nicht akzeptiert und vom Islamrat für Europa 1981 stattdessen eine eigene Erklärung vorgelegt. Vgl. M. Forstner, Inhalt u. Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung, in: Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, hg. v. J. Hoffmann (Frankfurt 1991) 249–273.

[20] Genauer Kessler (A. 13) 295–300. Vgl. auch die präzise Darstellung von R. Wielandt, Dschihad: Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen u. neuere Entwicklungen der Anschauungen zum Dschihad im Islam, in: Una Sancta 57 (2002) 114–121.

[21] Islamische Charta Nr. 3. Ist die Formulierung, daß die Offenbarung „sich *im* Koran findet" (nicht: daß der Koran die Offenbarung *ist*), der Versuch einer Differenzierung?

[22] Hierzu: Handbuch Recht u. Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft, hg. v. A. Th. Khoury u.a. (Gütersloh 2000) 72f.

[23] D. Marshall, God, Muhammad and the Unbelievers. A Qur'anic Study (Richmond 1999) sieht im Koran selbst eine innere Logik des Übergangs vom Modell Mekka (Minderheit, Demütigung) zum Ziel-Modell Medina (Mehrheit, Sieg/Triumph).

[24] Dazu Ch. Troll, Der Islam im Verständnis der Katholischen Theologie. Überblick u. neuere Ansätze, in: CIBEDO-Beiträge 13 (1999) 92–100. – Gegen Mißachtung oder gar Verteufelung hat das Zweite Vatikanum die gemeinsamen Elemente betont (LG 16; NA 3), ohne indes von Muhammad als Prophet und vom Koran als Wort Gottes zu sprechen. Man kann weiter gehen und Muhammad als einen Prophet ansehen, aber nicht als „*den* Prophet" oder als „das *Siegel* der Propheten", weil dies implizierte, daß AT und NT verfälscht und im Sinn des Koran zu korrigieren seien. Deswegen können Christen den Koran auch nicht als *das* Wort Gottes verstehen; aber sie können all das im Koran als *von Gott stammend* (Wort Gottes) ansehen, *was* mit der in Jesus offenbaren unbedingt *für alle* entschiedenen *Agape* zusammengeht (Kriterium: ubi caritas, ibi deus), alles jedoch (im Koran *und* in der Bibel!), was ihr widerspricht, müssen sie kritisch befragen.

Bernhard Grom SJ

Viktor E. Frankl und die logotherapeutische Bewegung

Zum 100. Geburtstag des Begründers der sinnzentrierten Psychotherapie

Am 26. März 2005 wäre Viktor Emil Frankl, der Begründer der Logotherapie und Existenzanalyse, der 1997 in seiner Geburtsstadt Wien starb, 100 Jahre alt geworden. Frankls autobiographische Notizen (1995) wie auch die beiden Biographien von Alfried Längle (1998) und Haddon Klingberg (2002) schildern ihn als Sinnsucher, der von seinem Werk zu Recht sagen konnte, er habe „gegen den eigenen Nihilismus ein Gegengift entwickelt". Tatsächlich verstand er sich am Ende seiner Gymnasialzeit als wissenschaftsgläubiger Nihilist, der, engagiert in der sozialistischen Bewegung, das Verhalten des Menschen als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse und als Folge von Triebstrebungen und ihren Konflikten erklärte – mit einem soziologistischen und psychologistischen Reduktionismus und Determinismus, den er später um so entschiedener ablehnte. In dieser Zeit hat er die entstehende Psychoanalyse begeistert in sich aufgenommen, hat Sigmund Freud in mehreren Briefen seine Lesefrüchte mitgeteilt und ihm mit etwa 18 Jahren ein Manuskript zugesandt, das dieser in der „Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse" veröffentlichen ließ.

Obwohl Frankl seine Logotherapie nie als Ersatz für Freuds Theorie, sondern als deren Korrektur und Ergänzung verstand, kamen ihm schon früh Zweifel an der Neigung der jungen Psychoanalyse, alles Erleben und Verhalten psychologisch und pathologisch zu deuten. Um gegebenenfalls Psychoanalytiker zu werden, sprach der aufgeweckte Maturant (Abiturient) auf Anraten von Freud bei dessen Schüler, dem Sekretär der psychoanalytischen Gesellschaft Paul Federn, vor. Federn, wahrscheinlich durchdrungen von der Pflicht zu psychoanalytischer Abstinenz, wies ihm in seinem Arbeitszimmer, ohne ihn zu begrüßen und aufzublicken, mit einer Handbewegung einen Stuhl zu und fragte ihn nach langem Schweigen: „Nun, Herr Frankl, was ist Ihre Neurose?" Frankl sprach vage von „ängstlich-anankastischen Zügen" und wurde nach einer Viertelstunde mit dem Rat entlassen, seine Lehranalyse erst nach abgeschlossenem Studium zu beginnen.

Darf man Menschen auf ihre möglichen Neurosen reduzieren? Frankl begann keine Lehranalyse, sondern studierte Medizin und Psychiatrie und schloß sich der Gruppe um den Freud-Dissidenten Alfred Adler an. Nach Längle (1998, 63) verdankt Frankl der Individualpsychologie Adlers sein psychotherapeutisches Praxiswissen sowie den Kerngedanken seiner späteren Logotherapie, daß der Mensch

darauf zu achten habe, was das Leben von ihm verlange und nicht, was er selbst vom Leben erwarte.

In der Gruppe um Adler lernte Frankl den Psychiater Rudolf Allers kennen, der ihn auf die Philosophie Max Schelers aufmerksam machte. Als sich Allers von Adler, dem er Psychologismus und Reduktionismus vorwarf, trennte, fühlte sich dieser von Frankl zu wenig unterstützt und schloß ihn deshalb 1927 aus dem Verein für Individualpsychologie aus. Ab 1928 engagierte sich Frankl in Jugendberatungsstellen, die Jugendliche aus einfachen Schichten unentgeltlich psychiatrisch betreuten. Trotz dieses sozialen Einsatzes, trotz der Ausbildung zum Facharzt für Neurologie und Psychiatrie (1930 bis 1936) und seiner Erfolge als Vortragsredner, litt er in diesen Jahren unter dem, was er später als „existentielles Vakuum" beschrieb und das er durch den Besuch von Variété-Veranstaltungen und amouröse Abenteuer nicht überspielen konnte. Immerhin half ihm ab 1927 die Scheler-Lektüre, ein erstes Theoriegerüst für seine Überlegungen zur Sinnorientierung als Lebenshilfe zu erarbeiten.

Eine sinnerfüllende Aufgabe fand er wieder, als er nach 1938 versuchte, durch Fehldiagnosen und Überweisungen ins Altenheim geisteskranke jüdische Patienten vor dem Euthanasieprogramm der Nationalsozialisten zu retten und seine jüdischen Eltern vor der Deportation ins Konzentrationslager zu schützen. Zunächst konnte er noch – mit Judenstern, Vortrags- und Publikationsverbot – am jüdischen Rothschild-Spital arbeiten und mit der Furcht vor der baldigen Deportation im Nacken die erste Fassung seiner „Ärztlichen Seelsorge" niederschreiben. Doch wurde er 1942 mit seinen Eltern und seiner Frau ins Konzentrationslager Theresienstadt und von dort in drei weitere Lager eingeliefert. Seine Eltern und sein Bruder starben im Konzentrationslager, seine Frau an den Folgen der Haft. Er selbst kehrte nach Kriegsende nach Wien zurück und überwand die lähmende Depression, in die ihn das Erlebte gestürzt hatte, indem er sich neuen Aufgaben stellte. In neun Tagen diktierte er seinen Erfahrungsbericht „... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager" (1946/2000). In diesem Buch, von dessen englischer Übersetzung bis 1995 mehr als neun Millionen Exemplare verkauft wurden und das von der Library of Congress das Prädikat „eines der zehn einflußreichsten Bücher Amerikas" erhielt, wollte er ohne Anklage zeigen, wie Menschen durch ihre Einstellung ohne Selbstaufgabe massives Leid bestehen können: „Wenn Leben überhaupt einen Sinn hat, dann muß auch Leiden einen Sinn haben" (Frankl 2000, 109f.). Überzeugt von der Eigenverantwortung des Menschen, lehnte er die Idee einer Kollektivschuld der Deutschen ab. Sein Freund und Biograph Klingberg (2002, 436) schreibt, daß Frankl „durch den Holocaust zu einem frommen Juden wurde und dies bis zu seinem Tode blieb". Jeden Morgen schloß er sich in seinem Arbeitszimmer ein, legte die Teffilin an, die er auch auf seine vielen Reisen mitnahm, und sprach seine Gebete.

1946 veröffentlichte er die Neufassung seiner „Ärztlichen Seelsorge", deren erste

Version er in das Futter seines Mantels eingenäht hatte, den er jedoch 1944 beim Umzug von Theresienstadt nach Auschwitz abgeben mußte. Von 1945 bis zu seiner Pensionierung 1970 war er Vorstand der neurologischen Abteilung der Wiener Poliklinik und lehrte als Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien. Ab 1970 bekleidete er an der Universität von San Diego (Kalifornien) eine eigens für ihn eingerichtete Professur. Nachdem er 31 Bücher verfaßt hatte, widmete er sich mehr und mehr Gastvorlesungen und Vorträgen, die ihn rund um die Welt führten. Manche Veranstaltungen wurden von mehreren tausend Personen besucht, und die „Washington Post" berichtete einmal: „Der Ansturm zu seinem Vortrag verursachte einen Verkehrsstau." Frankl, nicht ganz frei von Eitelkeit, verstand es, die Hörer zu beeindrucken. Er erhielt 28 Ehrendoktorate – wahrscheinlich mehr als jeder andere Vertreter seines Fachs weltweit. Er war für eine breite Öffentlichkeit zum Symbol für die Sinnhaftigkeit des Lebens und den Kampf gegen Entwürdigung und Verzweiflung geworden. Seine sinnzentrierte Behandlungsmethode, die *Logotherapie*, sowie die entsprechende anthropologische Theorie, die *Existenzanalyse*, hatte Frankl zwar in Grundzügen schon vor seiner Deportation entworfen – ausarbeiten konnte er sie jedoch erst nach der Rückkehr nach Wien. Nachdem diese Grundlagenarbeit abgeschlossen war, hat er seine „Sinnlehre gegen die Sinnleere" unverändert beibehalten und mit prophetischem Sendungsbewußtsein verbreitet.

Trotzmacht des Geistes – Selbsttranszendenz – Wille zum Sinn

In den meisten Schriften Frankls stößt der Leser auf eine heute völlig unübliche Verbindung von philosophischen Überlegungen zum Wesen des Menschen und psychotherapeutischen Handlungsanleitungen mit Fallbeispielen. Ausgangspunkt ist für ihn folgende psychohygienische Grundüberzeugung: Um gegen Störungen gefeit und zu einem erfüllten Leben fähig zu sein, brauche der Mensch sowohl eine von seinem Geist (griech.: logos, nous) ausgehende Distanzierungsfähigkeit, d.h. „Trotzmacht des Geistes" gegenüber versklavenden Ängsten sowie dem biologischen, psychologischen und soziologischen Schicksal, als auch die Ausrichtung, die „Selbsttranszendenz" auf Aufgaben, Erlebnisse, Beziehungen und Einstellungen, die er als in sich wert- und sinnvoll bejahen kann. Denn der Mensch wolle nicht nur Spannungen und Belastungen abbauen, sondern suche auch „ein gesundes, ein dosiertes Maß von Spannung", und diese „Noodynamik" (von nous) ergebe sich aus dem Spannungsfeld, das sich zwischen ihm und dem Sinn auftut, der von ihm erfüllt werden will (Frankl 1983, 6). So wichtig es sein mag, dem „Willen zur Lust" nach Freuds Psychoanalyse und dem „Willen zur Macht", d.h. der Überwindung von Minderwertigkeit gemäß der Individualpsychologie Adlers gerecht zu werden – das grundlegende Streben, das maßgebliche Motiv des Menschen, das allein innere

Einheit und Erfüllung gewährleiste, sei der „Wille zum Sinn". Dabei versteht Frankl unter „Sinn" ein konkretes Ziel, etwa die Berufstätigkeit, unter „Wert" aber abstrakte Sinnmöglichkeiten, beispielsweise Tätigsein, andere unterstützen; allerdings verwendet er die Begriffe Sinn und Wert oft auch synonym.

Wie soll – nach Freud – das Ich seine Triebstrebungen (das Es) integrieren, ohne die Liebesbeziehung zu einem Du? Und was bedeutet einem eine gehobene Stellung mit Reichtum, wenn man seine Tätigkeit nicht als sinngebend empfinden kann? Wo der Wille zum Sinn, das Bedürfnis nach Selbsttranszendenz und ihrer „Noodynamik" unerfüllt bleibe, d.h. frustriert werde, entstehe ein „existentielles Vakuum", das als Leere, Ziellosigkeit, Interesselosigkeit, Gleichgültigkeit, Langeweile, Ekel und Sinnlosigkeit empfunden werde. Diese Leere sei zwar als solche noch kein krankhafter Zustand, mache aber für Störungen anfällig, nämlich für Depressionen, für Kompensationsversuche in Suchtverhalten (Alkohol, Drogen) und wahlloser Sexualität, unter Umständen auch für Aggressivität, und steigere die Suizidgefahr, weil die Kraft zum Durchhalten fehle. Wo das existentielle Vakuum oder ein anderes geistiges Problem (zumal Gewissens- und Wertkonflikte) zu einer Erkrankung führen, entstehe eine eigene Form von Störung, eine „noogene Neurose", die nicht „psychogen", von Triebkonflikten oder Minderwertigkeitskomplexen verursacht sei, sondern von einer existentiellen Frustration oder einem anderen geistigen Problem, in das sich eine somatopsychische Veränderung „einklinke". Denn die geistige Person könne nicht erkranken, nur der psychische und körperliche Bereich des Menschen, sein Psychophysikum; es gebe keine Krankheiten „im Geist", sondern nur „aus dem Geist" (Frankl 1987, 149f.). Eine noogene Neurose könne unter verschiedenartigen Störungssymptomen auftreten, und oft finde man erst im Verlauf eines therapeutischen Gesprächs heraus, ob die Beschwerden einen noogenen Ursprung haben. Hinweise können Sinnlosigkeitsgefühle, Langeweile und Gleichgültigkeit sein.

Als Beispiel für eine noogene Neurose schildert Frankl den Fall eines 58jährigen Mannes, der nach dem Krebstod seiner Frau einen Suizidversuch unternommen hatte (1987, 152f.). Der Bericht zeigt sowohl das bezeichnende Sinnlosigkeitsgefühl („Alles kommt mir sinnlos, nichtig vor.") als auch die direktive logotherapeutische Gesprächsführung Frankls:

„Auf meine Frage, warum er den Selbstmord nicht wiederholt habe, antwortet er: ‚Nur deshalb nicht, weil ich noch etwas zu erledigen hatte.' Und zwar hatte er sich um das Grab seiner Frau zu kümmern. Ich fragte: ‚Und darüber hinaus haben Sie keine Aufgabe zu erfüllen?' Darauf antwortet er: ‚Alles kommt mir sinnlos, nichtig vor.' Ich: ‚Kommt es darauf an, wie es Ihnen vorkommt: ob nichtig oder nicht? Kommt es nicht vielmehr darauf allein an, ob es wichtig ist? Ist es undenkbar, daß Ihr Sinnlosigkeitsgefühl Sie täuscht? Sie haben das Recht, das Gefühl zu haben, daß nichts und niemand Ihnen Ihre Frau ersetzen kann; aber Sie haben die Pflicht, sich die Chance zu geben, einmal anders zu fühlen und die Zeit, zu der Sie es tun werden, überhaupt zu erleben.' Er: ‚Ich kann keinen Geschmack mehr am Leben finden.' Ich machte ihn darauf aufmerksam, es von ihm zu verlangen, wäre zuviel verlangt, und die Frage

ist, ob er die Verpflichtung hat, trotz allem weiterzuleben. Daraufhin er: ‚Pflicht ...? Das sind Phrasen. Alles ist nutzlos.' Und ich: ‚Geht so etwas wie Freundschaft und Ehrenwort, geht so etwas wie Grabsteine setzen – für Tote, das heißt für Wesen, die nicht mehr real existieren – etwa nicht über alle unmittelbare Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit hinaus? Wenn Sie sich verpflichtet fühlen, der Toten zuliebe einen Grabstein zu setzen – fühlen Sie sich nicht *mehr* verpflichtet, ihr zuliebe ein Leben zu führen, überhaupt weiterzuleben?'"

Für Frankl hatte der Klient bereits durch sein Tun (für das Grab sorgen) „unbewußt und unausdrücklich" ein Verpflichtetsein und sogar „einen höheren Sinn des Daseins" anerkannt; der Logotherapeut mußte ihm nur helfen, sich dessen bewußt zu werden.

Frankl war überzeugt, daß mit dem Langeweile erzeugenden wachsenden Wohlstand und dem gleichzeitigen Traditionsverlust noogene Neurosen als neuer Typus auftreten, und er schätzte schon in den 70er Jahren, daß „ungefähr 20 Prozent der Neurosen durch ein Sinnlosigkeitsgefühl bedingt und verursacht sind" (Frankl 1983, 18f.). Aber auch diesseits von behandlungsbedürftigen Störungen sah er die Menschen in modernen Industriegesellschaften zunehmend von einem existentiellen Vakuum bedroht und nannte den Werteverlust entsprechend der damals verbreiteten Dehnung des Neurosebegriffs eine „kollektive Neurose". Für „noogene" Probleme aber sei eine sinnzentrierte „Psychotherapie vom Geistigen her", eine Logotherapie angezeigt, während „psychogene" Störungen mit den Verfahren der Psychoanalyse, der Individualpsychologie und anderer Richtungen zu behandeln seien, denen gegenüber die Logotherapie nur eine ergänzende, stützende Aufgabe habe.

Existenzanalyse als „Sinnlehre gegen die Sinnleere"

Um seine Vorstellungen von der „Trotzmacht des Geistes" und dem „Willen zum Sinn" näher zu begründen, entwarf Frankl in Anlehnung an die Wertphilosophie und Anthropologie Max Schelers, dessen Buch „Der Formalismus in der Ethik" er eine zeitlang „wie eine Bibel" mit sich herumtrug, ein Menschenbild, das er als eine „metaklinische Theorie" betrachtete, ohne die eine Psychotherapie vom Geistigen her nicht zu denken sei. Der Einfluß Schelers zeigt sich unter anderem in Frankls Auffassung von den drei Dimensionen des Menschen: der Fähigkeit des Geistes, sich vom Leibseelischen zu distanzieren, der Unbewußtheit des Geistes und der Ablehnung des Hedonismus (Wicki 1991; Gritschneder 2004). Außerdem übernahm er Gedanken von Emil Straus und Wilhelm Keller. So sehr Frankl der Existenzphilosophie Martin Heideggers und Karl Jaspers' nahestand, kannte er deren Schriften nur oberflächlich und zitierte sie nur vereinzelt.

Ohne damit das Problem der Leib-Seele-Einheit lösen zu wollen, betrachtet Frankl das „Physische" (Somatische) im Menschen, das die chemischen und physikalischen Prozesse umfaßt, und das „Psychische" (Seelische), das sich aus Trieb-

strebungen, Instinkten, Gestimmtheiten, Gefühlen, erworbenen Verhaltensmustern, sozialen Prägungen und kognitiven Fähigkeiten zusammensetzt, sowie das „Geistige" (Noetische) als drei Dimensionen des einen Menschen. Sie gehören für ihn unablösbar zusammen. Doch wenn zwischen dem Physischen und dem Psychischen ein hohes Maß an psychosomatischer Parallelität bestehen mag, gibt es eine solche Entsprechung zwischen der geistigen Dimension und dem Psychisch-Physischen nicht. Vielmehr gehört es, meint Frankl, zum Wesen der geistigen Person, daß sie sich von ihren psychophysischen Befindlichkeiten distanzieren kann, zu ihnen Stellung zu nehmen vermag (auch wenn sie sie damit nicht heilt) und sinngebende Werte intendiert. Während beispielsweise der eine Melancholiker in seiner psychosomatischen Erkrankung aufgehe, suche sich ein anderer unter Umständen ihrer zu erwehren und über ihr zu stehen. Mit diesem „noo-psychischen Antagonismus" – ein anderes Wort für Trotzmacht des Geistes – wollte Frankl (1972, 116) keineswegs einer Vernachlässigung von medikamentöser und nicht-logotherapeutischer Behandlung das Wort reden, sondern Freiheit und Verantwortung als spezifisch menschliche Möglichkeiten hervorheben. Das spezifisch Menschliche sieht er in der Ausrichtung auf Wert und Sinn:

> „Das Wesen der menschlichen Existenz liegt in deren Selbsttranszendenz. ... Mensch sein heißt immer schon ausgerichtet und hingeordnet sein auf etwas oder auf jemanden, hingegeben an ein Werk, dem sich der Mensch widmet, an einen Menschen, den er liebt, oder an Gott, dem er dient" (Frankl 1983, 33).

Wie aber erkennt der Mensch Wert und Sinn? Für Frankl wurzelt alle bewußte Geistigkeit in „unbewußter Geistigkeit". Demnach stammen sowohl die ethische Einsicht des Gewissens als auch die erotische und künstlerisch-ästhetische Inspiration aus einer intuitiven Tiefe des „geistig Unbewußten" (ebd. 79). Gerade das Gewissen, diese Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren, wirke „wesentlich intuitiv, irrational und daher auch niemals restlos rationalisierbar" (ebd. 78). Intuitiv arbeite es, weil das Sein-Sollende nur durch einen Akt vorwegnehmender Schau zu erfassen sei, weil es das allgemeine moralische Gesetz auf die ganz individuelle Situation einer Person abstimmen müsse und sich auf ein prämoralisches Wertverständnis stütze, das aller expliziten Moral vorausliege. Dies alles werde durch gleichzeitige Reflexion eher gestört, ähnlich wie der künstlerische Prozeß; es könne durch rationale Überlegungen auch nur nachträglich und bloß teilweise nachvollzogen werden. Der Geist könne sich nicht vollständig selbst beobachten; er soll es auch nicht: Der Mensch ist nicht da, um sich zu bespiegeln, sondern „um sich auszuliefern, sich preiszugeben, erkennend und liebend sich hinzugeben" (ebd. 81). Das geistig Unbewußte bildet das Gegenstück zum triebhaften Unbewußten von Freud: „Das Ich ist nicht beherrscht vom Es; aber der Geist ist getragen vom Unbewußten" (ebd. 76).

Für Frankl können stimulierende, sinnerfüllende Erfahrungen – vom Abschluß

einer Ausbildung über das Leben in einer Familie oder das Bergwandern bis hin zum ungebrochenen Ertragen einer unheilbaren Krankheit – höchst unterschiedlich sein. Sie sind völlig individuell, unikal, entsprechen ganz der konkreten Person und Situation. Sind sie auch beliebig, subjektiv? Dies würde Frankl energisch verneinen. Denn einerseits glaubt er mit Scheler an eine objektiv richtige Wert- und Sinnintuition – obwohl er zugibt, daß sich das Sinn-Organ Gewissen irren kann. Andererseits ist für ihn eine wirksame Selbsttranszendenz nur in der Hinwendung zu objektiv gültigen Werten zu finden. Sinn ergibt sich demnach nicht in erster Linie aus den subjektiven Wünschen, sondern aus der „Forderung des Tages". Sinn muß gefunden, kann aber nicht erfunden und willkürlich gesetzt werden. „Das Leben" stellt dem Menschen Fragen; dieser hat sein Dasein durch konkreten Sinn zu verantworten. Vor wem? Der Klient hat zu entscheiden, wie er sein Verantwortlichsein deutet – ob als „Verantwortlichsein vor der Gesellschaft, vor der Menschheit, vor dem Gewissen oder überhaupt nicht vor etwas, sondern vor jemandem, vor der Gottheit" (Frankl 1983, 220).

Welchen Anteil hat nun aber der Klient und welchen hat der Logotherapeut an der Sinnfindung? Der Logotherapeut kann dem Klienten, so Frankl (ebd. 236), den Sinn weder verordnen noch geben, aber er kann ihn instand setzen, einen Sinn zu finden. Im oben angeführten Beispiel tat dies Frankl, indem er dem Suizidgefährdeten seine Grundüberzeugung vermittelte, *daß* es einen Sinn gibt, der von ihm verwirklicht werden will; welcher Sinn dies sein könnte, mußte der Klient aber selbst entdecken. Dieses Vorgehen nannte Frankl auch „sokratischen Dialog". Der Logotherapeut appelliert nur allgemein an die Verantwortung des Klienten, legt ihm aber keine bestimmten Werte und keine bestimmte Weltanschauung nahe – auch nicht die Wertranghierarchie Schelers. Die Grundüberzeugung ist weitreichend genug: „Es gibt nun keine Lebenssituation, die wirklich sinnlos wäre" (ebd. 236), denn selbst die „tragische Trias" von Leid, Schuld und Tod lasse sich in etwas Positives verwandeln.

Hat das Leben im ganzen einen Sinn? Dies sei intellektuell nicht zu entscheiden, weil das Ganze für uns unüberschaubar sei. Man könne höchstens in Form eines Grenzbegriffs oder eines Vorsehungsglaubens davon sprechen und einen „Über-Sinn" annehmen, der nicht faßbar, aber ähnlich den Kantschen Postulaten eine Denknotwendigkeit und gleichzeitig eine Denkunmöglichkeit sei – „eine Antinomie, um die nur ein Glauben herumkommt" (ebd. 44). Schließlich sei es durchaus vernünftig, an einen Weltsinn zu glauben, weil das meiste in unserem Leben als sinnvoll zu erkennen sei. Diesen Glauben vergleicht er einmal mit dem Vertrauen, mit dem ein Hund den Schmerz erduldet, den sein Herr ihm zufügt, von dem er weiß, daß er ihn liebt – „sit venia anthropomorphismo".

Aus der intuitiven Tiefe des geistig Unbewußten meldet sich nach Frankl (1988) auch die unbewußte Religiosität, der „unbewußte Gott". Wegen der großen Scham, die dem Religiösen eigen sei, sei Religiosität oft nur latent oder sogar verdrängt, doch zeige sie sich in Träumen. Sie offenbare sich vor allem auch im Gewissen, denn

seinem gebieterischen Ruf folgen und dabei frei und man selbst sein, könne man nur, weil es die Stimme einer außermenschlichen, transzendenten Instanz sei (ebd. 45ff.); der irreligiöse Mensch frage bloß nicht weiter und wage sich nicht ins Ungewisse. Während dieses Argument dem Denken Kants nahesteht, klingt ein weiteres ebenso augustinisch wie vernunftskeptisch: „Am Grunde unseres Seins liegt eine Sehnsucht, die dermaßen unstillbar ist, daß sie gar nichts anderes meinen kann als Gott", wozu Frankl (1990, 373) Franz Werfel zitiert: „Der Durst beweist die sichere Existenz von Wasser." Ebenso, meint er, könne man aus dem Akt des grenzenlosen Liebens auf Gott als dessen Objekt schließen wie vom Denken auf das denkende Ich: „Amo ergo est" (ebd. 373). Anders ausgedrückt: Der Mensch existiert auf Sinn und Werte hin, auch auf Werte hin, die das Selbstopfer lohnen und damit die eigene Person an Wert überragen. Der allerhöchste Wert, der Über-Sinn, kann also kein Es sein, wie Spinoza meinte oder wie Jungs Archetypenlehre annimmt – er muß ein Du sein (Martin Buber), eine Person im analogen Sinn: eine „Überperson", Gott – undenkbar, nur glaubbar und liebbar (ebd. 371, 377).

Logotherapie: Praktizierte Existenzanalyse

Als erfahrener Psychiater warnte Frankl davor, einem „Noologismus" zu verfallen und die Möglichkeiten einer Therapie vom Geistigen her zu überschätzen. Denn die geistige Person könne durch das Psychophysikum in seiner Ausdrucks- und Handlungsfähigkeit stark behindert werden. Daraus ergebe sich, „daß ein logotherapeutisches Vorgehen nur in klinisch leichten bis mittelschweren Fällen von Psychose in Betracht kommt" (Frankl 1987, 84). Das ist freilich nicht wenig, und er hielt eine logotherapeutische Behandlung vor allem angezeigt: erstens als spezifische Therapie bei noogenen Neurosen, zweitens als unspezifische Therapie bei psychogenen Neurosen und drittens als ärztliche Seelsorge bei unheilbar Kranken. Dazu hat er drei logotherapeutische Methoden entwickelt: die Einstellungsmodulation, die Paradoxe Intention sowie die Dereflexion.

Die *Einstellungsmodulation* wird in allen drei Anwendungsbereichen praktiziert. Wie das oben zitierte Beispiel zeigt, hat sie bereits Frankl angewendet, doch wurde sie erst von seiner Schülerin Elisabeth Lukas (1984) als eigene Behandlungstechnik thematisiert, die Vorgehensweisen wie den sokratischen Dialog, Sinnfindungsgespräche und ähnliches zusammenfaßt. Während die verhaltenstherapeutische Verhaltensmodifikation günstigeres Verhalten einüben wolle, beabsichtige die logotherapeutische Einstellungsmodulation eine positivere Lebenseinstellung: Gegen Negatives, Belastendes wolle sie die Trotzmacht des Geistes mobilisieren; gegen innere Leere den Willen zum Sinn aktivieren, das Spektrum der Wert- und Sinnmöglichkeiten ausschöpfen lassen und eine positive Lebenseinstellung aufbauen helfen. Ein festes Schema gebe es dafür nicht.

Die Sinnmöglichkeiten, die Selbsttranszendenz gewährleisten und die einem – je nach Fähigkeit, Situation und Wertüberzeugung – offenstehen können, hat Frankl (1983, 59–62), unabhängig von Scheler, auf drei Wertkategorien zurückgeführt: 1. „Schöpferische Werte": Sie lassen sich durch Tätigsein verwirklichen, sei es in Beruf, sozialem Engagement oder kreativen Hobbys usw.; 2. „Erlebniswerte": Sie werden gefunden in der Hingabe an die Schönheit von Natur und Kunst, in freundschaftlichen Beziehungen, Liebe, Familie, Religion usw. Wenn manche Äußerungen von Frankl den Eindruck erwecken, er kenne nur die Hingabe an die Pflicht als Sinnerfüllung, so will sein Hinweis auf Erlebniswerte auch der Freude und dem Genuß ihr Recht einräumen. Allerdings hielt es Frankl für selbsttranszendenzverhindernd, sich mit der eigenen Person und ihren Gefühlen und Bedürfnissen zu befassen. Auch ließ er nur die Erfüllung gelten, die von der Selbsttranszendenz idealer Werte ausgeht, so daß er sich Glück und Lust nur als deren Nebenwirkung vorstellen konnte und das Glücks- und Luststreben als Hyperintention betrachtete: „Ursprünglich will der Mensch gar nicht glücklich sein, was er will, ist vielmehr – zum Glücklichsein Grund zu haben!" (Frankl 1983, 155):

> „Dem Menschen, dem es um die Lust geht, vergeht die Lust. ... Wird sie – wie bei den Sexualneurosen – intendiert, ist es also die Lust, die ‚gemeint' wird, anstatt daß ein Mensch gemeint, geliebt würde, bleibt die Intention stecken und kommt sie an den Andern nicht heran, so kommt der Mensch auch um die Lust" (Frankl 1990, 333).

3. „Einstellungswerte": Sie sind (nur) dann von Bedeutung, wenn – etwa wegen schwerer Behinderung – schöpferische und Erlebniswerte nicht mehr verwirklicht werden können. Sie werden dadurch realisiert, daß man die unabänderliche Lage als Aufgabe und Chance begreift, an ihr zu reifen und sie in eine heroische, ganz persönliche Leistung zu verwandeln: „Es geht um Haltungen wie Tapferkeit im Leiden, Würde auch noch im Untergang und im Scheitern" (Frankl 1983, 61).

Als Beispiel erwähnt Frankl die Geschichte eines jungen Mannes, der infolge eines inoperablen Rückenmarktumors arbeitsunfähig im Krankenhaus lag. Statt schöpferischer Werte habe er sich durch die Lektüre von Büchern und das Hören von Musiksendungen im Rundfunk Erlebniswerte verschafft, bis Lähmungserscheinungen auch dies verhinderten. Angesichts des nahenden Todes bewahrte er sich immer noch einer positive innere Haltung und unterstützte die anderen Kranken mit seinem Rat und Trost (ebd. 62). Suizid wäre für Frankl unverantwortlich gegenüber dem Leben, das uns Aufgaben stellt und Lösungen fordert. So sehr er – auf vorreligiöser Ebene – die unvertretbare, heroische „Leistung", die einem das Leiden abverlangt, betont, ist er doch auch überzeugt: „Von der Transzendenz allein her läßt sich der letzte Sinn des Leidens finden" (Frankl 1990, 372), nur wenn man ahnt, daß ein unsichtbarer Zeuge und Zuschauer da ist, der den Über-Sinn gewährleistet.

Die Einstellungsmodulation kann auch in der Lebensberatung breite Anwendung

finden (vgl. Lukas, 1984). Sie kann etwa darin bestehen, daß der Berater mit einem Mann, der bisher ganz für seinen Beruf lebte, Familie, Freunde und Freizeitbeschäftigungen vernachlässigt hat und nach seiner Pensionierung die Freude am Leben verliert, Möglichkeiten sucht, wie er wieder mehr Geselligkeit pflegen oder ein altes Hobby neu aufnehmen und dadurch Freude (Erlebniswerte) finden kann. Oder wie eine Hausfrau, die darunter leidet, daß ihre erwachsenen Kinder sie nicht mehr brauchen, zu einer Neuorientierung in Beruf oder Freizeit ermutigt wird.

Die *Paradoxe Intention*, die Frankl schon 1929 angewandt hat und die später von Verhaltenstherapeuten übernommen, modifiziert und umbenannt wurde, wird vor allem bei der Behandlung von Angst- und Zwangsstörungen angewandt. Der Klient soll die Erwartungsangst vor dem Symptom durch einen paradoxen, ironischen Wunsch ersetzen und sich in einer Art „Selbstpersiflage" mit Humor davon distanzieren. So, wenn er sich angesichts der Zwangsbefürchtung, er habe einen Geschäftsmann, ohne es zu merken, um einige Groschen geprellt, sagt: „Nein, um Tausende von Schilling habe ich ihn betrogen ... und immer weitere Leute und um immer mehr Geld will ich betrügen." Oder wenn er lernt, sich gegen seine Angst vor Aufzügen, Brücken und weiten Plätzen (Agoraphobie) vorzunehmen, daß er ohnmächtig wird und zusammenbricht. Für Frankl distanziert sich hier die geistige Person von psychogenen Symptomen.

Bei der *Dereflexion* soll der Klient lernen, den Beobachtungszwang und die übertriebene Aufmerksamkeit, die den Vollzug von normalerweise unbewußt ablaufenden Handlungen stören, zu überwinden, indem er die Symptome seiner Störung ignoriert und sich auf etwas anderes, Positives konzentriert – kraft seiner Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. Bei Schlafstörungen soll er sich beispielsweise nicht sorgen, sondern sich entspannen und an etwas anderes denken, bei Sexualstörungen sich ein zeitlich begrenztes Koitusverbot auferlegen und gleichzeitig der Zärtlichkeit mehr Aufmerksamkeit schenken, bis er das Verbot spontan übertritt.

Logotherapie „nach" Frankl

Nachdem Frankl um 1970 die Logotherapie (dieser Begriff soll nun auch die Existenzanalyse einschließen) konzeptionell abgeschlossen hatte, verbreitete sich diese „Dritte Wiener Schule der Psychotherapie", wie sie Wolfgang Soucek nannte, durch die Bücher, die er geschrieben hatte, durch seine Vorträge sowie durch Logotherapie-Institute und -Gesellschaften zuerst in den USA und dann auch in zahlreichen anderen Ländern. 1982 wurde die Deutsche Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse gegründet, die mit dem Viktor-Frankl-Institut in Wien verbunden ist und zu der die Ausbildungsinstitute in Essen, Ratingen, Fürstenfeldbruck, Hamburg/Lüneburg, Hohenfels-Mindersdorf, Mainz, Mühlheim und Tübingen gehören. Allein das Süddeutsche Institut für Logotherapie in Fürstenfeldbruck hat

zwischen 1986 und 2002 mehr als 700 Logotherapeuten ausgebildet. Ab etwa 1980 wurde Frankls Ansatz auch nach verschiedenen Seiten weiterentwickelt.

Die größte Nähe zur „originären Logotherapie" wahrte wohl die klinische Psychologin Elisabeth Lukas. Sie hat in guter Nachbarschaft zur Verhaltenstherapie Vorgehensweisen Frankls als „Einstellungsmodulation" methodisiert, hat eine sinnzentrierte Familientherapie entwickelt, Gruppentherapie als Rückfallprophylaxe praktiziert, Dereflexionsgruppen angeregt und – was Frankls Betonung der Selbsttranszendenz zu widersprechen schien – „geführte Autobiographie" in Selbsterfahrungsgruppen initiiert.

Der Theologe und Logotherapeut Uwe Böschemeyer bot zur Prävention von körperlichen und seelischen Störungen sowie zur Persönlichkeitsentwicklung eine „wertorientierte Persönlichkeitsbildung" an und versucht durch „wertorientierte Imagination" und Symboldeutung die Sinnfindungsbarrieren und Sinnpotentiale des von Frankl angenommenen „unbewußten Geistes" dem Bewußtsein zugänglich zu machen.

Der Mediziner und Psychologe Alfried Längle, lange Zeit Frankl-Vertrauter und Gründer der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse (GLE) in Wien, verlagerte in seiner „Personalen Existenzanalyse" den Schwerpunkt. Er betrachtet den sinnzentrierten Ansatz in erster Linie als Instrument der Beratung, Prävention, Pädagogik und ärztlichen Seelsorge und nur bei speziellen Sinnproblemen als psychotherapeutische Methode der Wahl. Dabei stellt er das emotionale Befinden des Klienten in den Mittelpunkt und bearbeitet – im Gegensatz zur ausschließlichen Zukunftsorientierung der Logotherapie – auch lebensgeschichtliche Zusammenhänge. Bei der Ausbildung des Logotherapeuten will er auch dessen Selbsterfahrung stärker beachtet sehen. Während Längle dem ursprünglichen Verständnis von Logotherapie als einer (bloßen) Ergänzung der Psychotherapie(n) treu zu bleiben meinte, lehnte Frankl seine emotionale und biographische Akzentuierung als Ablenkung vom existentiellen Auftrag des Menschen und als egoistisch ab und beendete 1991 die Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse. Damit hat sich die Logotherapie gespalten.

Im außertherapeutischen Bereich versuchten Beda Wicki und Wolfram Kurz, den sinnzentrierten Ansatz Frankls für die (ethische) Erziehung fruchtbar zu machen, während ihn Walter Böckmann auf die Motivation von Mitarbeitern anwandte. Sein Leitwort: „Wer Leistung fordert, muß Sinn bieten."

Logotherapie wird heute nicht nur mit Psychoanalyse und Verhaltenstherapie verbunden, sondern auch mit Jungs Tiefenpsychologie, mit Roberto Assagiolis Psychosynthese, Tai Chi, Qigong und einer „wertorientierten Deutung des Enneagramms". Sie wird angewandt im eigentlich therapeutischen Bereich, doch wirkt sie durch ihre Impulse auch in der Prävention, in der Einzel-, Paar-, Erziehungs- und Seniorenberatung, bei Tinnitus und anderen chronischen Krankheiten, in der Sterbebegleitung, beim Coaching, in der Erwachsenenbildung und in der Seelsorge.

Ein weites Feld, und es fragt sich, was sie noch unverwechselbar macht und was von ihr bleiben wird.

Was bleibt?

Zunächst ist die Logotherapie, über den Rahmen von Therapie und Beratung hinaus, eine im besten Sinn *wertkonservative Bewegung*. So streng und verantwortungsbetont Frankl sie dargestellt hat, weckt sie doch in zahlreichen Lesern einen Optimismus und Idealismus, der durchaus emotional ist. Ihr Menschenbild scheint vielen Zeitgenossen eine Würde zurückzugeben, die ihnen einflußreiche Strömungen aberkennen: Die Würde von Personen, die sich frei für Werte entscheiden und dadurch Erfüllung finden können. Demgegenüber halten die Psychoanalyse Freuds, der Behaviorismus, der biologische und neurowissenschaftliche Naturalismus sowie das Lebensprogramm des Konsumismus und Hedonismus den Menschen für weitgehend trieb- und umweltgebunden, d.h. für unfrei. Nicht umsonst bezeichnete Frankl seinen Ansatz kampfesstolz als Beitrag zur „Wiedervermenschlichung der Psychotherapie".

In seiner Logotherapie darf man sich für eine gute Sache engagieren und sein Leben wertorientiert planen, ohne gleich vor einem „Helfer-Syndrom" oder der „Destruktivität der Ideale" (Wolfgang Schmidbauer) gewarnt zu werden. Sie traut einem Verantwortungssinn und tragfähige Entscheidungen zu, obwohl es in einer ethisch-religiös pluralen und stark ökonomisierten Gesellschaft nur noch wenig allgemein anerkannte Werte und Normen gibt und Sinn „eine immer knapper werdende Ressource ist" (Jürgen Habermas).

Die Logotherapie ermutigt mit unnachgiebigem Optimismus dazu, das mögliche Positive zu suchen, erliegt jedoch nicht der Gefahr des „Positiven Denkens", unabänderliches Leiden und Scheitern auszublenden. Sie will den Menschen nicht nur arbeits- und genußfähig, sondern auch, wo nötig, leidensfähig und ihm selbst im Scheitern noch seine Würde bewußt machen. Sie ist – wie die Humanistische Psychologie, der sie darum oft zugeordnet wird – auf Entwicklung und Wachstum der Persönlichkeit ausgerichtet, vermeidet jedoch deren Neigung, egozentrisch um die eigene Selbstverwirklichung zu kreisen. Menschen mit religiöser Einstellung fühlen sich von ihr in ihrem Glauben ernst genommen und von ihrer grundsätzlichen Sinnbejahung angezogen. Frankl hat eingehend über ärztlich-psychologische und kirchliche Seelsorge nachgedacht und – obwohl die Logotherapie weltanschaulich neutral sein soll – für ein unbefangenes Miteinander plädiert. Nicht wenige Theologen wurden Lehrer der Logotherapie: Uwe Böschemeyer, Eugenio Fizzotti, Wolfram Kurz, Stephan Peeck.

In anthropologischer Sicht war Frankl wohl in manchem zu sehr auf seinen Inspirator Scheler festgelegt. So hat er die geistige Person und ihr Gewissen zu stark

als eigenen Bereich aufgefaßt, diesen von den übrigen Kognitionen und Emotionen der Person abgetrennt und eine Gewissensintuition angenommen, die kaum mehr durch ethische Reflexion zu überprüfen ist. Seine Annahme, daß Gott, wenn nicht bewußt, so doch latent oder „verdrängt" sei, übersieht, daß sich Religiosität nicht so gebieterisch meldet wie Triebstrebungen. Und selbst wenn der metaphysische Durst des Menschen so stark wäre wie diese, würde er nicht die Existenz Gottes beweisen. Bei alldem wird wohl das „emotionale Apriori" des Werterfassens überschätzt.

Im psychologischen Bereich kommt Frankl das Verdienst zu, auf die Bedeutung von Sinn- und Wertüberzeugungen aufmerksam gemacht zu haben, und es ist sicher seinem Einfluß zuzuschreiben, daß der angesehene „Trierer Persönlichkeitsfragebogen" Sinnerfülltheit im Gegensatz zu Depressivität sowie Selbstvergessenheit (Frankl: Selbsttranszendenz) im Gegensatz zu Selbstzentrierung als Indikatoren von seelischer Gesundheit berücksichtigt. Frankl gilt auch als Pionier der allgemein anerkannten Paradoxen Intention, auch wenn man diese unter Umständen anders zu deuten hat, als er es tat (Krisch 1981). Mit seiner Betonung der Distanzierungsfähigkeit war er in einem allgemeinen Sinn Vorläufer der Kognitiven Therapien sowie einer Psychotherapie, die konsequent nach den Ressourcen des Klienten fragt.

Trotzdem wird die Logotherapie in den heutigen Handbüchern der Psychologie nur am Rand erwähnt, und es ist bei den Ausführungen Frankls ähnlich schwierig wie bei denen anderer Gründerväter der Psychotherapie, den Anschluß an heute diskutierte Theorien herzustellen. Psychologen finden seine Existenzanalyse oft zu philosophisch; freilich muß sich auch die Psychologie für den Einfluß von ethisch-religiösen Überzeugungen auf unser Erleben und Handeln interessieren. Kritisiert wird auch, daß er die Therapeut-Klient-Beziehung kaum reflektiert hat und – trotz des „sokratischen Dialogs" – direktiv und suggestiv vorgeht (Tölle 1988, 338). Bei einem Psychiater, der viele Lebensmüde zu betreuen hatte, kann man dies allerdings auch als Zeichen seines Einsatzes verstehen. Die Fixierung auf Selbsttranszendenz hat ihn auch die Bedeutung des Selbstwertgefühls für Sinnerleben und psychisches Wohlbefinden übersehen lassen.

Und die Kernthese von der existentiellen Frustration als Ursache von noogenen Neurosen und anderen Störungen? Daß ein Mangel an Sinnerfüllung statistisch mit geringerer seelischer Gesundheit einhergeht, so daß beispielsweise etwa zwei Drittel der Alkohol- und Medikamentenabhängigen im Test eine existentielle Frustration zeigen, dürfte erwiesen sein (Crumbaugh, Maholick 1964; Lukas 1972; Arimond 2002). Doch wie ist dieser Zusammenhang kausal zu deuten? Wann ist mangelnde Sinnerfüllung Ursache von Depression, Ängstlichkeit, Zwangsstörungen oder Suchtverhalten, und wann ist sie deren Folge bzw. Indiz? Psychische Störungen können auch ohne nachweisbare existentielle Frustration entstehen, und umgekehrt führt existentielle Frustration nicht immer und notwendig zu Störungen. Das sah auch Frankl so. Doch welche krankmachende Wirkung hat dann Sinn-

leere und welche heilende bzw. vorbeugende Wirkung hat Sinnerfüllung – und welche Bedeutung haben andere Faktoren als Mit-Ursachen? Die „noogene Neurose" hat weder der Sache noch dem Wort nach in die Standardwerke der Klinischen Psychologie oder die beiden internationalen Klassifikationen psychischer Störungen ICD-10 und DSM-IV Eingang gefunden. Der Psychiater Rainer Tölle (1988, 50) lehnt den Begriff ausdrücklich ab, weil Neurosen in heutiger Sicht nicht aus einzelnen Frustrationen oder Traumen, sondern nur aus vielfältigen dispositions- und umweltbedingten Faktoren zu erklären seien. Wollte Frankl dies auch sagen, als er schrieb, aus einer existentiellen Frustration entstehe nur dann eine noogene Neurose, wenn sich eine „somatopsychische Affektion" einklinke?

Doch wie stark ist dann noch der noogene Einfluß? Vielleicht kann Sinnerfüllung ähnlich wie religiöser Glaube zwar Bedeutendes beitragen zur Bewältigung von Belastungen, also zur Prävention, und auch zur Steigerung der Lebenszufriedenheit sowie zur Unterstützung von Heilungsprozessen. Doch kann sie von sich aus, ohne andere Verfahren – allein durch Einstellungsmodulation – heilen? Es gibt Einzelfallschilderungen und statistische Untersuchungen, die die Wirksamkeit von Logotherapie, zumal der Paradoxen Intention, bei verschiedenen Problemen belegen (Lukas 1981; Guttmann 1996; Bauer 1996). Allerdings ist manchmal nicht klar, bei welchen Störungen Logotherapie angewandt und mit welchen anderen Verfahren sie kombiniert wurde. Die Paradoxe Intention, deren Wirksamkeit am besten nachgewiesen ist, wird oft außerhalb der Logotherapie eingesetzt und empfiehlt sich nur bei Klienten mit ausgeprägten Symptomen und starkem Bedürfnis nach Selbstbestimmung (Reaktanz). Untersuchungen, die nach den heute geforderten Maßstäben die genaue Wirksamkeit von Logotherapie bei bestimmten Störungen und ihre Wirkmechanismen, zumal die der Einstellungsmodulation, erforschen, stehen noch aus, so daß man nicht weiß, was von spezifisch logotherapeutischen Verfahren und was von unspezifischen Faktoren wie Anteilnahme und Ermutigung zur Geduld bewirkt wird. Trotzdem ist die Wirkung der Logotherapie in Psychotherapie, Beratung und „ärztlicher Seelsorge" sicher nicht gering, so daß ihr zu wünschen ist, daß sie das Werk ihres Gründers noch lange fortsetzt.

LITERATUR

J. -P. Arimond, Die Rolle der Logotherapie in der Behandlung von Suchtkranken, in: Logotherapie in Aktion. Praxisfelder u. Wirkungsweisen, hg. v. O. Zsok (München 2002) 251–268; S. Bauer, Wie wirksam ist Logotherapie? Unveröff. Magisterarbeit (München 1996); J. C. Crumbaugh u. L. T. Maholick, An experimental study in existentialism, in: Journal of Clinical Psychology 20 (1964) 200–207; V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie u. Existenzanalyse (Wien 1946/Frankfurt 1983); ders., „... trotzdem Ja zum Leben sagen." Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager (Wien 1946/München 2000); ders., Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte (Wien 1947/München 1997); ders., Der unbewußte Gott. Psychotherapie u. Religion (Wien 1948/

München 1988); ders., Theorie u. Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie u. Existenzanalyse (München 1956/1993); ders., Grundriß der Existenzanalyse u. Logotherapie, in: Handbuch der Neurosenlehre u. Psychotherapie, Bd. 3 (München 1959) 663–763, Nachdruck in: V. E. Frankl, Logotherapie u. Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten (München 1987) 57–184; ders., Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie (Bern 1972); ders., Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie (Bern 1975/1990); ders., Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen (München 1995); M. Gritschneder, Von Max Schelers Philosophie zu Viktor E. Frankls Logotherapie. Unveröff. Magisterarbeit (München 2004); D. Guttmann, Research in the service of logotherapy, in: Journal des Viktor-Frankl-Instituts 4 (1996) 15–36; H. Klingberg, Das Leben wartet auf Dich. Elly u. Viktor Frankl (Wien 2002); K. Krisch, Paradoxe Intention, Dereflexion u. die logotherapeutische Theorie der Neurosen, in: Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie 31 (1981) 162–165; A. Längle, Viktor Frankl. Ein Porträt (München 1998); E. Lukas, Zur Validierung der Logotherapie, in: V. E. Frankl, Der Wille zum Sinn (Bern 1972) 233–266; dies., A validation of logotherapy, in: The International Forum for Logotherapy 4 (1981) 116–125; dies., Auch dein Leben hat Sinn (Freiburg 1984); dies., Von der Trotzmacht des Geistes. Menschenbild u. Methoden der Logotherapie (Freiburg 1986); R. Tölle, Psychiatrie (Berlin 1988); B. Wicki, Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik (Bern 1991).

Martin Maier SJ

Erzbischof Oscar Romeros Kirchenkonflikte

Am 24. März 1980 wurde Erzbischof Oscar Arnulfo Romero in San Salvador von einem gedungenen Scharfschützen während der Feier der heiligen Messe ermordet. Romero predigte in dieser Messe zum Gedenken an die verstorbene Mutter eines Freundes über das Evangelium vom Weizenkorn, das in die Erde fallen und sterben muß, um reiche Frucht zu bringen. Diese Predigt wurde zu seinem Testament:

„Es ist zwecklos, nur sich selbst zu lieben und sich vor den Gefahren des Lebens zu hüten. Die Geschichte stellt die Menschen in diese Gefahren, und wer ihnen ausweichen will, verliert sein Leben. Wer sich hingegen aus Liebe zu Christus in den Dienst der anderen stellt, wird leben, wie das Weizenkorn das stirbt, aber nur dem Scheine nach. Stirbt es nicht, so bleibt es allein. Die Ernte setzt das Sterben voraus. Nur was sich auflöst, trägt Frucht" (VIII, 385)[1].

Diese Worte haben sich an ihm selbst erfüllt. Auch wenn man in El Salvador bis heute von offizieller Seite versucht, ihn totzuschweigen, ist er zum bekanntesten Salvadorianer aller Zeiten geworden. Weltweit wurde er zu einem Symbol für eine von der Theologie der Befreiung inspirierte und für die Armen engagierte Kirche. Angehörige anderer Konfessionen und selbst Nichtgläubige sehen in ihm ein Vorbild. Im Juli 1998 wurde über einem Portal der Westminster Abbey in London eine Statue Romeros enthüllt, wo er zusammen mit neun anderen Märtyrern des 20. Jahrhunderts dargestellt ist, unter ihnen Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King und Maximilian Kolbe.

Wenn es schon nicht gelingt, die Erinnerung an Romero auszulöschen, so versuchen politische und auch kirchliche Kreise, sein Bild zu verwässern und zu verfälschen, indem sein prophetisches und konfliktives Potential ausgeblendet wird[2]. Doch gerade in seinen Konflikten mit der offiziellen Kirche spiegelt sich die ganze Dramatik seiner Amtszeit als Erzbischof[3].

„Sentir con la iglesia" – „Mit der Kirche fühlen": Für diesen Wahlspruch aus den ignatianischen Exerzitien hatte sich Oscar Romero bei seiner Bischofsweihe am 21. Juni 1970 entschieden. Die Treue zur Kirche und zum Papst war eine Konstante in seinem Leben. Doch nach seiner grundlegenden Wandlung von einem eher ängstlichen und konservativen Kirchenmann zum prophetischen Verteidiger der Armen wurde sein „Fühlen mit der Kirche" schmerzlichen Prüfungen unterworfen. Widerstand und Verfolgung begegneten ihm nicht nur seitens der politisch und wirtschaftlich Mächtigen; auch im Vatikan, beim Nuntius und bei den anderen

Bischöfen El Salvadors stieß er auf Unverständnis und erbitterte Gegnerschaft. Ricardo Urioste, der als Generalvikar Romero während seiner Zeit als Erzbischof sehr nahe stand, betont, daß er unter den Angriffen, die aus dem Inneren der Kirche kamen, sehr viel mehr gelitten habe, als unter denen von außen. Die Verdächtigungen und die ihm angedrohte Absetzung als Erzbischof setzten ihn einer existentiellen Zerreißprobe aus zwischen seiner Treue zur Kirchenleitung in Rom und seiner Treue zu den Armen und Unterdrückten seines Volkes.

Romeros „Fühlen mit der Kirche" wandelte sich im Lauf seines Lebens grundlegend. Identifizierte er die Kirche lange – der vorkonziliaren Ekklesiologie entsprechend – mit Papst und Hierarchie, so zeigte sich ihm die Kirche mehr und mehr als das Volk Gottes unter den Armen. Mit der Kirche zu fühlen hieß für ihn, mit den Armen zu fühlen. Es kann nur als tragisch bezeichnet werden, daß seine Hinwendung zu jenen, die in einer bevorzugten Weise Jesus Christus in der Geschichte gegenwärtig machen, ihn in einen dramatischen Konflikt mit dem Nuntius und dem Vatikan brachte. Romero legte es in keiner Weise auf diesen Konflikt an. Doch die Treue zum Evangelium und zu seinem Gewissen ließen ihm keine andere Wahl, als der Kirchenleitung „ins Angesicht zu widerstehen".

Konflikte mit dem Nuntius

Zu einer ersten Konfrontation Romeros mit der amtlichen Kirchenleitung kam es im März 1977 im Zusammenhang mit seiner Entscheidung, bei der Beerdigung Rutilio Grandes SJ, des ersten ermordeten Priesters in El Salvador, nur eine einzige Messe in der Kathedrale zu feiern. So wollte er den Ausnahmezustand des Landes auf pastorale Weise aufzeigen. Lange hatte er sich darüber mit den Priestern der Erzdiözese beraten; am Ende stand eine überwältigende Mehrheit für diese „einzige Messe". Doch Romero hatte die Rechnung ohne den päpstlichen Nuntius Emanuele Gerada gemacht, der sich dieser Entscheidung mit allen Mitteln widersetzte. Er argumentierte mit pastoralen, kirchenrechtlichen und politischen Gründen. Pastoral sei es nicht vertretbar, die vielen Gemeinden an einem Sonntag ohne Messe zu lassen. Kirchenrechtlich versuchte der Sekretär des Nuntius, Romero von der Unerlaubtheit seiner Entscheidung zu überzeugen und behandelte ihn dabei wie einen Schuljungen. Politisch argumentierte der Nuntius mit dem Ausnahmezustand, der von der Regierung verhängt worden war und größere Versammlungen verbot. Romero hielt dem entgegen, daß trotz des Ausnahmezustands in den Stadien immer noch viel besuchte Fußballspiele veranstaltet würden und die Regierung dies ohne weiteres toleriere. Es waren letztlich Scheingründe, die der Nuntius und sein Sekretär ins Feld führten. Sie wollten keine Spannungen im Verhältnis zur Regierung, auch wenn es eine repressive Regierung war.

Romero blieb bei seiner Entscheidung, die auch kirchenrechtlich gesehen ganz

und gar seine Sache war. Die einzige Messe fand mit mehr als 100 000 Teilnehmern statt. Allerdings störte dies seine bis dahin gute Beziehung mit dem Nuntius nachhaltig. Die Konfliktlinien waren abgesteckt. Romero wußte die große Mehrheit seiner Priester und Gläubigen hinter sich. Dagegen vertraten der Nuntius und die Bischöfe Pedro Arnaldo Aparicio von San Vicente, Benjamín Barrera von Santa Ana, dessen Weihbischof Marco René Revelo und Eduardo Alvarez von San Miguel de facto die Position der Regierung und der reichen Oberschicht. Romero mußte davon ausgehen, daß über den Nuntius und die Regierung entsprechend negative Berichte nach Rom über seine unerwartete Amtsführung gingen. So beschloß er, am 26. März nach Rom zu reisen, um gegenüber dem Papst und der Kurie direkt seine Position zu vertreten.

Sein erster Besuch im Vatikan galt der Bischofskongregation, mit deren Präfekt Kardinal Sebastiano Baggio er ein schwieriges Gespräch hatte. Offensichtlich war man sich auch in Rom bewußt geworden, daß die Rechnung mit der Ernennung Romeros zum Erzbischof nicht aufgegangen war. Am 30. März 1977 hatte er ein Gespräch unter vier Augen mit Papst Paul VI. Er überreichte ihm ein Photo von Rutilio Grande, das der Papst segnete. Paul VI. ermutigte Romero und betonte ausdrücklich, daß er in der Erzdiözese der mit der Führung Beauftragte sei. Positiv verlief auch ein Gespräch im Staatssekretariat am letzten Tag seines Romaufenthalts mit Erzbischof Agostino Casaroli, dem damaligen Sekretär des Rates für die Öffentlichen Angelegenheiten der Kirche. Romero schrieb von Rom aus einen versöhnlichen Brief an den Nuntius, in dem er seiner Hoffnung Ausdruck verlieh, wieder ein gutes Verhältnis mit ihm zu finden. Doch dem sollte nicht so sein.

Mit der Entführung und Ermordung des Außenministers Mauricio Borgonovo durch eine der linken Guerillagruppen spitzte sich die politische Situation in El Salvador zu. Am Tag der Beerdigung Borgonovos, dem 11. Mai 1977, wurde mit Alfonso Navarro der zweite Priester ermordet. Am 13. Mai fand eine außerordentliche Versammlung der Bischofskonferenz mit dem Nuntius statt. Hier ging es in erster Linie um die Frage der Einheit unter den Bischöfen in ihrer Haltung gegenüber der Regierung und „pro-marxistischen" Priestern. Auch waren einige Bischöfe nicht mit der einzigen Messe einverstanden gewesen. Die Spaltung in der Konferenz zeichnete sich hier schon ab.

Spaltung der Bischofskonferenz

Diese Spaltung wurde offensichtlich in der regulären halbjährlichen Sitzung der Bischofskonferenz vom 11. bis 13. Juli 1977. Die Bischöfe Alvarez und Barrera vertraten in den wachsenden sozialen und politischen Konflikten im wesentlich die Position der repressiven Regierung. Romero berief sich in seiner Pastoral auf das Zweite Vatikanische Konzil, die Enzyklika „Evangelii Nuntiandi" Papst Pauls VI.

und die Dokumente der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Medellín (1968).

Trotzdem kam er unter einen wachsenden Rechtfertigungsdruck. Ende Juli 1977 schickte Romero einen vertraulichen Brief an Kardinal Baggio. Darin hieß es: „Ich glaube, meine Entscheide vor dem Herrn wohl überlegt und mich genügend darüber beraten zu haben."[4] Grundlage für sein Handeln war die persönliche Suche nach dem Willen Gottes, gleichzeitig aber auch das Bemühen, seine Entscheidungen im Dialog mit anderen zu überprüfen. Er berief sich hier auch auf die breite Solidarität, die ihm innerhalb und außerhalb des Landes und des Kontinents zuteil wurde, als Zeichen der Zustimmung und der Bekräftigung für seinen pastoralen Kurs.

Für den Fall, daß trotz seines klaren Gewissens der Heilige Stuhl seine pastoralen Bewertungen als falsch verurteile, erklärte er sich bereit, den Tadel anzuhören oder sogar die Leitung der Erzdiözese in andere Hände zu legen. Zu seinen Schwierigkeiten mit Nuntius Gerada schrieb er:

„Traurig muß ich kundtun, daß mir unter diesen für mich so schmerzlichen und schwerwiegenden Bedingungen seine Unterstützung für mein Handeln fehlt. Statt dessen habe ich in gewissen Augenblicken gespürt, wie sehr er gegen meine Entscheidungen ankämpfte. Wenn ich diese seine befremdende Haltung genau untersuche, muß ich zum Schluß kommen, daß sein Leben sich weit entfernt von den Problemen unseres Klerus und unserer bescheidenen Leute abspielt. Für ihn haben die Berichte Kardinal Casariegos[5], der Politiker, der Diplomaten und der begüterten Schicht in den eleganten Stadtteilen das größte Gewicht. ... Es entspricht der Wahrheit zuzugeben, daß er sich gegenwärtig nicht der Zuneigung unseres Volkes erfreut, und dies auf Grund seiner Vorlieben."[6]

Romero zog daraus die Konsequenz, sein „pastorales Wirken von der diplomatischen Tätigkeit der Nuntiatur zu trennen"[7].

Welche Veränderung sich in Romero vollzogen hat, wird deutlich, wenn man diese Aussagen mit der Position vergleicht, wie er sie wenige Jahre zuvor noch als Sekretär der Bischofskonferenz vertreten hatte, als sich Priesterseminaristen aufgrund der regierungsfreundlichen Position des Nuntius weigerten, an der Festtagsliturgie zum Jahrestag der Krönung des Papstes teilzunehmen. Juan Hernández Pico erinnert sich daran so:

„Es war der Weltuntergang. ... Jene Seminaristen hatten den Papst und den Nuntius angetastet und die Hierarchie der Kirche nicht mehr respektiert! Etwas Schlimmeres konnte es gar nicht geben."[8]

Die innerkirchliche Spaltung verschärfte sich im Oktober 1977. Weihbischof Marco René Revelo erklärte auf einer Bischofssynode in Rom unter anderem, die Katecheten auf dem Land in El Salvador würden von Marxisten indoktriniert. Die von der Oligarchie gesteuerten Medien in El Salvador griffen dies begierig auf. Romero schrieb an Revelo nach Rom:

„Es ist für mich eine brüderliche Pflicht der Offenheit, Ihnen zu schreiben, daß Ihre Worte in der Bischofssynode, die hier mit dem üblichen Getöse veröffentlicht worden sind, Priester und Volk, die unsere Pastoralpolitik besser kennen, bestürzt haben."[9]

Die Beschuldigung, Marxist oder Kommunist zu sein, kam in El Salvador wie in vielen anderen Ländern Lateinamerikas unter den Militärdiktaturen fast schon einem Todesurteil gleich. Aus der Sicht der Oligarchie und der Armee war jedes Mittel erlaubt, die „Pest des Kommunismus" auszurotten. So war es verheerend, wenn der Marxismusvorwurf auch aus dem Innern der Kirche selbst erhoben wurde. Damit hatte sich Romero schon im August 1977 in seinem Tagebuch im Anschluß an eine Sitzung der Bischofskonferenz auseinandergesetzt:

„Als es aber um die Frage nach den Ursachen ging, ließ die Versammlung sich von den Vorurteilen einer marxistischen Infiltration innerhalb der Kirche leiten. Dabei war es nicht möglich, alle Vorurteile auszuräumen, obwohl ich zu erklären suchte, daß die Verfolgung dieser Priester daher rührt, daß sie dem Geist des Zweiten Vatikanums treu sein wollen, wie er durch Medellín und Puebla nach Lateinamerika herübergebracht worden ist. Sehr wenig versteht man das, lieber gibt man die Schuld einer Instrumentalisierung der Kirche seitens des Marxismus, dem die Kirche diene, wie sie meinen. Ich opferte Gott diese Geduldsprobe auf, denn zum großen Teil gab man mir die Schuld an allem Schlimmen, das im Lande und in unserer Kirche passiert."[10]

Ein konkretes Beispiel dafür, wie Bischöfe selbst ihre Priester im Stich ließen, lieferte Bischof Alvarez. Miguel Ventura war Pfarrer in dem Ort Osicala. Er wurde gefangen genommen und während mehrerer Tage in der Polizeistation von Gotera gefoltert. Bischof Alvarez hatte dafür nur die knappe Erklärung übrig: „Pater Miguel ist als Mensch und nicht als Priester gefoltert worden."[11] Deshalb sah er auch keinen Grund, öffentlich dagegen zu protestieren. Romero griff diesen Fall in seiner Predigt am 6. November 1977 als ein weiteres Beispiel für die Verfolgung der Kirche auf.

Die Auseinandersetzung mit dem Nuntius spitzte sich zu, als im März 1978 eine Gruppe von Priestern einen Brief an den Vatikan-Diplomaten verfaßte, der von mehr als 300 der insgesamt 1125 Priester und Ordensleute im Land unterschrieben wurde. Er begann mit den Worten:

„Nachdem wir in Ruhe im Lichte des Evangeliums darüber nachgedacht haben, kommen wir zu der Überzeugung, daß Jesus, der Herr der Geschichte, uns alle drängt, auf jene Aspekte Ihres Tuns aufmerksam zu machen, die ein großer Skandal für das Volk Gottes sind und zerstörerisch auf die Kirche und ihren Auftrag zur Evangelisierung wirken."[12]

Als „anti-evangelisch" wurden in seinem Handeln unter anderem seine Differenzen mit Romero und seine Unterstützung der „repressiven und ungerechten Regierung" aufgezählt.

Der Brief wurde von der Presse veröffentlicht. Am 3. April traf sich die Bischofskonferenz zu einer Dringlichkeitssitzung. Unter Umgehung von Romero und

Rivera hatten die anderen Bischöfe schon ein Dokument vorbereitet, in dem der Brief auf schärfste verurteilt wurde. Den Verfassern wurde eine Verfehlung gegenüber dem Heiligen Stuhl vorgeworfen. Romero forderte hier etwas für ein normales Rechtsempfinden Selbstverständliches: Man solle die Priester nicht anklagen, ohne sie vorher anzuhören. Dann nahm er eine interessante Differenzierung vor: „Ich unterschied zwischen dem Heiligen Stuhl, hauptsächlich der Figur des Papstes, mit dem diese Priester sich kraft des Glaubens vereint wissen, und der Figur des Nuntius, der den Papst repräsentiert und nicht immer einwandfrei repräsentiert."[13] Weiter schien ihm, „daß mit der Veröffentlichung eines solchen Dokuments eine Spaltung zwischen den Bischöfen gefördert werde", da er nicht bereit war, es zu unterschreiben. Über das Ergebnis der Sitzung notierte er in seinem Tagebuch:

„Das Dokument wurde beschlossen, und ich war Gegenstand vieler falscher Anklagen von seiten der Bischöfe. Man warf mir eine subversive, gewalttätige Predigtweise vor; meine Priester riefen unter den Campesinos ein Klima der Gewalt hervor, und wir sollten uns nicht darüber beklagen, daß die Obrigkeit Überfälle vornehmen lasse. Das Erzbistum wurde beschuldigt, sich in Dinge der anderen Bistümer einzumischen, indem es die Spaltung der Priester und pastorales Unbehagen provoziere. Man beschuldigte das Erzbistum, im Seminar Verwirrung zu stiften; auch sollte das Ordinariat von San Salvador doch dringend das Gebäude in San José de la Montaña verlassen. Und eine weitere Serie von verleumderischen und falschen Anklagen; ich zog vor, auf sie nicht zu antworten. Ein unter solchen Umständen bitterer Tag; traurig, daß die Spaltung im Episkopat mit diesem unklugen Schritt zunimmt."[14]

Dieser Konflikt blieb natürlich im Vatikan nicht unbeachtet. Romero erhielt einen vom 16. Juni 1978 datierten Brief von Kardinal Baggio, in dem er zu einem „brüderlichen und freundschaftlichen Gespräch" eingeladen wurde. Zum zweiten Mal machte er sich als Erzbischof auf den Weg nach Rom. In der Bischofskongregation wurde er zuerst angewiesen, mit dem Sekretär der Kongregation Monsignore Miguel Buro zu sprechen, der ihn aber kaum zu Wort kommen ließ. Romero verzeichnet dazu in seinem Tagebuch: „Wir unterhielten uns lange mit ihm, doch bemerkten wir in seiner Mentalität eine Reihe von Konzepten und Vorurteilen, die uns recht wenig Hoffnung ließen, daß er die Pastoral versteht, die unser Erzbistum betreibt."[15] Das brüderliche und freundschaftliche Gespräch mit Kardinal Baggio am 20. Juni verlief sehr schwierig für Romero. Baggio äußerte seine Enttäuschung über den Kurs Romeros, die er mit vielen geachteten Personen und auch mit den anderen salvadorianischen Bischöfen teile. Die Konfrontation mit dem Nuntius bezeichnete er als „einen kaum wieder gutzumachenden Skandal"[16]. Der Kardinal kritisierte darüber hinaus, daß Romero selber seinen Wandel als eine „Bekehrung" beschreibe[17].

Romero verfaßte im Anschluß an dieses Gespräch mit Baggio ein an den Kardinal adressiertes neunseitiges Memorandum. Zum „Vorwurf" seiner Bekehrung hieß es darin:

„Was in meinem priesterlichen Leben geschehen ist, habe ich mir selber als eine Entwicklung des schon immer gehegten Wunsches zu erklären versucht, dem treu zu sein, was Gott von mir verlangt. Wenn ich früher den Eindruck erweckt habe, ‚diskreter' und ‚spiritueller' zu sein, so deshalb, weil ich ernsthaft glaubte, daß ich auf diese Weise dem Evangelium entspreche; denn die Umstände meines Amtes hatten damals nicht die pastorale Tapferkeit gefordert wie die Bedingungen, unter welchen ich Erzbischof wurde."[18]

Über das zerstörte Vertrauensverhältnis mit Weihbischof Marco René Revelo schrieb er:

„In brüderlicher Aufrichtigkeit muß ich Ihnen sagen, daß der Heilige Stuhl und meine bischöflichen Brüder die Grundlage dieses Vertrauens untergraben haben; denn Bischof Revelo gibt selber zu – und Sie haben es bestätigt –, daß er dazu ernannt worden sei, ‚mir die Zügel zu straffen'. Der Nuntius und die Bischöfe gebrauchen eben diesen Auftrag, um Zwietracht anzuzetteln, die jede herzliche Beziehung zerstört."[19]

Romero erwähnte auch die Gefahren, die von der Uneinigkeit unter den Bischöfen ausgingen. So behauptete etwa Major Roberto D'Aubuisson, der Hauptverantwortliche für die Verfolgung der Kirche und die Ermordung Romeros: „Diese Pfarrer haben etwas aufgebracht, was sie Volkskirche nennen und was nicht unsere Kirche ist, die Kirche des Vatikans, die der Papst leitet und deren Gläubige wir alle sind."[20] Diese Spaltung der Bischofskonferenz war ein Spiegelbild der Spaltung, die durch die ganze Gesellschaft El Salvadors und die Kirche selber ging. Sie schwächte die Position der Kirche, und sie verwirrte die Gläubigen. Romero ging in einem eigenen Abschnitt seines vierten und letzten Hirtenbriefs darauf ein. Er bezeichnete diese Spaltung als den sichtbarsten Ausdruck der Sünde in der Kirche. Als Erzbischof legte er dafür ein Schuldbekenntnis ab und bat die Gläubigen um Verzeihung[21].

Nichts dergleichen war von den anderen Bischöfen zu hören. Im Gegenteil! Wenig später hielt Bischof Aparicio eine Predigt, in der er sich ganz die Sicht der extremen Rechten zur Verfolgung der Kirche zu eigen machte. Diese Predigt wurde auf einer ganzen Seite in den auflagestärksten Tageszeitungen veröffentlicht. Im Tagebuch Romeros findet sich dazu unter dem 13. September 1979 die Eintragung:

„Es ist eine furchtbare Verurteilung der Priester; er könne sie, sagt er, nicht verteidigen, und klagt sie fast an, setzt sie einem Mord aus, indem er sagt, die getöteten Priester seien einer Säuberung der eigenen Linken zum Opfer gefallen; es gebe auch Priester, die sich mit der Linken eingelassen hätten und nicht zurückkönnten, ohne umgebracht zu werden. Ich habe mich mit anderen Priestern zusammengesetzt, die über diese gefährliche Anklage sehr empört sind."[22]

Der Riß, der durch die Kirche El Salvadors ging, spaltete auch die Kirche auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent. Dies wurde auf der Dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla Anfang 1979 deutlich. Romero nahm an der Versammlung nicht als Delegierter der salvadorianischen Bischofskonferenz teil, sondern als Mitglied der Päpstlichen Kommission für

Lateinamerika. In Puebla begegnete er Bischöfen wie Leonidas Proaño aus Ecuador, Sergio Méndez Arceo aus Mexiko sowie den brasilianischen Kardinälen Aloísio Lorscheider und Paulo Evaristo Arns, die sich – so wie er – entschieden für die Armen einsetzten. Er begegnete aber auch der Feindseligkeit von Bischof Alfonso López Trujillo, dem damaligen Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrates. López Trujillo war der Wortführer jener Bischöfe, die in Puebla eine Verurteilung der Theologie der Befreiung, eine zentralistische Kontrolle der Basisgemeinden und eine Abschwächung der Option für die Armen erreichen wollten.

Insgesamt vier „apostolische Visitatoren", vatikanische Kontrolleure, wurden Romero während seiner drei Jahre als Erzbischof geschickt. Einer von ihnen war Ende 1978 der argentinische Bischof und spätere Kardinal Antonio Quarracino. Er empfahl, einen Apostolischen Administrator sede plena zu ernennen und damit Romero faktisch als Erzbischof zu entmachten[23]. Romero sagte im Anschluß an diese Visitation: „Wenn sie mich nicht wollen, wie ich bin, sollen sie mir doch das Erzbistum entziehen und mich zum Pfarrer in einer Pfarrei ernennen. Ich kann doch deshalb nicht meine Worte ändern, denn ich spreche, wie mein Gewissen es mir befiehlt."[24] Ähnlich hatte sich Romero schon in seinem erwähnten Memorandum an Kardinal Baggio geäußert: „Wenn es zum Wohl der Kirche gereicht, will ich mit größter Freude diese schwierige Führung der Erzdiözese in andere Hände legen. Aber solange diese in meiner Verantwortung liegt, will ich nur Gott und seiner Kirche zu gefallen und seinem Volk zu dienen suchen, gemäß meinem Gewissen im Lichte des Evangeliums und des Lehramtes."[25] Damit ist der heikelste Punkt im Konflikt Romeros mit der offiziellen Kirchenleitung angesprochen. Kann Rom von Bischöfen verlangen, daß sie „aus Gehorsam" gegen ihr Gewissen handeln?

Noch deutlicher äußerte er sich in einem Gespräch mit dem Jesuitenprovinzial Cesar Jérez: „Gegebenenfalls lasse ich mich lieber als Erzbischof absetzen und gehe mit hocherhobenem Haupt, als daß ich die Kirche den Mächten dieser Welt überlasse." Jérez läßt keine Zweifel aufkommen: mit den „Mächten dieser Welt" war nicht die Regierung von El Salvador, sondern die Regierung der Kirche gemeint, die Mächte Kardinal Sebastiano Baggios. „Romero schien entschlossen, vor ihnen nicht klein beizugeben."[26]

Auf welcher Seite steht Rom?

Im Zusammenhang mit seinen Schwierigkeiten mit dem Nuntius und Weihbischof Revelo hatte Romero einen Brief an den Papst geschrieben. Auf diesen Brief wurde ein Priester von einem Angehörigen der Botschaft der USA in San Salvador angesprochen. Wie war eine Kopie dieses Briefes in die US-Botschaft gelangt? Diese Frage beunruhigte Romero zutiefst. Es gab zwei Möglichkeiten. Entweder gab es eine undichte Stelle in der erzbischöflichen Kurie: Dann konnte die Kopie des Brie-

fes aber keine Unterschrift Romeros tragen; oder eine Kopie des unterschriebenen Originals war vom Vatikan an die Botschaft weitergeleitet worden. Die Nachforschungen des Priesters ergaben, daß es eine Kopie des unterschriebenen Briefes war, die damit aus dem Vatikan weitergeleitet worden sein mußte. Romero fragte bedrückt: „Aber auf welcher Seite steht Rom dann ...?“ [27]

Wie vatikanische Kreise Politik gegen Romero zu machen versuchten, wurde Anfang 1978 auch in folgender Angelegenheit deutlich: Die Georgetown-Universität der Jesuiten in Washington beschloß, Romero als Zeichen der internationalen Unterstützung seines Einsatzes für die Gerechtigkeit und die Menschenrechte ein Ehrendoktorat zu verleihen. Ordnungsgemäß informierte die Universität zwei Monate im voraus darüber den Apostolischen Delegaten in Washington. Doch zwei Wochen vor dem bereits festgelegten Termin äußerte der Vatikan Bedenken. Kardinal Gabriel Garrone, der Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, schrieb an den Generaloberen des Jesuitenordens, er möge versuchen, die Ehrung zu unterbinden. Doch die Jesuiten waren sich mit der Georgetown-Universität einig, daß an den Plänen nichts mehr geändert werden sollte. Daraufhin unternahm der Vatikan keine weiteren Schritte. Am 14. Februar 1978 wurde Romero in der Kathedrale von San Salvador unter Anteilnahme vieler Menschen aus der einfachen Bevölkerung die Würde eines Doctor honoris causa verliehen. Der Nuntius und drei Bischöfe waren bei der Feier abwesend. Kardinal Baggio bezeichnete dieses Ehrendoktorat später „als einen politischen Winkelzug“ [28].

Anfang 1980 kündigte die US-Regierung verstärkte Militärhilfe für die salvadorianische Regierung an, was nur bedeutete, Öl ins Feuer des schon bürgerkriegsähnlichen Konflikts zu gießen. Romero entwarf einen Brief an den damaligen US-Präsidenten Jimmy Carter, den er während der Sonntagsmesse am 17. Februar 1980 vorlas. Darin hieß es: „Der Beitrag Ihrer Regierung wird zweifellos, statt Gerechtigkeit und Frieden in El Salvador zu fördern, die vom organisierten Volk erlittene Ungerechtigkeit und Unterdrückung noch verschärfen.“ [29] Er warnte Carter vor einer Einmischung der USA in die Verhältnisse El Salvadors und berief sich dabei auf das Selbstbestimmungsrecht, wie es die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Versammlung in Puebla ausdrücklich betont hatten. In weniger als 24 Stunden lag im vatikanischen Staatssekretariat schon eine Beschwerde des Washingtoner State Departments über den Brief vor. Über die Generalskurie der Jesuiten erfuhr Romero von dem „Wirbel“, den seine Predigt und insbesondere sein Brief an Präsident Carter in Rom verursacht habe [30].

Romeros Verhältnis zu den Päpsten

Auch in den schwierigsten Phasen war Romero unerschütterlich in seiner Treue zum Papst. So erklärte er in seiner Predigt am 9. April 1978:

„Ich möchte in diesem Augenblick ein feierliches Glaubensbekenntnis meiner Verbundenheit mit dem heiligen Vater ablegen. Der Papst ist für mich immer eine Erleuchtung gewesen, und ich gedenke, in der Treue zu ihm zu sterben. Ich möchte auch meine Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium der ganzen Welt bekennen" (IV, 124).

In einer anderen Predigt bezeichnete er den Papst als das „Herz der Kirche" (VI, 36ff.) und im Blick auf die Bischofsversammlung in Puebla ist ihm am wichtigsten seine Begegnung mit dem Nachfolger Petri (VI, 86). Er selbst habe den Papst am nötigsten; jede Woche verfolge er seine Verlautbarungen (VI, 238).

Ungemein wichtig war für ihn das bereits erwähnte persönliche Gespräch mit Papst Paul VI. bei seinem Rombesuch im Juni 1978. Aus dem Gedächtnis notiert er in seinem Tagebuch die folgenden Sätze des Papstes: „Ich verstehe Ihre schwierige Arbeit. Es ist eine Arbeit, die vielleicht nicht verstanden wird. Sie brauchen viel Geduld und Mut. Ich weiß wohl, nicht alle denken wie Sie, beim Zustand Ihres Landes fällt solche Einmütigkeit schwer, machen Sie trotzdem weiter mit Mut, Geduld, Kraft und Hoffnung." Er verläßt Rom bestärkt: „Es schmerzt mich, Rom zu verlassen. ... Es ist Heimat dem Glaubenden und mit der Kirche Fühlenden. Der Papst, der wahre Vater aller, ist dort. Ich habe mich ihm nahe gefühlt. Ich verlasse die Stadt voller Dankbarkeit ihm gegenüber ..."[31] Als er bei seiner nächsten Romreise das Grab Pauls VI. besuchte, verdeutlichte ihm dessen Schlichtheit „den neuen Stil der Einfachheit und Demut im Dienst an der Kirche", wie ihn Paul VI. geprägt hat[32].

Als am 16. Oktober 1978 Karol Wojtila zum Papst gewählt wurde, äußerte Romero Zweifel, ob der neue Papst auf dem Hintergrund seiner polnischen Herkunft die Realität der Länder Lateinamerikas verstehen würde: „Er kommt aus Polen, von der anderen Seite ... Und wer weiß, ob er nicht die Vereinigten Staaten unterstützt. Natürlich um den Kommunismus zu bekämpfen. Weil er meint, daß er so den Glauben verteidigt und daß es sich für die Kirche eben so gehört ..."[33] Deshalb sah es Romero als wichtig an, den neuen Papst möglichst schnell und gut über die Situation El Salvadors zu informieren. Bereits am 7. November schickte er Johannes Paul II. einen sechsseitigen Brief über die Situation der Erzdiözese. Darin hieß es:

„Seit Beginn meines Amtes in der Erzdiözese habe ich aufrichtig geglaubt, Gott fordere von mir die Stärke eines Hirten und verleihe sie mir auch – eine Stärke, die zu meinen ‚konservativen' Neigungen und zu meinem Temperament im Gegensatz stand. Ich glaubte, es sei meine Aufgabe, eine tatkräftige Haltung in der Verteidigung meiner Kirche und als Repräsentant dieser Kirche an der Seite meines unterdrückten und geschundenen Volkes einzunehmen. In all meinen Handlungen habe ich zum Heiligen Geist um viel Licht gebetet, damit ich nicht vom Evangelium, den Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Dokumente von Medellín abweiche. Im besonderen ist mir Evangelii Nuntiandi eine gottgewirkte Richtschnur gewesen."[34]

Im April 1979 machte er sich zu einem weiteren Besuch nach Rom auf, um sich dem neuen Papst persönlich vorzustellen. Obwohl er lange im voraus schon um eine Audienz gebeten hatte, wurde er von der kurialen Bürokratie hingehalten und

von einem Tag auf den nächsten vertröstet. Offensichtlich gab es Kräfte im Vatikan, die nicht wollten, daß er sich mit dem Papst treffe. In seinem Tagebuch spiegelt sich die wachsende Verzweiflung über diese Behandlung:

„Dieser Umgang mit einem Diözesanbischof bereitet mir Kummer und Ärger; immerhin habe ich die Audienz frühzeitig beantragt, aber man schiebt die Antwort hinaus. Ich fürchte sogar, daß man sie mir nicht gewährt ... Ich habe alles in Gottes Hände gelegt und sage ihm, daß ich von mir aus alles Mögliche getan habe und daß ich trotz allem an die heilige Kirche glaube und sie liebe und mit Gottes Gnade immer dem Heiligen Stuhl, dem Lehramt des Papstes treu sein werde und daß ich die menschliche, fehlerhafte Seite seiner heiligen Kirche verstehe, die trotz allem das Werkzeug der Erlösung der Menschheit ist und der ich ohne jeden Vorbehalt dienen will."[35]

Schließlich bat er den Papst bei einer Generalaudienz persönlich um ein Gespräch. Der Papst willigte ein. Doch die Begegnung verlief unglücklich. Offensichtlich war Johannes Paul II. einseitig und negativ über Romero informiert worden. Sein wichtigster Auftrag an ihn lautete, er solle sich um ein besseres Verhältnis zur Regierung seines Landes bemühen. In seinem Tagebuch vermerkte er von der Begegnung vorsichtig, sein erster Eindruck sei nicht rundum zufriedenstellend. Einer guten Bekannten erzählte er bei einer Zwischenlandung in Madrid auf dem Rückflug mit Tränen in den Augen von dieser ersten, mißglückten Begegnung[36].

Ermutigender verlief das zweite und letzte Treffen Romeros mit Papst Johannes Paul II. am 30. Januar 1980. Zuvor hatte sich der Generalobere des Jesuitenordens Pedro Arrupe positiv beim Papst über Romeros Pastoral und seine Predigten geäußert. Darüber schreibt er in seinem Tagebuch: „Das hat das Urteil des Heiligen Vaters anscheinend sehr beeinflußt. Man spürte auch seine Überraschung, als Pater Arrupe ihm mitteilte, daß bis jetzt schon sechs Priester im Land ermordet wurden. Man hatte den Eindruck, als würde der Papst keine objektiven Informationen über die Situation der Kirche in unserem Land erhalten."[37] Johannes Paul II. ermutigte ihn, die „Verteidigung der sozialen Gerechtigkeit" fortzusetzen und auf der Linie der „vorrangigen Option für die Armen" weiterzugehen. Der Papst machte allerdings auch auf die „Gefahren einer ideologischen Infiltration durch den Marxismus" aufmerksam, wodurch der „christliche Glaube im Volk ausgehöhlt" werden könnte. Romero äußerte dazu seinerseits, daß er auf die nötige „Balance" bedacht sei. „Aber", so fügte er hinzu, „ich habe dem Papst auch gesagt: es gibt einen Antikommunismus, der nicht auf die Verteidigung der Religion, sondern des Kapitals aus ist: der Antikommunismus von rechts"[38].

Bemerkenswert ist, daß Papst Johannes Paul II. offensichtlich selber seine Meinung über Romero geändert hat. So bestand er bei seinem ersten Besuch in El Salvador 1983 entgegen den offiziellen Planungen darauf, am Grab Romeros zu beten. Öffentlich lobte er ihn als eifrigen Hirten, der sein Leben aus Liebe zu Gott und im Dienst an seinen Brüdern hingegeben habe. Auch bei einem weiteren Besuch in El Salvador 1996 suchte er sein Grab auf. Ausdrücklich bestand Papst

Johannes Paul II. auf einer namentlichen Erwähnung Romeros bei dem Gedenken an die christlichen Märtyrer im Jubeljahr 2000 im römischen Kolosseum.

Verbindung von Charisma und Amt

Karl Rahner hat sich in seinem Aufsatz „Das Charismatische in der Kirche“ [39] mit der notwendigen Spannung zwischen Charisma und Amt in der Kirche beschäftigt. Mit dem Charismatischen bezeichnet er das freie Wirken des Geistes Gottes in der Kirche auch außerhalb der institutionellen und hierarchischen Verfaßtheit. Eine einfache Gleichsetzung von Amt und Charisma würde zu einer totalitären Auffassung von der Kirche führen. Der Amtsträger in der Kirche müsse nicht notwendig der höchste Geistträger sein. In der Kirchengeschichte gebe es genügend Beispiele dafür, daß im nachhinein gesehen gottgewollte Erneuerungsbewegungen „von unten“ sich gegen den Widerstand der Hierarchie durchsetzen mußten. Rahner spricht von einem „gottgewollten, unaufhebbaren Dualismus zwischen Charisma und Amt“ in der Kirche, von einem „notwendigen Antagonismus in der Kirche“, der sich aus dem Pluralismus unterschiedlicher Antriebe ergibt: die einen über das Amt, die anderen „von unten“ [40].

Erzbischof Oscar Romero ist ein besonderes Beispiel für ein solches Wirken des Geistes in der Kirche in Spannung, ja im Widerspruch zu ihrer amtlichen Leitung. Als Christ und Bischof war er ständig auf der Suche nach dem Willen Gottes, der sich für ihn nicht einfach aus amtlichen Dokumenten oder der allgemeinen Lehre der Kirche ableiten ließ. Dabei hat Romero in seiner Person in einer einzigartigen Weise Charisma und Amt miteinander in Einklang gebracht. Daß es Bischöfe wie Romero in der Kirche geben kann, ist ein lebendiger Beweis, daß in ihr der Geist, das Charisma Jesu lebendig ist. Er stellt ein Modell für die Ausübung des Bischofsamtes in unserer Zeit dar.

Diese Spannung zwischen dem Charismatischen und dem Amtlichen in der Kirche kennzeichnet auch das 1990 eingeleitete Seligsprechungsverfahren für Romero, das allerdings bis heute Gegner Romeros in El Salvador und auch im Vatikan zu verschleppen versuchen. Stand dieselbe institutionelle Kirche vor 26 Jahren kurz davor, Romero durch die Bestellung eines Apostolischen Administrators eine Art Mißtrauensvotum auszustellen, so erkennt sie ihn heute als einen vorbildlichen Bischof an. Man kann dies als eine letztlich bewundernswerte Form von Selbstkorrektur sehen. Daraus müssen aber auch Schlußfolgerungen für das heutige Wirken der amtlichen Kirchenleitung gezogen werden. Sie muß sich verabschieden von Arroganz und einer falschen Selbstsicherheit, wie sie auch heute noch von vatikanischen Dikasterien an den Tag gelegt werden. Sie sollte ihre Irrtumsfähigkeit eingestehen und vorsichtiger im Urteilen und Verurteilen sein. Der Geist in der Kirche darf nicht ausgelöscht werden.

ANMERKUNGEN

[1] Die Predigten werden im Text zitiert nach der Ausgabe Colección Homilías y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero, 9 Bde. (San Salvador 2000). Dabei bezeichnet die römische Ziffer den Band und die arabische Ziffer die Seitenzahl. Eine neue kritische und korrigierte Ausgabe ist in Vorbereitung.
[2] Vgl. J. Sobrino, Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero, in: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 3–15.
[3] Vgl. M. Maier, Oscar Romero. Meister der Spiritualität (Freiburg 2001).
[4] J. R. Brockman, Oscar Romero. Eine Biographie (Fribourg 1990) 104.
[5] Kardinal Mario Casaregio (1909–1983) war Erzbischof von Guatemala und vertrat ebenso reaktionäre wie gefährliche Positionen im inneren Konflikt sowohl Guatemalas wie auch El Salvadors.
[6] Brockman (A. 4) 105f.
[7] Ebd. 106.
[8] M. López Vigil, Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern (Luzern 1999) 39.
[9] Brockman (A. 4) 131.
[10] Oscar Romero, In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978–1980, hg. v. E. L. Stehle (Freiburg 1993) 182.
[11] Vigil (A. 8) 141.
[12] Brockman (A. 4) 150.
[13] Romero, Bedrängnis (A. 10) 15.
[14] Ebd. 16.
[15] Ebd. 38.
[16] Brockman (A. 4) 175.
[17] Vgl. ebd. 172.
[18] Ebd. 173.
[19] Ebd. 174.
[20] Vigil (A. 8) 131.
[21] La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero, Introducción, comentarios y selección de textos de J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal (San Salvador 1980) 136f.
[22] Romero, Bedrängnis (A. 10) 194.
[23] Vgl. Brockman (A. 4) 220.
[24] Vigil (A. 8) 187.
[25] Brockman (A. 4) 176.
[26] Vigil (A. 8) 124.
[27] Vgl. ebd. 184ff.
[28] Vgl. Brockman (A. 4) 177.
[29] Ebd. 300.
[30] Vgl. Romero, Bedrängnis (A. 10) 301.
[31] Brockman (A. 4) 179.
[32] Vgl. La voz (A. 21) 127.
[33] Vigil (A. 8) 184.
[34] Brockman (A. 4) 195.
[35] Romero, Bedrängnis (A. 10) 120.
[36] Vgl. Vigil (A. 8) 238ff.
[37] Romero, Bedrängnis (A. 10) 193.
[38] Vgl. L. Kaufmann, Erzbischof Romeros Zeugnis, in: Orien 44 (1980) 73–75.
[39] Vgl. K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958) 38–73.
[40] Ebd. 65.

UMSCHAU

Kulturkampf als Kampf der Kulturen

Eine Deutung Europas im 19. Jahrhundert

Auf den ersten Blick erscheint es eine entbehrliche Spitzfindigkeit, den Kulturkampf als Kampf der Kulturen zu deuten. Denn man weiß: Kulturkampf, das waren in Deutschland die Polizeischikanen Bismarcks gegen die katholische Kirche und ihren angeblichen politischen Ableger, das Zentrum. In der Schweiz waren es die diskriminierenden Verfassungsartikel gegenüber kirchlichen Institutionen, die Drangsalierung des Berner Juras und die Ausweisung des Nuntius.

All das ist fleißig untersucht worden: pathetisch anklägerisch, lamentierend, parteiisch, aber auch historisch abwägend. Die Deutungsversuche des Kulturkampfs sind zahlreich: Spätfolge des säkularen Konflikts zwischen Kaiser und Papst, Kampf um den Staats- oder Bundesgedanken, Modernisierungskonflikte. Aber praktisch alle Arbeiten bleiben einem nationalen Blickwinkel verhaftet.

Demgegenüber versuchen Christopher Clark (St. Catherine's College, Cambridge) und Wolfram Kaiser (Portsmouth) das Thema in einer globalen Perspektive anzugehen und transnationale Zusammenhänge herauszuarbeiten[1]. In dieser Sicht erscheinen die Kulturkämpfe letztlich als Zusammenprall zweier Reiche, eines Reiches des Guten und eines Reiches des Bösen.

Clark behandelt den neuen, nachnapoleonischen Katholizismus, während Kaiser den europäischen Antiklerikalismus ins Visier nimmt. Von James Davidson Hunter übernehmen die Herausgeber den in den 80er Jahren geprägten Begriff der „cultural wars". Zwar stellt dieser eine verzerrte Übersetzung von Kulturkampf dar. Aber er fängt das Wesen des deutschen Begriffs zutreffend ein und erlaubt zugleich dessen Ausweitung auf die Alltagskultur.

Mit Thesen gehen die Autoren sparsam um. Dafür eignet sich die komplexe Thematik nicht. Im Mittelpunkt der Werte, um die Liberale und Katholiken kämpften, stand die Nation. Die Liberalen sahen sie als Verkörperung eines – selbstverständlich männlichen – Bewußtseins, das kollektive Identität sicherte. Die leidenschaftliche Überzeugung, es gebe ein spezifisches Konzept der Nation, war einer der zentralen Mechanismen, welcher die Auseinandersetzungen auslöste. In liberaler Sicht ging es bei der Beerdigung eines Protestanten auf einem katholischen Friedhof gegen kirchlich-konfessionelle Bestimmungen oder bei der Errichtung eines Denkmals zu Ehren eines als Häretikers verurteilten Renaissancephilosophen um die Seele der Nation, um ihre kulturelle und politische Unabhängigkeit. Nicht von ungefähr verurteilte der Syllabus Pius' IX. von 1864, den die liberalen Zeitgenossen als Kampfansage an die moderne Kultur ansahen, aufs schärfste die Auffassung, die Nation verkörpere den höchsten aller Werte; die laizistische Seite ihrerseits deutete dieses Anathem als Sakrileg, als Anschlag auf die geheiligten Rechte der Nation.

Unmittelbares Ergebnis der Kulturkämpfe war die Allianz von Papsttum und Kirchenvolk im Ultramontanismus. Der Ultramontanismus ist nicht, wie man im deutschen Sprachraum lange gemeint hat,

auf römische Strategien oder klerikale Manipulationen reduzierbar. In der Durchsetzung ultramontaner Zielvorstellungen waren Laien – entgegen einem seit dem Zweiten Vatikanum weit verbreiteten Vorurteil – eifriger als Kleriker.

Zusätzlich schufen die Kulturkämpfe ein neues, transnationales Zusammengehörigkeitsbewußtsein im Katholizismus. Gerade die Schweiz ist hierfür ein gutes Beispiel. Die Katholiken im Kulturkampf erfuhren eine solidarische Zuwendung von Österreich bis nach Irland, weil die junge, internationale katholische Presse jedes Säbelrasseln eines Berner Landjägers im kleinsten jurassischen Dorf in alle Welt hinaustrug.

Antiklerikalismus gab es auch in der Schweiz, vorwiegend als Antikatholizismus. Jedoch der aggressive, ideologisch aufgeladene Antiklerikalismus, der Länder wie Frankreich, Italien und Spanien spaltete, bleibt hier eine Randerscheinung. Der Antiklerikalismus war mehr als ein taktisches Manöver der Bourgeoisie, um von sozioökonomischen Konflikten abzulenken und damit die Arbeiterklassen hinzuhalten. Seine allmähliche Radikalisierung wird mit der Rückwirkung staatlicher Repression und sozialen Forderungen auf Grund eines Freund-Feind-Schemas erklärt: auf der einen Seite die erleuchteten Verfechter des ökonomischen und kulturellen Fortschritts und der „modernen Welt", auf der anderen die Exponenten einer retrograden Oligarchie, in der ein harter klerikaler Kern die Gläubigen wie Schafe für ihre Zwecke instrumentalisierte. Vor allem Frauen erscheinen als Vorzugsopfer klerikaler Machenschaften. In der Tat – und dafür gibt es viele Belege – waren es gerade die Frauen, die den Klerikern und ihren Hierarchen auf weitester Front zuarbeiteten. Die Macht der unentbehrlichen Beichtväter mag eine Rolle gespielt haben; als globaler Erklärungsversuch für die nahezu generelle Identifizierung von Frauen mit Klerus und Kirche – Feminisierung des Katholizismus sagen die Historiker – greift diese Erklärung zu kurz.

Ebensowenig genügt es, den Kampf der Kulturen innerhalb Europas als sozialen Konflikt oder als Begleiterscheinung nationalstaatlicher Entwicklungen zu deuten. Für die Herausgeber steht fest: der Kampf der Kulturen war stets ein paneuropäischer Konflikt, ein Zusammenprall zweier verschiedener Europaprojekte.

An die grundsätzlichen Beiträge schließen sich Fallstudien zu den Auseinandersetzungen in einzelnen Ländern an: Hier reicht die Palette vom Moabiter Klostersturm in Berlin 1869 über die laizistische Gesetzgebung in Frankreich hin zu Holland, Spanien, Österreich und Ungarn. In Belgien nahm der Streit um Friedhöfe, Klöster und Schulen besonders virulente Formen an. Die Gründung des belgischen Staates 1830 war ein Kompromiß zwischen Liberalen und Ultramontanen gewesen. Seit die Bischöfe 1838 den Beitritt zur Freimaurerei mit der Exkommunikation belegt hatten, suchten die Liberalen vermehrt Anschluß an die Radikalen spätvoltairianischer Orientierung, die in den Städten Aktionsgruppen mit unterschiedlicher Stoßkraft bildeten. 1879 bis 1884 führte die Schulfrage zu einer gesellschaftlichen Polarisierung. Zum ersten Mal gewannen die Auseinandersetzungen, die bisher auf parlamentarische Debatten beschränkt waren, öffentlichen Charakter und entluden sich in großaufgezogenen Demonstrationen; Brüssel geriet nahezu an den Rand eines Bürgerkriegs. Es zeigte sich, daß die katholische Seite in den Pfarreien auf ein umfassenderes Netzwerk zurückgreifen konnte, das die Liberalen erst aufbauen mußten. Von 1884 bis zum Ersten Weltkrieg wurde der belgische Staat – ein europäisches Unikum – ultramontan regiert.

In ihrem Beitrag zum Schweizer Kulturkampf zeichnet Heidi Bossard-Borner die

großen Linien des Konfliktes nach und analysiert kenntnisreich einen letzten Ausläufer im dörflichen Rahmen: die Berufung Menzinger Lehrschwestern an die Mädchenschule in Ruswil 1881/82. Der Luzerner Historikerin ist nicht entgangen, daß das, was als liberales Parteivotum gelten könnte, völlig unideologische Gründe haben kann: Mädchenschulen sind nicht notwendig, vor allem dann nicht, wenn sie die Gemeindekassen belasten.

Es bleibt das Verdienst der Herausgeber, die Forschung auf Aspekte hingelenkt zu haben, die eine national orientierte Geschichtsforschung bisher zu wenig in den Blick bekam oder für die eine dogmatisch festgelegte Sozialgeschichte zu schnelle Lösungen findet. Samuel Huntingtons Formel vom „Kampf der Kulturen" wäre dahin zu ergänzen, daß es vor dem „clash of civilizations" *innerhalb* der westlichen Zivilisation schon solche fundamentale Zusammenstöße gab. *Victor Conzemius*

[1] Clark, Christopher u. Kaiser, Wolfram: Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe. Cambridge: Cambridge University Press 2003, VI, 386 S. Gb. 50 £.

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

ZIEBERTZ, Hans-Georg – KALBHEIM, Boris – RIEGEL, Ulrich: *Religiöse Signaturen heute.* Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung. Unter Mitarbeit v. Andreas Prokopf. Freiburg: Herder 2003. 443 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft. 3.) Br. 44,95.

Die umfangreiche Studie von Hans-Georg Ziebertz und seiner beiden wissenschaftlichen Mitarbeiter ist in der dezidierten Absicht verfaßt, „das kulturelle Phänomen der Religion und die Religiosität der Menschen zu begreifen" – wohl wissend, daß man dies mit einem Buch allein keinesfalls zureichend bewerkstelligen kann. Die Untersuchung gliedert sich in fünf Teile, in denen erstens die Bewertung der religiösen Pluralität in unserer Gesellschaft durch Jugendliche, zweitens ihre Beziehung zu den religiösen Institutionen und drittens die individuelle Religiosität junger Menschen ausgeleuchtet werden.

Im Teil „Religion und Moderne" untersucht Ziebertz die Einstellungen Jugendlicher zur Religion im allgemeinen und zur christlich-kirchlichen Religion im besonderen. Sein Forschungsinteresse richtet sich vor allem auf die Plausibilität und Akzeptanz von Religion bei jungen Menschen. In den Ergebnissen wird zunächst deutlich, daß die untersuchten Jugendlichen kaum zwischen kirchlichem Christentum und Religion unterscheiden. Auch zeigen sie sich weithin ratlos, wenn man sie nach der Bedeutung von Religion in der Moderne fragt. Höchst bedenkenswert hingegen ist die Einstellung Jugendlicher zur religiösen Pluralität in unserer Gesellschaft. Jugendliche lehnen mehrheitlich eine exklusivistische Position (80 %) scharf ab, während sie einer dialogischen Haltung (40 %) und der Position einer Gleich-Wertigkeit der Religionen (52 %) zustimmen. Es zeigt sich also, daß jenen Jugendlichen, die sich für Religion interessieren, „an einer pluralistisch entwickelten Religiosität gelegen ist. ... Heutige Jugendliche kennen keine vor-plurale Gesellschaft, in der konfessionelle oder soziale Milieus einander gegenüberstanden. ... Pluralität ist inzwischen Normalität" (114).

Das Kapitel „Religion und Institution" ist dem Verhältnis von Jugend und kirchlichem Christentum gewidmet. Im Kern dreht sich hier die Erhebung um die Frage, inwieweit herkömmliche kirchliche Formen noch in der Lage sind, die individuelle Religiosität Jugendlicher zum Ausdruck zu bringen. Die auch von anderen Studien bekannten Items wie Kirchgang, Gebet, religiöses Gespräch, Bibellektüre werden in der vorliegenden Untersuchung durch Fragen nach dem Tischgebet, nach dem Verfolgen religiöser Sendungen und nach der kirchlichen Partizipation der Eltern erweitert. Bei den differenzierten Auswertungen wird zweierlei deutlich: Zum einen hält die überwiegende Mehrheit der Befragten den Glauben für einen Bestandteil des modernen Lebens, aber persönlich sind sie eher unsicher, ob sie sich zu diesen gläubigen Menschen zählen sollen. Zum anderen wird der bereits vielfach diagnostizierte Relevanzverlust der Kirchen erhärtet, der „auf einer fundamentalen Veränderung in der modernen Gesellschaft beruht, nämlich der Umkehrung der Hierarchie von Individuum und Institution"

(153). Von speziellem Interesse ist die Haltung der Jugendlichen zum Religionsunterricht. Befragt nach dem idealen Religionsunterricht zeigt sich, daß dieser dann auf Zustimmung stößt, wenn er über Religion und Religionen informiert oder bei der Bewältigung des eigenen Lebens hilft. Abgelehnt wird hingegen ein auf eine Glaubensrichtung allein zentrierter Religionsunterricht. Insgesamt jedoch sehen die Jugendlichen es mehrheitlich als Verlust an, gäbe es keinen Religionsunterricht.

Der umfangreichste Teil des Buchs widmet sich religiösen Einstellungsmustern Jugendlicher. Die einzelnen Abschnitte behandeln die individuelle Bedeutsamkeit von Religion, die Wertorientierungen, die Kenntnis und Ausübung okkulter Praktiken sowie die Gottesrepräsentationen Jugendlicher. Jugendliche stimmen – so die Erkenntnis – einer Religion zu, die zu einem guten Handeln motiviert, Orientierung gibt und Sinn stiftet. Die Zeit scheint vorbei zu sein, „in der Religion ein Feindbild war, gegen das man sich auflehnen muß" (259). Ähnlich verhält es sich mit der Werteorientierung Jugendlicher. Die vorliegenden Ergebnisse belegen eine Wertepluralität bei Jugendlichen und weisen die These eines Wertezerfalls zurück. Differenziert gehen Ziebertz und seine Mitarbeiter der Frage nach den Gottesbildern Jugendlicher nach, die sie anhand einer zehnteiligen Skala zu erfassen versuchen. Aus den Antworten der Jugendlichen entwickeln die Forscher vier typische Gottesvorstellungen, mit denen sich die unterschiedlichen Aussagen bündeln lassen: biblisch – immanent – kosmodeistisch – kritisch. Am meisten stimmen Jugendliche immanenten und kosmodeistischen Gottesvorstellungen zu.

Der abschließende Teil bietet eine Typologie religiöser Orientierungen junger Menschen. Sie reduziert die Komplexität jugendlicher Religiosität in einprägsamen Kategorien. Der Typologie von Heiner Barz (1992/93) nicht unähnlich, unterscheiden die Autoren zwischen einem kirchlich-christlichen, einem christlich-autonomen, einem konventionell-religiösen, einem autonom-religiösen sowie einem nicht-religiösen Typus.

Verdienstvoll ist die vorliegende Forschungsarbeit zunächst einmal, insofern sie erstmals seit der dreibändigen Studie von Heiner Barz „Jugend und Religion" (1992/93) wieder eine empirisch gestützte umfassende Bestandsaufnahme zu diesem Thema vorlegt. Man erhält in 15 Themenkreisen einen breiten Überblick zur religiösen Signatur der Gegenwart. Die Studie folgt einerseits den methodischen Standards, wie sie in der empirischen Sozialforschung gängig sind. Andererseits – und das macht den Unterschied zu den rein soziologischen Studien aus – stellen sich die Autoren als Theologen bewußt in einen „Entdeckungs- und Verwendungszusammenhang", der „mit dem Interesse an einer Zukunft von Religion verbunden ist" (14). Daher bleiben die Autoren nicht bei der Auswertung empirischer Daten stehen, sondern schließen die einzelnen Kapitel jeweils mit religionspädagogischen Überlegungen ab, die zum Diskurs einladen. Zu würdigen ist ferner, daß die von Ziebertz und seinen Mitarbeitern entwickelten Meßinstrumente neue Einsichten und Querverbindungen ermöglichen, die in den bisherigen Jugendstudien so nicht vorhanden sind.

Obwohl der qualitative wie quantitative Teil der Untersuchung „nur" im katholischen Umfeld Mainfrankens unter Schülern der zehnten und elften Jahrgangsstufe gemacht wurde, sind die Ergebnisse dennoch aussagekräftig. Sie wurden mit Daten aus einer bayernweiten Studie unter 2000 Schülern und Schülerinnen aus

Hauptschule, Realschule und Gymnasium abgeglichen. Anerkennenswert ist überdies der Vergleich der deutschen Daten mit den zeitgleich durchgeführten Erhebungen in Österreich, Großbritannien und den Niederlanden. So kann man den Verfassern abschließend bescheinigen, daß sie den selbstgesetzten Anspruch ihres Werks, „ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung" zu sein, auf jeden Fall einlösen. Ihre Studie ist umgekehrt aber auch ein wichtiger empirischer Beitrag zur Weiterentwicklung religionspädagogischer Konzepte im schulischen Religionsunterricht und in der außerschulischen Jugendpastoral. *Martin Lechner*

ZU DIESEM HEFT

In seiner Stellungnahme zu einem Artikel des evangelischen Landesbischofs Johannes Friedrich benennt WALTER KARDINAL KASPER, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, einige neuralgische Punkte im gegenwärtigen ökumenischen Dialog. Er plädiert für einen konstruktiven und kritischen Kommunikations- und Lernprozeß.

OTTO HERMANN PESCH, Professor für Systematische Theologie und Kontroverstheologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, untersucht die Situation der Kirchen in der Großstadt. Dabei weist er auf Chancen und Aufgaben der Ortskirchengemeinden im großstädtischen Kontext hin.

Im vergangenen Jahr machte Mel Gibsons Film „Die Passion Christi" weltweit Furore. MELANIE HELM, Assistentin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Theologie der Ökumene der Universität Bamberg, unterzieht den Film vor dem umfassenderen Hintergrund einer langen Tradition von Jesusfilmen einer kritischen Betrachtung.

Christen, Juden und Muslime haben als gemeinsame Basis den Glauben an den einen Gott. HANS KESSLER, Professor für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, skizziert aus christlicher Perspektive Voraussetzungen, Themenbereiche und Ziele eines christlich-jüdisch-muslimischen „Trialogs".

Am 26. März dieses Jahres wäre Viktor E. Frankl, der Begründer der logotherapeutischen Bewegung, 100 Jahre alt geworden. BERNHARD GROM gibt einen Überblick über das Werk Frankls und die damit verbundenen psychotherapeutischen Richtungen.

Vor 25 Jahren, am 24. März 1980, wurde Erzbischof Oscar Arnulfo Romero ermordet. MARTIN MAIER erinnert an das Leben und Wirken des bedeutenden salvadorianischen Erzbischofs im Spannungsfeld des lateinamerikanischen Kontextes und römischer Interventionen.

Kindheit – Alter – Menschenrechte

Leben gerät nie umfassend in den Blick der Gesellschaft. Sie verdrängt vielmehr Lebensphasen und leuchtet andere dafür grell aus. So richtete die europäische Neuzeit ihr Hauptinteresse auf den gerade erwachsenen Menschen in der Blüte seiner Kraft, auf seine ausgebildeten Fähigkeiten, seine große Leistungsbereitschaft und reifen Erwartungen. Kindheit und Alter blieben ausgeblendet.

Im 20. Jahrhundert wanderte dann der Blick an die äußersten Ränder des Lebens. Vorgeburtliches Leben, Empfängnisverhütung, In-vitro-Fertilisation und Abtreibung beherrschten geraume Zeit die Diskussion. Großes Interesse galt ebenfalls dem Ende des Lebens: der Hilfe zum Sterben und beim Sterben, der Euthanasie und der Palliativmedizin. Mit dem Ende des 20. Jahrhunderts unterliegen zwei Lebensfelder zunehmender Gestaltung, ohne daß sie schon genügend öffentliches Interesse gefunden hätten: die Kindheit und das Altern, die Zeit nach der Geburt und die Zeit vor dem Sterben.

Kinder sind Menschenrechtsträger, doch hat in der „Praxis" schon längst die umfassende Verzweckung und Ausbeutung der Kinder eingesetzt: als Besucher der „Walt-Disney-Erlebniswelt", als Kunden bei McDonald's, als Kindersoldaten, als billige Arbeitskräfte und als Opfer von Pädophilen. Kinder sind begeisterbar, lenkbar und tollkühn, weil ihnen der Wert des Lebens noch unbekannt ist. Sie kriechen in engste Bergwerksminen, ziehen klaglos in den Tod und werden als Sexobjekte von jenen Touristen begehrt, die das noch Unberührte suchen. In einer Welt der Gleichheit läßt sich eine krasse Asymmetrie-Herrschaft über Kinder noch ausleben.

Aber es ist noch mehr im Spiel. Der viel beschriebene und beklagte Verlust der väterlichen Autorität stärkte nicht die Rolle der Mutter, sondern bestimmte sämtliche Rollen im Familienverband neu, falls dieser noch vorhanden ist. Ein zweifellos richtiger Ansatz besagt, Erziehung mache nicht zum Menschen, sondern sie setze das Menschsein voraus; doch gerade solch ein Ansatz schien das Recht zu verleihen, dem Kind die für es notwendige Führung und Autorität vorzuenthalten. Es solle sich seine Welt selber bauen. Der Gedanke des Kindes als Miniatur-Erwachsener kehrte zurück, und nicht zum Wohl, sondern zum Schaden des Kindes. Da Eltern heute mehr Wohnraum als vor 40 Jahren beanspruchen, ging den Kindern immer mehr Raum verloren. Eltern verwenden auch im Durchschnitt weniger Zeit als noch 1960 für ihre Kinder. Und so gibt es für diese eigene Beratungsstellen, Sorgentelefone und Internetseiten, denn Eltern bevorzugen das unabhängige, „kompetente" und eigenaktive Kind. Erwachsene verachten gleichsam Abhängigkeit und damit das Kind, das sich in ihr vorfindet. Es sollte unverzüglich lernen, für sich selbst zu sorgen. Wer Emanzipation sagt, signalisiert oft, daß ihm das Kind gleich-

gültig, lästig und jedenfalls zu anstrengend sei. Nicht verwunderlich ist auch im Bereich der Rechtsprechung die Forderung, die Strafmündigkeitsgrenze zu senken und im Jugendstrafrecht präventiv wie bei Erwachsenen zu strafen.

Veränderungen sind nun aber auch die älteren Menschen ausgesetzt. Hatte sich noch das Bürgerliche Gesetzbuch von 1900 wenig um die Altenpflege gekümmert und die Entmündigung bei Geisteskrankheit oder Geistesschwäche vorgesehen, verwarf der Gesetzgeber am 1. Januar 1992 diesen harten Eingriff, antwortete auf die steigende Zahl an hilfsbedürftigen Erwachsenen und schuf das „Gesetz zur Reform des Rechts der Vormundschaft und Pflegschaft für Volljährige". Es richtete die Betreuung ein, eine rechtliche Hilfe für Erwachsene, die nicht in der Lage sind, ihre Angelegenheiten selbst zu besorgen oder gar in der Gefahr stehen, sich selbst zu schädigen. Die Betreuung entmündigt nicht, sondern hilft bei der Wahrnehmung der eigenen Rechte. Es geht um Mitwirken bei der Selbstbestimmung der betreuten Person.

Das Rechtsbewußtsein hat sich mit dem Gesetz von 1992 gewandelt; die Institutionen der Altenpflege und der Gesundheitsfürsorge bestätigen, daß eine Betreuung nicht mehr als diskriminierend empfunden wird. Gab es 1992 erst 435931 Betreuungen, so stieg deren Zahl 2000 auf 856628 und 2001 auf 985099. Diese Betreuung übten 1999 aus: Angehörige zu 61 Prozent, nichtangehörige Ehrenamtliche zu neun Prozent, freiberufliche Berufsbetreuer zu 20 Prozent, bei einem Verein angestellte Sozialarbeiter zu sieben Prozent; Vereine, Behörden und Amtsbetreuer kamen auf keine drei Prozent.

Aber der Staat will neuerdings die hohe Zahl an Betreuungen verringern, er sucht sich der Sorge zu entwinden, schaut aus nach Ehrenamtlichen und empfiehlt stärker die Pflege in der Familie. Ist sie dazu in der Lage? Abhängigkeiten anderer Art entstehen täglich: Bedarf eine ältere Person einer Magensonde und wehrt sie sich dagegen, muß sie angebunden werden, wozu eine richterliche Anordnung und Überwachung nötig ist. Wo es an ihr fehlt oder sie nicht selten zu spät kommt, Handeln jedoch unvermeidlich ist, verstößt der Pfleger gegen Grundrechte – in seiner wohlgemeinten Sorge für den Patienten oder die Patientin. So entstehen Abhängigkeiten des Menschen vom Menschen täglich wieder neu, obwohl Demokratie und Menschenrechte eine solche Asymmetrie brandmarken.

In beiden Entwicklungen, sowohl in der Kindheit als auch im Alter, wird Wirklichkeit unterdrückt. Selbsthilfe oder Partnerschaft setzen bei Kindern zu früh ein, im Alter fehlen dafür häufig die Voraussetzungen. Unsere Gesellschaft hat die bequeme Seite der Menschenrechte entdeckt. Jemanden achten heißt jetzt, ihn sich selbst überlassen; Hilfe und Sorge werden als entfremdende Nähe ausgegeben. So unabdingbar Anerkennung und Gewährleistung von Rechten des Kindes und des alten Menschen sind, so ist es doch unzureichend, das soziale Leben nur gemäß Freiheit und Gleichheit zu gestalten. Es ist vielmehr neu zu lernen, mit Abhängigkeiten sittlich und rechtlich umzugehen und Unterlegenheit nicht zu mißachten.

Norbert Brieskorn SJ

Mariano Delgado

Don Quijote – für Theologen

Bücher wie „Don Quijote“ [1] haben eine bewegte Rezeptionsgeschichte. Als Miguel de Cervantes 1605 (erster Teil) und 1615 (zweiter Teil) das Hauptwerk seines Scharfsinns drucken ließ, gab er es aus der Hand und somit zur Interpretation frei. Cervantes hat wie jeder Autor eine Vorstellung davon, wie er verstanden bzw. nicht mißverstanden werden will. Im Quijote fehlen Ansätze einer Selbstinterpretation nicht; sie sind sogar zahlreich vorhanden und an zentralen Stellen des Werkes „gezielt“ gestreut. Es genügt, hier zunächst auf den Prolog zu verweisen. Mit dem Kunstgriff der Zitation eines anonymen Freundes gibt Cervantes dem Leser folgende Selbsteinschätzung mit auf den Weg:

„Das Ganze ist ja vielmehr eine Satire auf die Ritterbücher ... auch enthält es keine Predigten, in denen Göttliches mit Menschlichem vermengt ist – eine Vermischung vor der jeder fromme Christ sich billig hüten soll“ (I, Prolog: 44).

Gewiß, dies kann wie eine kluge Schutzbehauptung verstanden werden, damit der Geschichtenerzähler Miguel de Cervantes von der stolzen akademischen Zunft der Moralphilosophen und Theologen wie von den inquisitorischen Wächtern über eine Literatur, die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu entsprechen hatte, in Ruhe gelassen werde. Hauptsache ist, daß wir als Leser die Selbstinterpretation des Autors nicht unkritisch übernehmen: zum einen, weil dies hermeneutisch gefährlich sein und zu einer gewissen Blindheit führen kann; zum anderen, weil literarische Werke im Prinzip als offene Kunstwerke zu verstehen sind und deren Interpretation in der Interaktion zwischen Leser und Text geschieht.

Besonders die neue Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer und Paul Ricœur hat darauf aufmerksam gemacht. Darin liegt auch begründet, daß Werke wie der Quijote nie zu Ende interpretiert werden können, sondern uns immer wieder von neuem „zu denken“ geben. Aus der Rezeptionsgeschichte geht zum Beispiel hervor, daß der Quijote den Lesern des 19. oder 20. Jahrhunderts vielfach anderes zu denken gegeben hat als den Zeitgenossen des Autors, denn auch für die Literaturkritik gilt, daß die Vergangenheit vielfach aus der Sicht der Gegenwart interpretiert wird.

Der religiöse Humus: „Schwere Zeiten"

Das 16. Jahrhundert ist die Zeit, in der dank des Buchdrucks so etwas wie eine geistliche Belletristik entsteht. Es ist aber auch die Zeit, in der sich jene konfessionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen: die Zeit, in der man zwischen dem protestantischen und dem katholischen Christsein wählen muß, keine Zeit für Kompromisse und Mittelwege also – jedenfalls nicht in Spanien nach der geistigen Wende von 1558 bis 1560 (Inquisitionsprozesse und Autodafés gegen die Kryptoprotestanten in Valladolid und Sevilla, Verhaftung des spanischen Primas und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza OP, erster Index verbotener Bücher des Großinquisitors Fernando Valdés, Konfiskation und Verbrennung einiger geistlicher Bücher und Teilübersetzungen der Bibel in der Volkssprache, aber auch von Werken des Erasmus von Rotterdam und seiner Schüler, verschiedene Begleitmaßnahmen durch Philipp II., um Spanien von manchen Tendenzen aus dem reformatorischen Europa frei zu halten). Teresa de Ávila, der Anfang der 1560er Jahre zu ihrem großen Bedauern einige geistliche Bücher in der Volkssprache konfisziert wurden, fühlt sich in der Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung von Jesus Christus selbst getröstet: „Da sagte der Herr zu mir: ‚Sei nicht betrübt, denn ich werde dir ein lebendiges Buch geben'."[2] Ihre Epoche nennt sie – und zwar unter direkter Anspielung auf die überall lauernde Inquisition – „tiempos recios" („schwere Zeiten")[3]. Im Spanien des 16. Jahrhunderts lassen sich vier geistige Tendenzen unschwer erkennen[4]:

1. Die *Alumbrados,* auch *Iluminados* genannt, sind eher Laien und Conversos oder Neuchristen aus dem Judentum. Sie gehen von der Berufung aller zur geistlichen Vollkommenheit aus, wozu das innere Gebet und die private Erleuchtung abseits der kirchlichen Vermittlung befürwortet werden. Die „reine Liebe" zu Gott, die weder der Hoffnung auf den Himmel noch der Angst vor der Hölle bedarf, ist für sie das Ziel, und dies könne durch Gottes Fügung in jedem Stand erreicht werden.

2. Die *Erasmianer* sind zumeist gebildete Laien oder Kleriker mit niederen Weihen. Sie teilen mit Alumbrados (und Protestanten) die Berufung aller zur Vollkommenheit und äußern unter anderem eine quasi-protestantische Kritik an der katholischen Kultpraxis und am Mönchtum, die Erasmus von Rotterdam mit dem Satz „monachatus non est pietas" plakativ formuliert.

3. Die *Scholastiker* vertreten einen theologischen Aristokratismus, wonach die „sacra doctrina" (die Theologie) etwas für die akademisch Eingeweihten, nicht für das gemeine Volk, und schon gar nicht für die Frauen sei; sie lehnen nicht nur das innere Gebet, sondern auch die geistliche Literatur in der Volkssprache ab oder stehen ihr mißtrauisch gegenüber, da dies nur Verwirrung im Volk und Unruhe in Kirche und Gesellschaft hervorrufe; sie verachten zudem die Humanisten als Männer, die eher von Philosophie und Philologie als von Theologie etwas verstehen.

4. Die *geistlichen Schriftsteller und Mystiker* schreiben auf spanisch, um der religiösen Bildungssehnsucht der Laien – besonders der Frauen – geistliche Nahrung zu geben; anders als Alumbrados und Erasmianer kritisieren sie nicht das Klosterleben oder die katholische Kultpraxis als solche, sondern nur die Mißstände; aber auch sie befürworten die Lektüre der Bibel in der Volkssprache und halten das innere Gebet für die vollkommenere Form.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts werden nun die scholastischen Theologen, allen voran die von Melchior Cano angeführten Dominikaner, eine geistige Wende gegen die anderen drei Tendenzen herbeiführen. Gegen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache und das entsprechende Verlangen der frommen Frauen wendet sich Cano zum Beispiel mit Worten, die wir heute nur noch mit großem Befremden lesen können:

„Auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuermesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne."[5]

Nach der geistigen Wende und den oben erwähnten Begleitmaßnahmen – die nicht zuletzt den Versuch von Kirche und Krone darstellen, die im Gefolge des Buchdrucks neuaufkeimende (religiöse) Kultur zu kontrollieren und zu dirigieren – weiß man in Spanien, woran man ist. Aber innerhalb der gezogenen Grenzen gibt es eine erstaunliche Gestaltungsfreiheit. Dieselben Bücher des geistlichen Modeautors Luis de Granada, die 1559 indiziert wurden, können wenige Jahre später mit geringfügigen Änderungen wieder erscheinen.

Cervantes als Kryptoerasmianer?

Zu den intellektuellen Moden des 19. und 20. Jahrhunderts gehörte das Interesse für Heterodoxe und Dissidenten im Spanien des Goldenen Zeitalters, die zu Quasivorläufern der aufgeklärten Freidenker uminterpretiert wurden. Der Dichter Antonio Machado hielt Miguel Servet, Miguel de Cervantes und Miguel de Molinos für die drei heterodoxen „Migueles", auf die das moderne Spanien besonders stolz sein sollte. Vor diesem Hintergrund wurden auch Cervantes die Ideen und Absichten eines modernen Freidenkers unterstellt. In diesem Zusammenhang deutet etwa Marcelino Menéndez Pelayo an, daß die wahre intellektuelle Gefolgschaft Cervantes' zu suchen ist „in der polemischen Literatur der Renaissance, im latenten, aber immer lebendigen Einfluß jener erasmianischen, freien, bissigen und scharfsinnigen Gruppe, die in Spanien so mächtig wurde und die besten Köpfe am Hof des Kaisers hinter sich versammelte"[6]. Américo Castro geht noch weiter und sieht in Cervantes „einen großen Versteller, der Meinungen gegen den Strom der Zeit mit Ironie und Geschick verfremdete", bzw. „einen geschickten Heuchler, der in Sachen, die

die herrschende Religion und Moral betreffen, mit größten Kautelen gelesen und interpretiert werden sollte"[7].

Für Castro nahm sich Cervantes nicht bewußt vor, „ein Lehrsystem für oder gegen die katholische Theologie darzustellen". Gleichwohl nehme er gegenüber gewissen katholischen Glaubensinhalten und -praktiken „eine ziemlich kritische Einstellung" ein: „Sein Christentum ... erinnert uns in bestimmten Fällen mehr an Erasmus als an Trient."[8] Aber die „bestimmten Fälle" (eigentlich nur Indizien, die unterschiedlich interpretiert werden können), die Castro zusammengetragen hat, werden Kenner der spanischen Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts kaum überzeugen: daß Cervantes Lieblingsschüler des Humanisten und Erasmus-Sympathisanten Juan López de Hoyos in Madrid war; daß er in Fragen der Moral eher dem gesunden Menschenverstand, der Natur und der Vernunft als der kirchlichen Lehre folge; daß er kirchliche Bräuche und Institutionen wie Rosenkranzgebet, Prozessionen, Begräbnisfeierlichkeiten, Kleriker, Einsiedler und Theologen zuweilen kritisiert oder zumindest lächerlich gemacht habe; daß er Sentenzen antiker Heiden zustimmend zitiere; daß sein Christentum Züge der „Philosophia Christi" trage; und schließlich, daß er Sympathie für geistliche Literatur wie das Werk „Luz del alma" von Felipe de Meneses OP zeige, das Castro als eindeutig „erasmianisch" einstuft.

Seit den Studien Castros wurde die These, bei Cervantes handle es sich um einen Kryptoerasmianer, immer wieder, wenn auch mit verschiedenen Nuancen, aufgenommen. Marcel Bataillon zum Beispiel lehnt zwar das Bild eines heuchlerischen Cervantes als Freidenker, Rationalist und Feind der Gegenreformation ab, vertritt aber auch die These einer erasmianischen Grundprägung:

„Er ist nicht ein Ungläubiger, der sein wahres Denken hinter salbungsvollen Orthodoxieerklärungen versteckt. Er ist ein gebildeter Gläubiger, für den in der Religion sich nicht alles auf derselben Ebene befindet, der über vielen Sachen, die in der Volksfrömmigkeit hochgehalten werden, lächelt, und der offen über sie lachen würde, wie die damaligen Erasmianer, wenn die Erfordernisse der neuen Trienter Orthodoxie ihn nicht zu einer klugen Zurückhaltung zwingen würden."[9]

Bataillon muß aber den Text des Quijote zensieren, um darin eine strengere Koinzidenz mit dem erasmianischen Ideal zu finden, so etwa, wenn es um die Selbstcharakterisierung der Frömmigkeit des Ritters im grünen Mantel geht, die er für die wahre Frömmigkeit Cervantes' hält:

„Ich höre täglich die Messe, teile gern mit den Armen, was ich habe, ohne mich meiner guten Werke zu rühmen, um nicht Heuchelei und Eitelkeit in meinem Herzen aufkommen zu lassen, Feinde, die sich unvermerkt auch in dem Besten einnisten. Ich trachte, die Uneinigen zu versöhnen, verehre die heilige Jungfrau und vertraue stets auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes, unseres Herrn" (II, 16: 810).

Bataillon führt dazu aus:

„Setzen wir die Sonntagsmesse anstelle der täglichen Messe, übergehen wir die Verehrung der heiligen Jungfrau – die andererseits Don Diego nicht daran hindert, sein ganzes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu setzen: Dieses Bild eines einfachen, wohlhabenden, frommen und wohltätigen Lebens ohne jeden Schatten der Heuchelei entspricht ganz dem erasmianischen Ideal." [10]

Nur dem erasmianischen Ideal? Eine solche Art von Literaturkritik, die den Autor nicht ernst nimmt, sondern ihn sagen läßt, was wir letztlich hören wollen, ist nicht seriös. Woher wollen wir wissen, daß Cervantes beim Porträt des Ritters im grünen Mantel eher an das erasmianische Ideal als an das der tridentinischen Reform dachte, wie es um 1600 die christliche Alltagskultur prägte?

Die Hauptschwäche der Betrachtung Cervantes' als eines Kryptoerasmianers in den verschiedenen Varianten liegt – wie José Jiménez Lozano angemerkt hat – darin, daß dies den Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts eingefallen ist, nicht aber den Zeitgenossen von Cervantes selbst, auch nicht den peniblen inquisitorischen Zensoren seines Werks, die dem historischen spanischen Erasmianismus näher standen und ihn deshalb auch besser beurteilen konnten als wir.

Vom Erasmianismus bei Cervantes kann man nur sprechen, wenn man darunter eine Chiffre für den gemeinsamen Nenner zwischen den oben vorgestellten Tendenzen der Alumbrados, Erasmianer und geistlichen Schriftsteller bzw. Mystiker versteht. Vieles davon war nicht erst seit dem genialen Vulgarisator Erasmus bekannt, sondern bereits seit den Tagen der Devotio moderna. Was davon in die katholische Reform einging, prägte, nun aber von der Kirche und den Theologen kontrolliert und kanalisiert, die katholische Kultur gebildeter Laien zur Zeit Cervantes'. Warum sollte man dies „Erasmianismus" nennen?

An der Grenze zur Heterodoxie stehen im Quijote nur drei Stellen; sie verweisen weniger auf Erasmus, als auf den Quietismus und die umstrittenen Fragen im religiösen Humus um 1600. Die erste Stelle handelt von der „reinen Liebe", von der Sancho unter Verweis auf eine Predigt seines Pfarrers berichtet, was das Erstaunen Don Quijotes über die theologische Bildung des Schildknappen hervorruft:

„‚Und weißt du nicht, daß es nach Ritterbrauch einer Dame große Ehre bringt, wenn ihr viele fahrende Ritter dienen, die sonst keinen Wunsch haben, als ihr um ihrer selbst willen zu dienen, und keine andre Gebühr für ihr anhaltendes und tugendsames Streben fordern als die Erlaubnis, ihr Ritter zu sein?' ‚Das ist ja genau so, wie ich es habe predigen hören', sprach Sancho; ‚unsern Herrgott soll man um seiner selbst willen lieb haben, ohne an Himmel und Hölle zu denken; und dabei möchte ich ihn lieber um dessen willen lieben und ihm dienen, was er vermag.' ‚Zum Teufel, Sancho!' rief der Ritter; ‚du bist ein bloßer Bauer und sagst manchmal so gelehrte Sachen, daß man glauben sollte, du hättest studiert'" (I, 31: 398f.).

Das Problem der reinen Liebe zu Gott ohne Hoffnung auf den Himmel und ohne Angst vor der Hölle – ein Postulat der Alumbrados und Mystiker, das zur Zeit Cer-

vantes' auch Thema eines anonymen und Teresa de Ávila zugeschriebenen berühmten Sonetts war – wird hier angesprochen und wie ein heißes Eisen (Don Quijotes Erstaunen über die Bildung Sanchos) sofort fallen gelassen. Die reine Liebe galt um 1600 als mystisches Ideal. Aber die Kontroverse um die reine Liebe war noch kein beherrschendes Thema der theologischen Auseinandersetzung, wie dies einige Generationen später in Frankreich bei Jacques-Bénigne Bossuet und François Fénelon der Fall sein sollte, als im Schatten der Quietismuskrise (1687 wurden einige Sätze des spanischen Mystikers Miguel de Molinos als „quietistisch" verurteilt) der Disput metaphysische Züge annahm.

Die zweite Stelle verweist ebenfalls auf den Quietismus und das innere Gebet. Die Hirtin Marcela läßt Cervantes sagen:

> „Meine Wünsche schweifen nicht über die Grenzen dieser Berge hinaus, und wenn sie sich jemals höher erheben, so geschieht es einzig, um die Schönheit des Himmels zu betrachten, dessen Anblick meine Seele in ihre erste Heimat zurückführt" (I, 14: 170. 172).

Hier bleibt Cervantes durchaus im Rahmen der von der Kirche geduldeten quasi-quietistischen Tendenz der spanischen Mystik, für die die stille Betrachtung des Himmels ein Weg zur Erhebung der Seele zu Gott war – ohne deshalb die kirchliche sakramentale Vermittlung zu leugnen.

Die dritte Stelle ist zugleich die einzige, die von der spanischen Inquisition getilgt wurde, und zwar erst im Index des Kardinals Zapata von 1632, auch wenn sie in der zweiten Ausgabe (Valencia 1616) bereits fehlte. Hier nun der fragliche Satz der Herzogin, der in den älteren deutschen Übersetzungen – so auch in der hier zitierten –, die der Ausgabe von Valencia folgen, fehlt: „Und Ihr Sancho mochtet daran denken, daß die Werke der Nächstenliebe, die lau und nachlässig vollzogen werden, kein Verdienst nach sich ziehen und ganz wertlos sind" (II, 36)[11].

Wir haben es hier mit einem Satz zu tun, der die subtile Kontroverse zwischen Dominikanern und Jesuiten über die Frage tangierte, ob jedes gute Werk, das im Gnadenstand vollbracht wird, einen Zuwachs an Gnade verdiente oder ob man dazu eher das letzte Werk mit einem höheren Liebesgrad als bisher vollbringen sollte. Letzteres vertrat der Dominikaner Domingo Báñez. Die Kontroverse nahm skurrile Züge an und machte die Grenzen der theologischen Spekulation sichtbar, denn selbst für die Fachtheologen wurde es schwer, den Überblick zu wahren und Position zu beziehen. Man hat zu Recht darauf hingeweisen[12], daß die Inquisition bei der Tilgung dieser Stelle nicht leichtfertig agierte: Cervantes' Bemerkung, daß solche gute Werke „kein Verdienst nach sich ziehen und ganz wertlos sind", stellt in der Tat eine inakzeptable Extrapolation des von Báñez Postulierten dar und könnte als eine allgemeine Geringschätzung dieser Werke verstanden werden.

Cervantes als Moraltheologe und Propagandist der Trienter Dekrete?

Den Gegenpol bilden Autoren, für die Cervantes quasi ein Moraltheologe und Propagandist der Dekrete des Trienter Konzils ist. In seinem Werk „Cervantes, a nueva luz" (Frankfurt 1966) meint Paul Descouzis, im Quijote deutliche Spuren von mindestens zwölf tridentinischen Dekreten zu finden, die – so seine These – Cervantes beim Schreiben die Feder geführt haben. Gleichwohl wird vom Trienter Konzil nur ein einziges Mal ausdrücklich gesprochen, nämlich beim Hinweis auf das Verbot von Duellen (II, 56). Daß Cervantes hier und anderswo bewußt von den Trienter Dekreten ausgegangen sei, um sie beim Volk bekannt zu machen, ist eher unwahrscheinlich und widerspricht der schöpferischen Dynamik, die literarischen Werken zugrundeliegt. Vielmehr dürfte Cervantes bei der Behandlung mancher Themen die von Trient – wie von der spanischen Kirche und Krone – gezogenen Grenzen präsent gehabt haben, die ja den „selbstverständlichen" Rahmen bildeten, in dem die Literatur im Spanien des Goldenen Zeitalters enstehen konnte. Die Konfessionalisierungsthese (Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard) hat uns darüber belehrt, daß es auch im protestantischen Europa einen ähnlichen konfessionellen Kultur-Dirigismus gab.

Ohne jeden polemischen Charakter finden sich dann im Quijote die wichtigsten katholischen Thesen vertreten, die das Trienter Konzil in Abgrenzung zu den Protestanten demonstrativ bejahte:

> „Die Notwendigkeit der guten Werke zum Heil; den sakramentalen Charakter von Ehe, letzter Ölung und Weihe; die Notwendigkeit und den Wert der Beichte; die Legitimität und Zweckmäßigkeit des Heiligen-, Bilder- und Reliquienkultes; die Existenz des Fegefeuers und der Nutzen der Suffragien; die Realität des freien Willens und damit zusammenhängend auch des Verdienstes in den menschlichen Handlungen; die Anerkennung der Hierarchie und des kirchlichen Lehramtes; die Annahme des Primats des Römischen Hohenpriesters."[13]

Ob Cervantes dies aus purem Zynismus machte, also um bei der Inquisition nicht anzuecken, wie Castro meint, oder aus echter Überzeugung, wie andere meinen, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit beantworten. Denn dafür müßten wir ein Röntgenbild seiner Seele machen können. Aber aus Cervantes einen Moraltheologen und Propagandisten der Trienter Dekrete zu machen, geht eindeutig zu weit.

Diese Theorie stützt sich vor allem auf die expliziten dogmatischen und moraltheologischen Diskurse im Quijote. Wenn wir uns die wichtigsten davon näher anschauen, so merken wir, daß Cervantes darin zwar mehr theologische Bildung als ein gewöhnlicher Laie bekundet, zugleich aber die angesprochenen Probleme aus der Sicht eines Fachtheologen sehr oberflächlich darstellt und den Diskurs abbricht, wenn er gründlicher hätte argumentieren können.

Dies gilt unter anderem für das Problem der „futura contingentia" (des unableitbar Zukünftigen) und für das diesbezügliche Wissen des Teufels, das Cervantes in

der Begegnung Don Quijotes mit dem Puppenspieler und seinem wahrsagenden Affen behandelt (II, 25). Alle wollen die Wahrsagerkünste des Affen sehen, der angeblich Meister Pedro die Antwort auf alle möglichen Fragen ins Ohr flüstert. Aber Don Quijote stellt diesen mit einer gezielten Fangfrage nach der Zukunft auf die Probe: „Sagt mir doch, Herr Prophet ... was steht uns bevor?" Worauf Meister Pedro die Wahrsagerei seines Affen „theologisch" abgrenzt: „Werter Herr, dieses Tier gibt weder Antwort noch Auskunft über Zukünftiges; auf das Vergangene versteht es sich ein wenig und so auch auf die Gegenwart" (II, 25: 907).

Nachdem der Puppenspieler seine „Kunst" vorgeführt und auf eine Frage Sanchos nach seiner Frau zur Belustigung aller geantwortet hat, folgt sogleich ein typisches Lehrgespräch zwischen Don Quijote und Sancho, in dem der erste dem zweiten, der als einfache Volksseele geneigt war, auf die Tricks des Puppenspielers hereinzufallen, sagt, was man von der Wahrsagerei zu halten habe:

„Höre Sancho ... ich halte dafür, daß dieser Meister Pedro ... einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Pakt mit dem Teufel abgeschlossen haben muß, ... nach dem dieser dem Affen jene Geschicklichkeit verlieh, die ihm seinen Unterhalt verschafft. ... Was mich zu diesem Glauben bringt, ist, daß der Affe nur über vergangene und gegenwärtige Dinge Bescheid gibt und sich die Wissenschaft des Teufels auch in der Tat nicht weiter erstreckt. Zukünftige Dinge weiß er nicht, außer etwa durch Vermutungen, die aber sehr selten eintreffen; Gott allein ist die Kenntnis aller Zeiten vorbehalten; für ihn gibt es weder Vergangenes noch Zukünftiges, alles ist ihm Gegenwart" (II, 25: 909f.).

Diese Episode enthält einige Elemente, die auf eine literarische Abhängigkeit Cervantes' von Meister Pedro Ciruelos Werk „Reprobación de las supersticiones y hechicerías" (1539) hinweisen; das Buch erlebte im 16. Jahrhundert mehrere Auflagen und hatte den Charakter eines Vademecums für solche Fragen. Aber auf die subtile Unterscheidung Ciruelos, wonach es zukünftige Dinge gäbe, die aus der Verkettung von Ursache und Wirkung erfolgen und über die wir (und der Teufel) begründete Vermutungen anstellen können, während es andere Dinge gebe, die sich kraft des freien Willens des Menschen ereignen und daher nur Gott bekannt sind, oder auf die tiefsinnige theologische und philosophische Problematik der „futura contingentia", die um 1600 von Francisco Suárez auf höchstem Niveau behandelt wurde, geht Cervantes nicht ein. Eher hat man den Eindruck, daß er das Thema mit dem Wissen behandelt, das ein gebildeter Katholik nach einer guten Predigt haben könnte.

Ähnliches gilt für Episoden, die auf der Technik der sogenannten Zweifels- oder Gewissensfälle aufgebaut zu sein scheinen. Zur Zeit Cervantes' wurden in Spanien unter Einfluß der Jesuiten moraltheologische Lehrstühle zur Lösung von „Gewissensfragen" und „Gewissensnöten" eingerichtet; außerdem wurden viele moraltheologische Handbücher verfaßt, die nicht zuletzt die Predigtkultur und die Seelsorge prägten.

Nachdem Sancho in der Sierra Morena einen Mantelsack mit „vier Hemden von zarter holländischer Leinwand nebst andrer feiner Wäsche – alles so sauber wie zierlich – und ein hübsches Klümpchen Gold, das in ein Schnupftuch eingebunden war" (I, 23: 273) gefunden hat, sagt ihm Don Quijote zunächst, daß er das Geld behalten könne. Bald darauf sehen sie aber einen nackten Menschen in der Nähe herumlaufen. Weil Don Quijote ihn für den Besitzer des Fundes hält, will er ihn suchen, worauf sich zwischen Sancho und Don Quijote folgender moraltheologischer Diskurs ergibt:

„‚Wäre es nicht besser, gestrenger Herr, wir suchten ihn lieber nicht?', sprach Sancho; ‚denn finden wir ihn und gehört ihm das Geld, so muß ich es ihm notwendig wiedergeben. Klüger wäre es also, wir ließen unser nutzloses Suchen und behielten unsern Fund in allen Ehren, bis wir einmal von ungefähr und ungesucht seinen rechten Herrn anträfen, vielleicht wenn schon alles verzehrt ist und dann –: wo nichts ist, da hat der Kaiser sein Recht verloren.' ‚Falsch, lieber Sancho', versetzte Don Quixote; ‚denn da wir den Herrn dieser Sachen wenigstens vermuten und ihn fast sehen konnten, so sind wir verpflichtet, ihn aufzusuchen und ihm das Seinige zuzustellen; suchen wir ihn aber nicht, so macht uns schon die Wahrscheinlichkeit der Vermutung, daß er der Besitzer ist, ebenso strafbar, wie wenn wir es sicher wüßten'" (I, 23: 278).

Hier ist das Problem des Besitzens einer zufällig gefundenen fremden Sache im guten Glauben korrekt dargestellt, ohne auf die Feinheiten näher einzugehen. Aber im Verlauf der Geschichte bleibt der Zweifelsfall ungelöst, denn der nackte Mann, der sich als der Besitzer entpuppte, war nicht mehr zurechnungsfähig. Erst zu Beginn des zweiten Teils – vermutlich, weil ein aufmerksamer theologischer Leser Cervantes darauf hingewiesen hat –, wird nochmals an den ungelösten Fall erinnert. Der Bakkalaureus Sansón Carrasco leitet das Thema mit einer vielsagenden Spitze gegen die engstirnigen vom Neid geleiteten Zensoren fremder Werke ein, die selbst aber kaum ein lesenswertes Buch zustande bringen:

„‚Das ist nicht zu verwundern,' sagte Don Quixote, ‚denn es gibt auch Theologen, die nicht auf die Kanzel taugen und doch darum sehr geschickt sind, die Mängel oder die überflüssigen Auswüchse in den Predigten andrer wahrzunehmen.' ‚Das alles hat seine Richtigkeit, Herr Don Quixote,' sagte Carrasco; ‚aber ich wünschte, so strenge Bücherrichter wären nachsichtiger und minder peinlich genau … Ferner tadelt man den Verfasser, weil er zu sagen vergaß, was Sancho Pansa mit den hundert Goldstücken machte, die er in dem Mantelsack in der Sierra Morena fand …' ‚Herr Sanson,' antwortete Sancho, ‚ich bin jetzt nicht in der Stimmung, mich mit Zählen oder Erzählungen einzulassen, denn ich fühle eine große Magenschwäche … Ich habe ihn daheim, meine Hausehre erwartet mich'" (II, 3: 707f.).

Auf weitere Fragen des Bakkalaureus antwortet Sancho später, daß er die Golddukaten ausgegeben habe „zu Nutz und Frommen meiner selbst, meiner Frau und meiner Kinder … Jeder kehre vor seiner Tür und sehe nicht Weiß für Schwarz und Schwarz für Weiß an" (II, 4: 710). Damit ist diese Gewissensfrage für Cervantes erledigt.

Dieser und andere moralische Zweifelsfälle zeigen, daß man von Cervantes nicht die Präzision und Kohärenz eines Moraltheologen erwarten darf. Wenn er moraltheologische Fragen behandelt, so scheint er dies mit gesundem Menschenverstand und der Bildung eines belesenen Laien, der die Sonntagspredigt hörte, zu tun. Als Dichter interessiert ihn wohl mehr die gelungene Erzählung als theologische Spitzfindigkeiten.

Cervantes als Volksprediger?

Die These von Cervantes als Volksprediger wird vor allem von Salvador Muñoz Iglesias vertreten. In seinem Werk „Lo religioso en el Quijote" spricht er von verschiedenen Ebenen religiöser Diskurse. Er stellt zunächst eine äußere Religiosität (religiosidad epidérmica) fest, die sich in den Sprichwörtern mit religiösem Bezug, in den aus der Bibel übernommenen Redewendungen sowie schließlich im Umgang mit kirchlichen Personen und der lateinischen Sprache artikuliert. Unter Kernreligiosität (religiosidad medular) versteht er die nähere Darlegung religiöser Themen wie die Eigenschaften Gottes und des Teufels, die Behandlung von Tod, Gericht, Hölle und Herrlichkeit, der sieben Sakramente, des Heiligenkults, frommer Gegenstände und Bräuche, sowie moralischer Themen. Als dritte Ebene bezeichnet er dann die bewußt reflektierte Religiosität (religiosidad refleja). Hier setzt er sich mit der These Castros und Bataillons (Cervantes als Erasmianer) sowie mit der These Descouzis' (Cervantes als Moraltheologe und Propagandist der Trienter Dekrete) kritisch auseinander, bevor er abschließend sein eigenes Urteil fällt.

Muñoz Iglesias versteht die religiösen Diskurse im Quijote im wesentlichen als Spiegel der Religiosität des Autors und plädiert für die persönliche Identifikation desselben mit den katholischen Positionsbestimmungen des Quijote. Dies gilt zunächst für die zahlreichen „Glaubensbekenntnisse". Sancho will kein anderes Verdienst haben, als seinen „aufrichtigen und festen Glauben an Gott und an alles, was die heilige römisch-katholische Kirche vorschreibt" (II, 8: 742). Er versteht sich immer wieder als „alter Christ" (I, 20; II, 3; II, 4), während Don Quijote sich als „guter und treuer katholischer Christ" bezeichnet (I, 19: 223), der zur Verteidigung des katholischen Glaubens bereit zum Kampf ist (II, 27). Und dem Sohn des Ritters im grünen Mantel sagt Don Quijote über den christlichen Ritter: „Er muß Theologe sein, um über den christlichen Glauben, zu dem er sich bekennt, klare und bündige Auskunft geben zu können, sooft es verlangt wird" (II, 18: 832f.).

Gewiß, einige dieser Sätze könnten mit Blick auf die geistige Enge mancher Zensoren und Denunzianten geschrieben worden sein. Aber ihre allgemeine Einstufung im Sinn Castros als heuchlerische „Orthodoxieprahlerei"[14] wäre Muñoz Iglesias zufolge eine tendenziöse Überinterpretation. Denn das persönliche Glaubensleben Cervantes' würde eher die Echtheits- als die Heucheleithese unterstützen. Cervantes studierte

nicht nur bei dem Humanisten Juan López de Hoyos in Madrid, sondern vermutlich auch in einem Jesuitenkolleg (in Valladolid oder Sevilla). Unter den geistlichen Autoren, die er im Quijote nennt, finden sich der Augustiner Cristóbal de Fonseca (Tratado del amor de Dios, Salamanca 1592) und der Dominikaner Felipe de Meneses (Luz del alma, Valladolid 1554). Wahrscheinlich hatte Cervantes auch Francisco de Osuna gelesen und – warum nicht? – Teresa de Avila, deren Werke 1588 erschienen.

Sein persönliches Leben zeugt von einer überdurchschnittlichen Frömmigkeitspraxis. Während der Gefangenschaft in Argel (1575–1580) schrieb er immer wieder Gedichte zu Ehren Gottes, der Heiligen Jungfrau und des Allerheiligsten Sakraments. Daß er seine Befreiung den Trinitariern verdankte, hat Cervantes wohl nie vergessen. Seit 1609 gehörte er der Laienkongregation der Indignos Esclavos del Santísimo Sacramento (Unwürdige Knechte des Allerheiligsten Sakraments) an, die am 30. November 1608 durch den Trinitarier Alonso de la Purificación gegründet wurde. Drei Wochen vor seinem Tod trat er in den „Venerable Orden Tercera de San Francisco" (Ehrwürdiger Dritter Orden des hl. Franziskus) ein. 1610 hatten seine Schwester Andrea und seine Frau Catalina die Profeß im besagten Orden abgelegt. Vor seinem Tod empfing Cervantes die Sterbesakramente; er ließ sich im Kloster der Trinitarierinnen begraben.

Ohne so weit gehen zu wollen wie Descouzis, ist Muñoz Iglesias doch der Meinung, daß Cervantes über weite Strecken letzlich wie ein Volksprediger anmutet. Seine Feder, die er „Zunge der Seele" (II, 16: 815) nennt, habe Cervantes bewußt in den frommen Dienst der „Evangelisierung durch die Literatur" gestellt, die für die Autoren des Goldenen Zeitalters kennzeichnend ist[15].

Für diese These spricht die starke Präsenz von „Predigten" und Lehrgesprächen im Quijote, meistens, aber nicht nur, aus dem Mund von Don Quijote und Sancho selbst. Zu den „Predigten" Don Quijotes, der als fahrender Ritter aus eigener Autorität zu sprechen scheint, können wir seine Diskurse über den Frieden (I, 18 u. I, 37), über den gerechten Krieg und die Liebe zu den Feinden (II, 27), über die göttliche Vorsehung (I, 18), über die sieben Todsünden und die Tugenden (II, 58), über die ehrenhafte Frau (II, 22), über die Wahrsagerei (II, 25) und die Vorbedeutungen (II, 58), über die Dankbarkeit (II, 58) sowie die guten Lehren zählen, die er Sancho (II, 42) und Roque Guinart (II, 60: 1240f.) erteilt. Unter den Predigten Sanchos, der sich als einfacher Laienchrist zumeist auf die Autorität seines Dorfpfarrers beruft, ließen sich unter anderem seine Gedanken über die reine Liebe (I, 31), über den Tod (II, 20) und über die Vorbedeutungen (II, 73) nennen, vor allem aber seine grandiose Volkssentenz: „Wer gut lebt, predigt gut ... ich weiß von keiner andern Theologie" (II, 20: 860). Darüber hinaus gibt es viele Dialoge zwischen beiden, die auch als Predigten verstanden werden könnten, wie zum Beispiel über die Heiligkeit und den Heiligenkult, die Reliquien und die Tugenden (II, 8 u. II, 58).

Beide, Don Quijote und Sancho, halten sich zum eigenen Erstaunen gegenseitig für „Theologen" und fähig, als Wanderprediger durch die Welt zu ziehen. Nach

dem Diskurs über die reine Liebe sagt Don Quijote zu Sancho, dieser rede wie ein Gebildeter (I, 31: 398f.). Noch konkreter wird Don Quijote nach Sanchos Diskurs über den Tod:

„Ich wiederhole es Dir, Sancho, wenn es dir so wenig an Verstand und an Kenntnissen fehlte wie an guten Anlagen, so könntest du die Kanzel besteigen und mit Anstand als Prediger die Welt durchziehen" (II, 20: 860).

Nach dem Diskurs über den gerechten Krieg, über die „Imitatio Christi" und die Liebe zu den Feinden sagt Sancho seinerseits zu Don Quijote: „Mich soll der Teufel holen ... wenn mein Herr nicht ein Theologe ist, und ist er's nicht, so gleicht er wenigstens einem, wie ein Ei dem andern" (II, 27: 932). Nach dem Diskurs über die ehrenhafte Frau, sagt Sancho über seinen Herrn:

„Ich sag ..., daß er, wenn er anfängt, Sprüche aneinander zu reihen und Ratschläge zu geben, nicht nur eine Kanzel unter den Arm nehmen, sondern ihrer zwei an jeden Finger stecken ... kann" (II, 22: 871f.).

Dem „christlichen Beruf" treu geblieben?

Keine der drei oben vorgestellten Thesen wird Cervantes' Werk gerecht. Die These eines Cervantes als Kryptoerasmianer privilegiert die impliziten Diskurse und eine Hermeneutik des Verdachts, wonach Cervantes in Wirklichkeit nicht meine, was er sage, sondern das, was er zwischen den Zeilen zu verstehen gebe, wofür er aber mit einer erasmianischen Brille gelesen werden müßte. Die anderen zwei Thesen privilegieren die expliziten Diskurse und eine Hermeneutik der Sinnrettung, wonach Cervantes bei seiner Verteidigung des katholischen Christentums wörtlich zu verstehen sei, da er seine Literatur bewußt in den Dienst der nachtridentinischen Evangelisierung der Kultur gestellt habe. Besonders die These, die Cervantes als Moraltheologen und Propagandisten der Trienter Dekrete einstuft, geht zu weit, während der These vom Volksprediger unter Umständen eine gewisse Plausibilität nicht abzusprechen ist, wenn man dabei den Unterschied zwischen Laienliteratur und Katechese wahrt; denn an den Scharfsinn oder die Reformabsicht der Berufstheologen und Mystiker kommt Cervantes nicht heran – was die damaligen Leser von ihm auch nicht erwartet haben.

Auf alle Fälle wird man Cervantes bescheinigen müssen, daß er als Schriftsteller mit den Glaubens- und Sittenfragen im Quijote sehr „klug" umgeht. Wenn er wirklich anders dachte, als er zu verstehen gibt, so hat er sich seine Kritik, wie Don Quijote manchmal seine Tapferkeit, „für bessere Zeiten" (II, 28: 935) aufgespart – was auch als Zeichen der Klugheit, statt der Heuchelei gedeutet werden kann: „Denn der kluge Mann spart sich für bessere Gelegenheiten auf" (II, 28: 934).

Eines steht fest: Angesichts der vielen „Predigten" und religiösen Diskurse im Quijote ist die eingangs zitierte Bemerkung aus dem Prolog des ersten Teils eine deutliche Untertreibung, es sei denn, daß wir sie als einen Appell verstehen, jene nicht ernst zu nehmen, sondern als Teile eines „Ritterromans" zu betrachten. Wie jeder gute Geschichtenerzähler lebte Cervantes im religiösen „Humus" seiner Zeit, von dessen vielen Facetten er uns in seinem Werk ein literarisches Kaleidoskop bietet. Wie steht es aber mit seiner Erklärung, „die Grenze nie (zu) überschreiten, die uns die christliche Religion ... vorschreibt" (II, 8: 744)? Ist Cervantes' Feder dem „christlichen Beruf" (II, 74: 1356) treu geblieben, den er ihr zugewiesen hat? – Alles in allem schon, denn die Lektüre des Quijote ruft in uns die besten und edelsten (auch religiösen) Gefühle wach (Leidenschaft für Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit wie für den Schutz der Bedrängten aller Art) – und Don Quijote selbst trägt zuweilen „christologische" Züge, die in diesem zarten Dialog mit Sancho zum Vorschein kommen:

„Aber unterdessen steig nur auf und folge mir nach, guter Sancho; Gott, der für alles in der Welt sorgt, wird uns auch nicht verlassen, da wir jetzt so ganz in seinem Dienste wandeln, wie wir es tun. Speist er doch die Mücken in der Luft, die Würmer auf der Erde und die Froschbrut im Wasser, und er läßt in seiner Barmherzigkeit seine Sonne aufgehen über Gute wie Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (I, 18: 214f.).

Aber Cervantes tut dies im Rahmen der paradoxen Verfaßtheit seiner Literatur, die oft beide Seiten der Medaille zur Sprache bringt und sich die (legitime) Freiheit nimmt, ironische Spitzen gegen manche Zustände in Kirche und Gesellschaft seiner Zeit zu streuen sowie Akzente im Sinn einer Laienreligiosität zu setzen, die, ohne das Ordensleben gering zu schätzen, von der allgemeinen Berufung eines Christenmenschen zur Heiligkeit ausgeht – „Wir können nicht alle Mönche werden, und Gott hat der Wege viele, um seine Auserwählten zum Himmel zu führen" (II, 8: 747) –, also ein wesentliches Postulat der Alumbrados, Erasmianer und Mystiker teilt.

Ebenso behandelt Cervantes die religiösen Themen des Quijote im Rahmen eines Literaturkonzeptes, das vom kirchlichen Dirigismus in Glaubens- und Sittenfragen ausgeht und sich das löblichste Ziel vorgenommen hat, „das ein Schriftsteller sich setzen kann, nämlich ... zu gleicher Zeit zu belehren und zu belustigen" (I, 47: 619). Das beste Urteil über die religiösen Diskurse im Quijote scheint mir daher immer noch das der drei klugen inquisitorischen Zensoren des zweiten Teils zu sein, die, weil sie Cervantes' Absicht des Belehrens *und* Belustigens verstanden und um den Unterschied zwischen Literatur und Theologie oder Moralphilosophie wußten, im Quijote nichts fanden, was der christlichen Glaubens- und Sittenlehre wirklich widerspräche. So haben sie dieses Werk wärmstens empfohlen[16].

Aber ein solches Urteil beantwortet nicht die Frage nach der Religiosität von Cervantes selbst. Sofern man aus dem Quijote Schlüsse hierzu ziehen darf, so wäre

diese weder im Erasmianismus noch in einem streng tridentinischen Volkskatholizismus zu vermuten, sondern in einer Seelenverwandtschaft mit der geistigen Weite der Mystiker, die um den paulinischen Überschuß der Gnade wußten und letztlich für alle hofften, daß bei Gott die Liebe über die Gerechtigkeit siegen wird. So finde ich Cervantes' Religiosität am ehesten im folgenden Rat Don Quijotes an den Gouverneur Sancho ausgedrückt:

„Mußt du einem Schuldigen sein Urteil sprechen ... erweise dich ihm ... mitleidig und gnädig, denn obwohl alle Eigenschaften Gottes gleich groß sind, so strahlt und leuchtet doch in unsern Augen seine Barmherzigkeit mehr als seine Gerechtigkeit" (II, 42: 1058).

Allein für diese „mystische" Frohbotschaft lohnt es sich noch heute, daß Theologen im Cervantes-Jahr 2005 den Quijote lesen.

ANMERKUNGEN

[1] Die deutsche Version des Quijote wird nach folgender Übersetzung zitiert: Miguel de Cervantes Saavedra, Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha. Mit einem Essay von I. Turgenjew und einem Nachwort von A. Jolles. Mit Illustrationen von G. Doré. 3 Bde. mit laufender Seitenzählung (Frankfurt 1979). Bei den Zitaten im Haupttext wird in Klammern auf Teil, Kapitel und Seite dieser Ausgabe hingewiesen. Für die Originalversion kann folgende kritische Ausgabe herangezogen werden: Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha. Edición del Instituto Cervantes dirigida por F. Rico, con la colaboración de J. Forradellas. Estudio preliminar de F. Lázaro Carreter (Barcelona 1998).

[2] Teresa de Avila, Obras completas, hg. v. E. de la Madre de Dios u. O. Steggink (Madrid [9]1997) Vida 26, 6: 142; dt. Ausgabe: Teresa von Avila, Das Buch meines Lebens. Gesammelte Werke, Bd. 1, hg. v. U. Dobhan u. E. Peeters (Freiburg [3]2004) 380.

[3] Ebd., Vida 33, 5: 179; dt. Ausgabe 488.

[4] Näheres dazu in: M. Delgado, Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila u. Juan de la Cruz., in: ZKG 111 (2000) 56–69.

[5] F. Caballero, Conquenses ilustres. Vol. II: Melchor Cano (Madrid 1871) 536–561, 542.

[6] Hier zit. nach S. Muñoz Iglesias, Lo religioso en el Quijote (Toledo 1989) 287.

[7] Vgl. vor allem A. Castro, El pensamiento de Cervantes (Barcelona 1980) 245, 248.

[8] Ebd. 245, 256.

[9] M. Bataillon, Erasmo y España. Etudios sobre la historia espiritual del siglo XVI (México 1986) 785.

[10] Ebd. 793.

[11] Vgl. S. 930 der in A. 1 zitierten spanischen Ausgabe.

[12] Vgl. Muñoz Iglesias (A. 6) 303–306.

[13] Ebd. 316.

[14] Castro (A. 7) 256–260.

[15] Vgl. Muñoz Iglesias (A. 6) 319–337.

[16] Vgl. die drei Gutachten in der krit. span. Ausgabe (A. 1) 609–612.

Günther Schiwy

Mystik im Zeitalter der Globalisierung

Zum 50. Todestag von Pierre Teilhard de Chardin

Die Ereignisse und Entwicklungen, mit denen wir täglich konfrontiert werden, lassen keinen Zweifel daran: Das 21. Jahrhundert wird das erste Jahrhundert im Zeitalter der Globalisierung sein. Die Menschheit erlebt sich wie nie zuvor als eine einzige Schicksalsgemeinschaft im Guten wie im Bösen. Dabei haben wir den Eindruck, daß wir der Entwicklung nicht gewachsen sind und sich die Krisen häufen: Krisen durch einen global agierenden Kapitalismus, Kriege um die Energiequellen, Terrorismus im Kampf um ethnische und kulturelle Vorherrschaft. So erhebt sich der Ruf nach einer neuen Politik, neuen Wirtschaft, neuen Kultur, neuen Ethik, neuen Religion.

Seltener sind die Stimmen, die nach einer neuen Mystik fragen. Wenn Karl Rahner recht hat, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sein wird, oder daß er nicht mehr sein wird, dann muß diese Mystik, wenn sie zukunftsträchtig sein will, eine Mystik der Globalisierung sein, oder sie ist für das Überleben des Christen und der Menschheit insgesamt ohne Bedeutung.

Doch auch aus einem der Mystik immanenten Grund muß es eine Mystik der Globalisierung geben. Ist doch Mystik die Erfahrung: Das, was den Menschen im Innersten bewegt, ist übermenschlichen, göttlichen Ursprungs und trägt die Züge seines Schöpfers, der begleitet, was er geschaffen hat.

Nun kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Globalisierung viele Menschen im Innersten bewegt. Und die Sensibelsten unter uns machen auch die Erfahrung, daß die Globalisierung im positiven Sinn göttlichen Ursprungs ist. Von daher bekommt die Globalisierung als evolutionär notwendige Entwicklungsstufe der Menschheit eine neue, quasi religiöse Qualität. Aus der nur menschlichen Aufgabe und Anstrengung wird eine gottmenschliche, die endlich globalisierte Menschheit wäre, um einen traditionellen Ausdruck zu gebrauchen, in ihrem Endpunkt das „Reich Gottes" auf Erden oder, mystischer formuliert, die „Heilige Hochzeit zwischen Schöpfer und Geschöpf".

Die Globalisierung als Ziel der Evolution

Am 10. März 1945, der Zweite Weltkrieg lag in seinen letzten Zügen, hielt der damals 64jährige französische Paläontologe und Theologe Pierre Teilhard de Chardin,

der durch kirchliche Verbannung aus Europa und durch die Wirren des Krieges im chinesischen Exil festgehalten wurde, einen Vortrag in der französischen Botschaft in Peking über die beginnende Globalisierung oder, wie er es nannte, „Planetisation". Denn das war sein Lieblingsthema geworden, und er selbst ein „Mystiker der Globalisierung".

Teilhard fragte sich und seine meist ausländischen Zuhörer provozierend: „Soll die Menschheit in unserem kleinen privaten Dasein kulminieren, die Evolution in jedem von uns ihre Maximalhöhe erreichen?" Die Zuhörer befanden sich seit Jahren fern ihrer Heimat inmitten der kriegerischen und sozialen Auseinandersetzungen, ängstigten sich um ihr Leben und freuten sich auf die baldige Rückkehr in ihr privates Leben. Doch Teilhard erinnerte sie daran, daß die Flucht ins Individuelle auch künftig nicht das Ziel intelligenter und verantwortungsbewußter Menschen sein kann:

> Wenn die Evolution kein anderes Ziel hat als die Vervollkommnung der Individuen, dann „ist die gewaltige, mühselige Arbeit der irdischen Organisation, in die wir von Geburt her eingespannt sind, tragisch überflüssig. Wir sind betrogene Narren: halten wir an oder bremsen wir wenigstens den Lauf. Töten wir die Maschinen, schließen wir die Laboratorien. Suchen wir einen Fluchtweg, jeder nach seinem Geschmack, im reinen Genießen oder im reinen Nirwana."[1]

Heute wissen wir mehr denn je, daß diese Flucht nicht mehr möglich ist, weil es auf der Erde keinen Fluchtort mehr gibt, der nicht bedroht ist von Umweltzerstörung, Ausbeutung, Krieg und Terrorismus. Nur im Rahmen einer globalen, funktionierenden irdischen Organisation haben die Individuen, die ethnischen und gesellschaftlichen Verbände, die Völker und Nationen noch eine Chance, sich zu entfalten und ihr Glück zu finden.

Deshalb versuchte Teilhard de Chardin 1945 in Peking die Diplomaten alter Schule vorzubereiten auf den kommenden Prozeß der notwendigen Globalisierung:

> „Über der Menschheit soll sich noch ein Stockwerk, noch ein Raum für ihre Entwicklung öffnen; jeder von uns soll sagen können, er arbeite, damit das Universum in ihm und durch ihn sich um eine Stufe erhebe. ... Wirklich, die Idee, die Hoffnung einer Planetisation des Lebens ist weit mehr als eine biologische Spekulation. Sie ist noch notwendiger für unsere Zeit als die mit soviel Aufwand angestrebte Entdeckung einer neuen Energiequelle, denn sie kann, sie muß uns das geistige Feuer bringen, ohne das alle anderen (mit so viel Mühe entfachten) materiellen Feuerstellen bald auf der Oberfläche der denkenden Erde verlöschen würden: die Freude am Tun und die Lust am Leben."[2]

Woher hatte Teilhard diese Überzeugung von der absoluten Notwendigkeit der Globalisierung für den Fortgang der Evolution gewonnen? Es war die Intuition und Vision eines Mystikers, der sich dazu berufen fühlte, für die innerste Zielsetzung der Evolution Zeugnis abzulegen. War Teilhard doch nicht nur ein global

informierter und weltweit engagierter Wissenschaftler; er war, was in diesem Milieu nicht so häufig ist, auch ein überaus sensibler Mensch, wie man ihn unter Künstlern findet, mit einer persönlichen Berufung und Aufgabe.

Dabei berief sich Teilhard auf eine „visionäre" Erfahrung, die an ähnliche Erweckungserlebnisse prophetisch und mystisch begabter Frauen und Männer erinnert. So notierte Teilhard, der die vier Jahre während des Ersten Weltkriegs an vorderster Front als Bahrenträger eingesetzt worden war, am Fronleichnamstag 1919 in sein Tagebuch:

„Während des Krieges bin ich in einem Milieu hellsichtig geworden, in dem die Welt für mich eine Transparenz gewonnen hat, die sie vielleicht niemals mehr wiederfinden wird. Die Rückkehr zum Alltagsleben, zu den Menschen (sogar den sehr heiligen), die nicht gesehen haben (und deren Kritik und deren Unverständnis auf die Dauer dahin tendiert, mich zu den *konventionellen* Ansichten zurückzuführen), könnte meine Schau verblassen lassen. Ich werde ihnen ohne Zögern Widerstand leisten. Ich will unerschütterlich mein Licht bewahren."[3]

Worin bestand die Vision Teilhard de Chardins, woraufhin war ihm die Welt durchsichtig geworden? „Die Konjunktion Kosmos-Christus sehen und an ihr teilhaben", heißt es am selben Fronleichnamsfest, und Teilhard gibt diesem Mysterium die ihm gebührende kosmische und globale Dimension:

„Mit erneuter Entschlossenheit und Hellsichtigkeit *weihe* ich mein Leben und meine Gelübde dem besonderen Dienst des Leibes Christi, der in jedem Bereich erlitten, geliebt und vorangebracht wird, in dem der Geist geboren wird und sich für Gott im Schoße des Universums und des menschlichen Bemühens bildet."[4]

Gott, das war Teilhards mystische Gewißheit, bildet sich im Schoß des Universums in dem Maß, als dieses, aus Liebe gezeugt und geboren, sich in Liebe vereint und dem Liebeswerben Gottes öffnet.

Gegen eine fundamentalistische Ablehnung der Globalisierung

Sind wir, wenn wir ehrlich sind, nicht selbst manchmal träge und unlustig, der fundamentalen Urkraft zur Globalisierung in unserem Fühlen, Denken und Handeln Raum zu geben, uns auf den Weg zu machen weg von den Fleischtöpfen Ägyptens hinein in die verwüsteten Landstriche unseres Globus, um nicht nur vereinzelte Oasen für unterentwickelte Völker, sondern das Gelobte Land für alle Menschen schaffen zu wollen? Gegen diesen scheinbaren Wahnwitz ist leicht zu polemisieren. Wir erinnern nur an die populistische Propaganda gegen die Erweiterung der Europäischen Union, gegen den Einsatz für mehr Gleichberechtigung, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in aller Welt. So fundamental die Urkraft der Globalisierung

auch sein mag, sie scheint oft ebenso fundamental gehemmt durch den Hang zur Trägheit und Immobilität.

Auch wenn diese Fundamentalpolemik gegen die Globalisierung unter christlichem oder anderen frommen Vorzeichen auftritt, sollte man sich nicht täuschen lassen. Wer nicht nur einzelne praktische Schritte der Globalisierung mit guten Gründen in Frage stellt – was nicht nur legitim, sondern wünschenswert ist, da es sich doch um das schwierigste Unterfangen seit Menschengedenken handelt –, sondern wer letztlich die Globalisierung selbst für einen Irrweg hält und den Erhalt unserer Wohlstandsgesellschaften um jeden Preis predigt, der versündigt sich gegen die göttliche Absicht der Evolution. Wenn es eine Todsünde gibt, dann ist es diese Blockadehaltung, weil sie letztenendes zum Stillstand der Evolution führt, den Tod der Schöpfung zur Folge hat und Gottes Weltwerdung sabotiert. Und es ist eine Sünde gegen den Heiligen Geist, weil die Notwendigkeit der Globalisierung für intelligente Menschen, wenn sie nicht durch Machtinteressen und religiösen Fanatismus korrumpiert sind, offenkundig ist.

Es ist Aufgabe der Mystik, hier Aufklärungsarbeit zu leisten und dem allgemeinen Trägheitsgesetz zu widerstehen. Wieder in Paris, hielt Teilhard de Chardin am 9. Dezember 1950 auf dem „Weltkongreß der Gläubigen" einen Vortrag über „Die Lust am Leben", die für ihn gleichbedeutend ist mit der Lust an der Globalisierung. Darin heißt es:

> „Lust am Leben: Wahrlich ein zentraler und privilegierter Knotenpunkt, an dem in der Ökonomie eines in höchster Weise organischen Universums eine höchst innige Verbindung zwischen Mystik, Forschung und Biologie sichtbar wird."[5]

Gibt es für die Mystik eine schönere und aktuellere Aufgabe, als dem Menschen im Zeitalter der Globalisierung diese Lust am Leben zu verkünden?

Offenkundiger als die Ablehnung der Globalisierung aus Trägheit und Unlust ist die offene und radikale Ablehnung aus religiösem Konservativismus und Fanatismus. Das ist für eine mystische Betrachtungsweise um so schmerzlicher, als man gerade von den Religionen, denen die Absichten des Schöpfers vertraut sein sollten, eine Unterstützung der Einigungsbewegungen der Welt erwartet.

Stattdessen fürchtet man in den westlichen, jüdisch-christlich geprägten Religionen einerseits den Verlust des Ausschließlichkeitsanspruchs auf die Vermittlung des Heils, andererseits die Weltlichkeit und Diesseitigkeit eines Gottesbildes im Gegensatz zu einer falsch verstandenen Transzendenz, die mit Gottes Jenseitigkeit gleichgesetzt wird. So mißtraut man oft in den eigenen Reihen wie bei der religiösen Konkurrenz den globalisierenden und auf Toleranz, Bejahung und Vereinigung der Religionen zielenden Bestrebungen. Die Ökumene wird mehr und mehr zu einem Fremdwort. Man betont die Unterschiede zwischen den Glaubensbekenntnissen mehr als die Gemeinsamkeiten, nicht um an dem Reichtum der anderen Religionen zu partizipieren, sondern um sie zu disqualifizieren.

Die fundamentalistische Ablehnung der Globalisierung bei den Völkern des Ostens im Namen ihrer Religionen, vor allem des Islams, wird noch verstärkt aus kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und machtpolitischen Gründen. Man fürchtet die kulturelle Überfremdung durch die westliche säkularisierte und materialisierte Zivilisation. Man erfährt die wachsende wirtschaftliche Abhängigkeit vom Westen und die Ausbeutung ihrer Bodenschätze durch einen entfesselten, einzig auf Gewinnmaximierung gerichteten Kapitalismus. Man spürt die Erosion der traditionellen Sozialgefüge durch den westlichen Einfluß hedonistischer, egalitärer und demokratischer Ideen. Man wird brutal mit Angriffskriegen überzogen, die nur schlecht ihre Wirtschafts- und Machtinteressen verbergen. Das alles geschieht im Namen einer Globalisierung, in der die östlichen Völker mitnichten eine Absicht Allahs erkennen können.

So ist das Fundament gelegt für einen Terrorismus, dem die junge religiöse und politische Elite der Völker des Ostens ihr Leben weiht und opfert. Diese Märtyrer im Kampf gegen eine falsche, eine teuflische Globalisierung, die von jeder Mystik, ob westlich oder östlich, verurteilt wird, sind insofern in einem tragischen Irrtum befangen, als sie vor dem Mord an Unschuldigen als Mittel ihres Glaubenskampfes nicht zurückschrecken. Darin erinnern sie an die Exzesse des Christentums in den Kreuzzügen und bei der Missionierung heidnischer oder andersgläubiger Menschen.

In dem erwähnten Vortrag von 1950 über „Die Lust am Leben" kam Teilhard auch auf die Rolle der Religionen für die Globalisierung, in seinen Worten für die „Totalisation", zu sprechen:

„Bisher haben die verschiedenen, noch in Mode befindlichen *Credos*, weil sie in einer Zeit entstanden und gewachsen sind, in der die Probleme der kosmischen Totalisation und Reifung *sich nicht stellten*, sich vor allem darum bemüht, jedem Menschen eine Richtschnur *individuellen* Entkommens zu liefern. So universalistisch ihre Verheißungen und ihre Visionen des Jenseits auch waren, sie zogen ... in keiner Weise ausdrücklich eine globale und gerichtete Transformation des ganzen Lebens und Denkens in Betracht. – Doch verlangen wir nicht von ihnen kraft dessen, was vor sich geht, daß sie eben gerade ein Ereignis dieser Größenordnung ... jetzt und für immer integrieren, weihen und beseelen? ... Nicht mehr nur eine Religion der Individuen und des Himmels, sondern eine Religion der Menschheit und der Erde: das erwarten wir als unentbehrlichen Sauerstoff in diesem Augenblick. Wie aber kann man unter diesen Bedingungen übersehen, daß morgen nur die mystischen Strömungen fortbestehen können – und allein Aussicht haben, ... die Spitze der allgemeinen Bewegung der planetarischen Hominisation zu übernehmen."[6]

Den Mystikern und Mystikerinnen, so die Überzeugung Teilhards, obliegt es also, nicht nur in den Religionen, sondern in der Menschheit überhaupt die Führung der Globalisierung zu übernehmen. Anders formuliert: Wer sich aus tiefster Überzeugung wo auch immer und auf welche Weise auch immer für eine Globalisierung mit menschlichem Antlitz engagiert, ist, um Karl Rahners Diktum vom anonymen Christen aufzunehmen, ein anonymer Mystiker der Zukunft.

Die wahre Vereinigung differenziert

Bei der evolutionär notwendigen Globalisierung könnte nun das Mißverständnis entstehen, es käme, um die existierenden Spannungen abzubauen, darauf an, die Polaritäten aufzulösen und die Elemente in ihrer unterschiedlichen Komplexität auf ein Einheitsformat zu reduzieren, damit sie sich problemlos als uniformierte Bausteine in das zu errichtende Einheitsgebäude der Menschheit einfügen.

Auf der wirtschaftlichen Ebene, so das Ideal eines gewissen globalisierenden Kapitalismus, wird auf die Kreation eines Einheitsprodukts gesetzt, das sich weltweit vermarkten läßt und die differenzierteren Angebote vom Markt verdrängt. Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene verstehen gewisse Weltmächte unter Globalisierung die Errichtung eines totalitären Einheitsstaates, in dem alle wirtschaftlichen, nationalen und kulturellen Differenzen beseitigt und die Menschen gleichgeschaltet werden. Auf der religiösen Ebene hoffen gewisse Glaubensgemeinschaften, endlich in den Status einer allein seligmachenden Weltreligion zu gelangen in der irrigen Meinung, dem einen Gott gezieme nur eine Einheitsreligion nach dem Motto: Ein Gott, eine Menschheit, eine Religion.

Im März 1945, als der Faschismus seinem Ende entgegenging und der Kommunismus auf dem Sprung war, sich immer größere Teile Europas und Asiens zu unterwerfen, waren nicht wenige Intellektuelle immer noch bereit, wenigstens der letzteren Bewegung im Namen der Globalisierung und Egalisierung der Menschheit noch eine Chance zu geben.

In seinem Vortrag in der französischen Botschaft in Peking 1945 nahm Teilhard de Chardin dazu Stellung:

„Wir sind meines Erachtens noch nicht in der Lage, den jüngsten totalisierenden Experimenten gerecht den Prozeß zu machen, das heißt zu entscheiden, ob sie, alles in allem, den Menschen einen Zuwachs an Knechtschaft oder einen Zuwachs an Schwung gebracht haben. Es ist noch zu früh, um zu urteilen. Doch glaube ich sagen zu können, sofern diese ersten Versuche gefährlich einer infra-menschlichen Ameisen- oder Termitenstaatsordnung zuneigten, ist nicht das Prinzip der Totalisation selbst schuld, sondern nur seine ungeschickte und unvollständige Anwendung."[7]

Teilhard war nämlich durch seine Forschungen über die Prinzipien der Evolution auf ein Entwicklungsgesetz gestoßen, das, wie die Erfahrung zeigte, auch für die Evolutionsstufe der Menschheit gültig und eine Bedingung für ihren Fortschritt ist. Es lautet: Die wahre Vereinigung differenziert.

In seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos", das er 1940 in Peking abschloß, hat Teilhard dieses Gesetz beschrieben:

„Die *Vereinigung differenziert* auf jedem beliebigen Gebiet, ob es sich um Zellen eines Körpers handelt oder um Glieder einer Gesellschaft oder um Elemente einer geistigen Synthese. In jeder organisierten Gesamtheit erlangen die Teile Vollkommenheit und Vollendung.

Weil wir diese Universalregel vernachlässigt haben, konnten uns so viele pantheistische Lehren zum irrigen Kult eines großen Alls verleiten, in dem die Individuen dazu bestimmt schienen, sich wie Wassertropfen zu *verlieren* und wie ein Salzkorn im Meer aufzulösen."[8]

Fünf Jahre später vor den Diplomaten in Peking wandte Teilhard dieses universale Entwicklungsgesetz auf die beginnende Globalisierung an, ausgehend von unserer Alltagserfahrung:

„Innerhalb beschränkter Gruppen (in der Ehe, im Team) ist es eine alltägliche Erfahrung, daß die Vereinigung, weit davon entfernt, die Menschen herabzusetzen, sie in sich selbst akzentuiert, bereichert und befreit. Die Vereinigung, die Geistes- und Herzensvereinigung, versklavt nicht und neutralisiert nicht die verbundenen Glieder. Sie *super-personalisiert* sie. Verallgemeinern Sie nun das Phänomen auf den Maßstab der Erde. Stellen Sie sich vor, unter der Wirkung der planetaren Umklammerung, die sie zusammenzieht, erwachen die Menschen schließlich zum Sinn für eine universelle Solidarität, die auf ihrer tiefen Natur und ihrer tiefen Schicksalsgemeinschaft gegründet ist. Und alle Gespenster der Grausamkeit und Mechanisierung, die man in Bewegung setzt, um uns zu erschrecken, um uns zu hindern voranzugehen, verblassen. Weder Härte noch Haß: eine noch nicht vom Menschen erprobte neue Form der Liebe läßt die um uns aufsteigende Woge der Planetisation erahnen, und diese Form der Liebe bringt sie verborgen mit sich."[9]

Heute, 60 Jahre später, fällt es uns nicht schwer, die Konsequenzen aus diesem Gesetz zu ziehen. In dem Maß, wie die Menschheit zusammenwächst, wird sie sich mit evolutionärer Notwendigkeit ihrer unterschiedlichen Regionen und Völker, ihrer diversen Reichtümer und Verantwortungsebenen bewußt, die im Wechselspiel zwischen Vereinigung und Differenzierung entstehen und sich weiter entwickeln wollen zu ihrer individuellen und regionalen Vollgestalt.

Alle Vereinheitlichung, alle Zentralisierung, alle Egalisierung, die in einer Gesellschaft oder einem Staat, in der Europäischen Union, in den Vereinten Nationen oder wo immer zur Debatte stehen, müssen vor dem evolutionären Entwicklungsgesetz „Die Vereinigung differenziert" bestehen, andernfalls sind sie irrige Wege der Globalisierung. Unter der Bedingung, daß sie keinem überholten Partikularismus huldigen, sind Föderalismus, Regionalismus und das Subsidiaritätsprinzip neu gefragt, auch wenn es der Mentalität der zentralisierten Nationalstaaten aus dem 19. und 20. Jahrhunderts schwerfällt, dem neuen Prinzip Raum zu geben, wie zum Beispiel Nordirland, das Baskenland und Tschetschenien zeigen.

Daß das Prinzip „Die Vereinigung differenziert" für Teilhard eine mystische Dimension hat, wurde bereits angedeutet. Es ist ein Naturgesetz, d.h. der Schöpfer hat es gesetzt. Gott will die Vielheit, nicht die Vereinheitlichung, hätte er sonst etwas von sich Verschiedenes geschaffen? Besteht die Seligkeit der Liebe, der zwischenmenschlichen und der gottmenschlichen, nicht darin, daß sich die Liebenden anziehen, bejahen, sich hingeben und dadurch und darin sich ihrer Verschiedenheit bewußt werden, einer Verschiedenheit, die nicht trennt, sondern verbindet, weil sie fasziniert und deshalb erhalten, gepflegt und weiter entfaltet werden muß, auch

wenn dadurch die Liebe an Spannung zunimmt? Die Mystik der Vereinigung ist zugleich Mystik der Differenzierung. Die Mystik im Zeitalter der Globalisierung wird allen Tendenzen zu einem totalitären und gleichmacherischen Einheitsweltstaat widerstehen und für eine differenzierte, in Freiheit und Liebe geeinte Welt plädieren.

Jürgen Habermas' Forderung nach einer Übersetzung der religiösen Sprache

Abschließend drängt sich die Frage auf: Wie soll eine Mystik der Globalisierung, selbst wenn sie in allen Weltreligionen ihre Anhänger finden sollte, einen entscheidenden Einfluß auf die Globalisierung nehmen können, wenn die Mehrheit der Menschen, zumindest in der westlichen, säkularisierten Welt, Mystik mit Mystizismus verwechselt und Überlegungen wie denen von Teilhard mit ungläubiger Skepsis begegnet? Wie können dennoch möglichst viele säkularisierte Menschen dazu gebracht werden, sich mit einer entsprechend tiefen Motivation an dem gigantischen Projekt der Globalisierung zu beteiligen, damit es zum Wohl der Menschheit gelingt?

Dazu hat sich am 19. Januar 2004 bei einem Gedankenaustausch mit Kardinal Joseph Ratzinger, veranstaltet von der Katholischen Akademie in München, Jürgen Habermas geäußert[10]. Zunächst beschwor er wie Teilhard die Gefahren einer falsch verlaufenden Globalisierung und als Reaktion darauf die Gefahr der Privatisierung und Entpolitisierung der Menschen. Dann verwies er auf postmoderne Vernunfttheorien, nach denen die krisenhafte Globalisierung durchwegs negativ gesehen wird als „logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung". Das ist nicht sehr motivierend, und Habermas gesteht ein:

„So trifft das Theorem, daß einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz. In Teheran fragte mich ein Kollege, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe."

Für Habermas jedenfalls bedeutet „das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung" mehr als eine „bloße soziale Tatsache":

„Die Philosophie muß dieses Phänomen auch gleichsam von innen als eine kognitive Herausforderung ernstnehmen. ... (Denn) durch den Zug zur Radikalisierung der Vernunftkritik hat sich die Philosophie auch zu einer Selbstreflexion auf ihre eigenen religiös-metaphysischen Ursprünge bewegen und gelegentlich in Gespräche mit einer Theologie verwickeln lassen."

Wenn auch der Unterschied zwischen der philosophischen Vernunfterkenntnis und einer Offenbarungswahrheit weiterhin gültig bleibt, so verbindet sich nach Habermas „diese grammatische Grenzziehung nicht mit dem philosophischen Anspruch, selber zu bestimmen, was von den Gehalten religiöser Traditionen – über das gesellschaftlich institutionalisierte Weltwissen hinaus – wahr oder falsch ist. Der Respekt, der mit dieser kognitiven Urteilsenthaltung Hand in Hand geht, gründet sich auf die Achtung vor Personen und Lebensweisen, die ihre Integrität und Authentizität ersichtlich aus religiösen Überzeugungen schöpfen." Wenn das schon für den durchschnittlichen Gläubigen gilt, um wieviel mehr für die mystisch Begabten unter ihnen wie beispielsweise Meister Eckhart oder heute Teilhard de Chardin.

Doch Habermas geht noch einen Schritt weiter in der notwendigen Einstellung der Vernunft gegenüber dem Offenbarungsgläubigen. „Aber Respekt ist nicht alles, die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten", wozu auch die Visionen und Erfahrungen der Mystikerinnen und Mystiker gehören. Als Beispiele nennt Habermas die Durchdringung von Philosophie und Christentum, von Vernunft und Glauben in der abendländischen Geschichte:

> Sie habe „nicht nur die geistige Gestalt theologischer Dogmatik und eine – nicht in jeder Hinsicht segensreiche – Hellenisierung des Christentums hervorgebracht. Sie hat auf der anderen Seite auch eine Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie gefördert." Diese Aneignungsarbeit habe „den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen. (Walter) Benjamin war einer, dem solche Übersetzungen manchmal gelangen."

Ich möchte ergänzen: Was die mystische Bedeutung der Globalisierung betrifft, ist Teilhard de Chardin ein solcher Übersetzer aus der evolutionistischen und lebensphilosophischen Wissenschaftssprache in die christlich-theologische und zurück.

Habermas beläßt es jedoch nicht bei der notwendigen Zusammenarbeit von philosophischem und religiösem Wissen zur Bewältigung der Globalisierung; er fordert auch den säkularisierten Staat und die säkularisierten Bürger auf, bei der notwendigen Übersetzungsarbeit von relevanten religiösen Erkenntnissen mitzuwirken.

Zunächst mahnt er den Staat, weltanschaulich neutral zu bleiben und von sich aus nicht einer säkularisierten Weltsicht den Vorzug zu geben vor einer religiösen Weltanschauung:

Auch die „säkularisierten Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen."

So selbstverständlich es ist, daß sich die Gläubigen in solchen Beiträgen von sich aus um Gemeinverständlichkeit bemühen sollten, so zeigt die Erfahrung doch, daß sie dabei oft an ihre Grenzen stoßen, vor allem die Mystikerinnen und Mystiker. Man denke etwa an die Schwierigkeiten, die Meister Eckharts Sprache seinerzeit und die Terminologie Teilhards heute bereiten.

Deshalb fordert Habermas die säkularisierte Gesellschaft auf, sich auch selbst um die sprachliche Aneignung solcher Beiträge zu bemühen: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, daß sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen." In diesem Punkt sind vor allem die Medien gefordert.

Teilhards Überlegungen zur Globalisierung, die im Zentrum seines Nachdenkens über die Zukunft der Menschheit stehen, haben eine solche Relevanz. Wenn es gelingt, die mystische Dimension der Globalisierung in eine Sprache zu übersetzen, die Gläubige und Ungläubige verstehen, besteht die Hoffnung, daß das mystische Potential, das in allen Menschen schlummert, geweckt wird und es zu der dringend notwendigen Zusammenarbeit von engagierten Gläubigen und Säkularisierten kommt. Dann wächst die Chance, daß die Globalisierung ein menschliches, für Teilhard ein „gottmenschliches" Antlitz erhält.

Der Weg bis dahin ist, wie die täglichen Nachrichten berichten, ein Kreuzweg, und Enttäuschungen bleiben nicht aus. In Teilhards letztem Brief aus New York an seinen Provinzial André Ravier in Lyon vom Karfreitag 1955 heißt es:

„Der Christus am Kreuz ist für das menschliche Bewußtsein der vollkommenste Ausdruck eines ‚Gottes der Evolution'. ... Ein Gott der Evolution: das heißt ein Gott vergöttlichend, christifizierend (für Teilhard nicht gleichzusetzen mit Verchristlichung!), zugleich der Im-Oben und der Im-Vorn. ... Es gilt da eine neue ‚intellektuelle Dimension' zu begreifen. ... Meine Enttäuschung ist es oft gewesen zu entdecken, daß selbst so scharfsinnige Geister wie ein Auguste Val(ensin, Philosophieprofessor in Aix-en-Provence und Freund Teilhards), ein Grandmaison (Professor der Apologetik und zeitweilig Chefredakteur der Jesuitenzeitschrift „Etudes" in Paris) und selbst ein de Lubac (Theologieprofessor in Fourvière bei Lyon, Mentor und später Interpret Teilhards, Kardinal) noch im ‚Kosmos' und nicht in der Kosmogenese dachten und beteten. – Aber es wird (glücklicherweise) unmöglich sein, die irreversible Drift einzudämmen, die um uns herum das menschliche Denken begeistert. Morgen wird die ganze Welt ‚in der Sphäre' (der Globalisierung), in der Kosmogenese denken. Und so wird ganz natürlich der gekreuzigte Gott (als gekreuzigter) der mächtigste geistige Motor ... der Ultra-Menschwerdung sein. Das ist mein Glaube: ihn hätte ich so gern öffentlich bekennen wollen vor dem Sterben."[11]

Doch Teilhard hatte Publikationsverbot. Er starb am folgenden Ostersonntag, am 10. April 1955.

ANMERKUNGEN

[1] P. Teilhard de Chardin, Die Zukunft des Menschen. Werke, Bd. V (Olten 1963) 158.
[2] Ebd. 158f.
[3] Ders., Tagebücher III. Notizen u. Entwürfe. 14. Mai 1918–25. Februar 1920 (Olten 1986) 311.
[4] Ebd.
[5] Ders., Die lebendige Macht der Evolution. Werke, Bd. VII (Olten 1967) 122.
[6] Ebd. 119.
[7] Ders. (A. 1) 159.
[8] Ders., Der Mensch im Kosmos (München 1994) 269.
[9] Ders. (A. 1) 160.
[10] Information Philosophie, Oktober 2004, 7–15.
[11] Nach G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben u. seine Zeit, Bd. II. 1923–1955 (München 1981) 288.

Harding Meyer

Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat?

Die Promulgation des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils jährte sich im November 2004 zum 40. Mal und mit ihm die ökumenische Rezeption des „Dialog"-Begriffs. Seltsam, daß man diesem Begriff in den vorausgegangenen Jahrzehnten ökumenischer Bewegung kaum begegnet war! Man redete wohl von „Konferenzen", „Kommissionen" und „Unionsverhandlungen", auch von „Lehrgesprächen". Aber der Begriff „Dialog", der in den heutigen theologischen und ökumenischen Lexika ganze Spalten füllt, war damals nur – so ein bekanntes, sechsbändiges theologisches Handwörterbuch[1] – die Bezeichnung für eine „geistlich musikalische Gattung im Drama des Mittelalters".

Dialog und Konsens

„Dialog" – das wurde damals nach dem Konzil zu einem der großen ökumenischen Stichworte. Das war nicht nur ein auswechselbares Wort für „Konferenz", „Kommission" oder „Verhandlung". „Dialog" – das war erheblich mehr. Es war eine *Methode*, ein *methodologisches Programm*. „Dialog als Methode", so lautete das Thema einer theologisch-philosophischen Konsultation, die zu jener Zeit, 1968, in Straßburg stattfand.

Martin Buber hatte bereits in den 1930er Jahren gezeigt, was „Dialog" oder „das Dialogische" sei, freilich ohne damit schon eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen. Es war für ihn die primäre Form personaler Kommunikation, der Kommunikation zwischen „Ich" und „Du", gekennzeichnet durch eine Handvoll paraphrasierender Begriffe wie „Offenheit" für den anderen in seinem Anderssein, „Hörbereitschaft", „Wechselseitigkeit", „Bereitschaft, sich in Frage stellen zu lassen", „Achtung" vor der Überzeugung des anderen verbunden mit der „Treue" zur eigenen Überzeugung.

Diese Form der Kommunikation schien, damals in den 1960er Jahren, perfekt in die geistige Landschaft des Westens zu passen, in eine pluralistische Welt und Gesellschaft, in der verschiedene weltanschauliche, religiöse und politische Anschauungen nebeneinander existierten, ohne daß eine von ihnen einen privilegierten Status beanspruchen konnte. Was Wunder, daß der Begriff „Dialog" schnell zu einem Lieblingsbegriff mit einem geradezu magischen Klang wurde. Ich erinnere mich, daß man 1969 wenigstens sieben in verschiedenen Ländern und Sprachen erscheinende Zeitschriften zählen konnte, die dieses Wort in ihrem Namen trugen.

Das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanums war der Text, der diesen Begriff in die ökumenische Bewegung einführte und ihn zugleich dem Ziel dieser Bewegung, der Verständigung und Einheit zwischen den getrennten Kirchen zuordnete. Dabei wurde wie von selbst der Gedanke der bloßen „Kommunikation" durch den traditionelleren und wohl auch konkreteren Gedanken des *Konsenses* präzisiert, ja ersetzt. Die erste zusammenfassende Darstellung und Analyse der bilateralen ökumenischen Dialoge, die etwa von 1967 an in großer Zahl einsetzten und mit unerwarteter Kraft und Schnelligkeit zu einem breiten Sektor der ökumenischen Bewegung wurden, konstatierte darum kurz und treffend:

„Wie verschieden auch immer die spezifischen Zielsetzungen bilateraler Dialoge sein mögen, so teilen sie doch alle die Überzeugung, daß der Dialog sich darauf richtet, einen *Konsens* zu erarbeiten."[2]

Dialog als Suche nach Konsens und Konsens als Voraussetzung und Ermöglichung kirchlicher Einheit – das war eine *ökumenische Methode*. Es war beileibe nicht die einzige. Die ökumenische Bewegung hat auf ihrem Weg stets nach der *Art* dieses Weges gefragt, und es gab eine ganze Reihe verschiedener methodologischer Optionen, die ich hier nicht zu nennen brauche. Aber die Suche nach theologischem Konsens, nach „Lehrkonsens" war und blieb eine der wichtigsten Optionen, die der Tradition unserer Kirchen entsprach und die von vielen als der ökumenische „Königsweg" betrachtet wurde, auch wenn es immer wieder zu Bestreitungen dessen kam, wie das heute zumeist abfällig gebrauchte Wort „Konsensökumene" zeigt.

Dieses Ringen um Konsens ist nicht unfruchtbar und ergebnislos geblieben, sondern hat in der Tat zu beachtlichen Ergebnissen geführt: in der Rechtfertigungsfrage, in der Frage nach dem Verständnis von Abendmahl oder Eucharistie, auch im Amtsverständnis, wenn man von bestimmten Ausformungen des kirchlichen Amtes einmal absieht.

Ökumenischer Konsens als „differenzierter Konsens"

Nun ist dabei freilich von Anfang an spürbar geworden, daß der *abstrakte* Konsens-Begriff zur Bezeichnung oder Charakterisierung des jeweiligen Dialogertrags nicht recht paßte. Er schien sich zu sträuben gegen seine Anwendung auf die erzielten Verständigungen. Denn der abstrakte Konsens-Begriff hat nun einmal ein inneres, ein logisches Gefälle hin zur Uniformität, zur völligen Gleichförmigkeit und Kongruenz der Überzeugungen und Aussagen. Zu solch einem gleichsam monolithischen Konsens war es jedoch in den genannten und auch anderen Problemfeldern fast nie gekommen.

Was aber war dann in den Dialogen erreicht? Waren es bloße „Annäherungen", bloße „Konvergenzen"? Eine zeitlang gebrauchte man diesen Begriff, etwa im Blick

auf die sogenannten „Lima-Erklärungen". In anderen Dialogtexten gebrauchte man den Konsens-Begriff nur unter Hinzufügung von Attributen, die ihn näher qualifizierten, und sprach von einem „Konsens *in der Sache*", von einer „*substantiellen* Übereinstimmung" oder von einem „*Grund*konsens".

In jeder dieser Bezeichnungen ging es darum, daß die erreichte Verständigung oder Übereinstimmung in dem, was man gemeinsam als die eigentliche „Sache", die „Substanz", den „Grundgehalt" einer bislang kontroversen Lehrüberzeugung erachtete, offen blieb und Raum bot für verbleibende Verschiedenheiten: Verschiedenheiten der Lehrgestalt, der Schwerpunktsetzung, der Begrifflichkeit, vorausgesetzt daß diese Verschiedenheiten die erreichte Übereinstimmung in der „Sache selbst" nicht mehr in Frage stellten. Was innerhalb des Radius einer solchen Verständigung weiterhin an Verschiedenheiten blieb, verlor kraft der Übereinstimmung in der „Sache selbst" seine trennende Schärfe und wurde zu „legitimer", „zulässiger" Verschiedenheit.

Es dauerte einige Zeit, bis dann die Formel vom „differenzierten Konsens" gebildet wurde und sich ökumenisch einbürgerte[3]. Als Formel hatte sie gegenüber den anderen erwähnten Bezeichnungen wie „Konsens in der Sache", „substantielle Übereinstimmung" oder „Grundkonsens" den entschiedenen Vorteil, daß sie genau das aussprach, um was es ging: das Zusammen und die Zuordnung von Konsens und Differenz.

Dabei wollte diese Formel vom „differenzierten Konsens" keineswegs sagen, hier sei die zur Einheit oder zur Gemeinschaft erforderliche Verständigung nur partiell erreicht und müsse darum im Dialog noch bis zu einem vollen und echten, von jeglicher Verschiedenheit entkeimten Konsens weitergetrieben werden. Die Dialoge waren vielmehr der Überzeugung, daß damit der zur Einheit erforderliche Konsens *tatsächlich erreicht* sei und nicht notwendigerweise weitergetrieben werden müsse.

Der Dialog über die Rechtfertigung und die Ausarbeitung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" waren der Ort, an dem sich die Reflexion und auch die Auseinandersetzung über diese Struktur des ökumenischen Konsenses besonders verdichtete. Diese Gemeinsame Erklärung stellte sich ja – bis in ihren Aufbau hinein – als eine lange, siebengliedrige Kette von „differenzierten Einzelkonsensen" dar, und so war die Gemeinsame Erklärung als ganze ebenfalls der Ausdruck eines „differenzierten Konsenses", mit den Worten der Erklärung selbst: eines „Konsenses in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre ... , in dessen Licht die ... verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind"[4].

Ich erinnere mich, wie in der Kommission, der die zweimalige Überarbeitung der Gemeinsamen Erklärung oblag, zwei Mitglieder, ein lutherisches und ein katholisches Mitglied, an der Legitimität und Tragfähigkeit eines solchen Konsenses zweifelten. Der katholische Teilnehmer – ausgerechnet der Vertreter der römischen Glaubenskongregation – schien seine Bedenken in seine vatikanische Behörde mit-

genommen zu haben. Bei der nächsten Zusammenkunft machte er dann – zu unser aller Erstaunen – seine Bedenken nicht mehr geltend. Man kann annehmen, ihm war klar geworden, daß auch dem katholischen theologischen Denken die Differenzierung zwischen – abgekürzt gesagt – „res" und „verba" („Sache" und „Worten") durchaus vertraut war. Deshalb konnten zum Beispiel die wiederholten „Declarationes communes" der letzten beiden Päpste mit einzelnen monophysitischen Kirchen des Ostens (1971, 1973, 1984) eben einen solchen „differenzierten Konsens" zum Inhalt haben. Das heißt: Sie erklärten, daß im Blick auf die christologische Frage eine volle Einheit im Glauben bestehe, trotz bleibender Verschiedenheit der theologischen Ausdrucksformen.

Wie konnte es im Konsensbemühen der Dialoge zu einer solchen Abkehr von einem abstrakten, monolithischen Konsensverständnis kommen und sich dieser für Verschiedenheit offene und ihr Raum gebende Konsensbegriff entwickeln? Ohne Zweifel spielte dabei auch die dialogische Methode selbst und als solche eine Rolle: die von ihr geforderte Offenheit für den anderen in seinem Anderssein und die Achtung vor der Überzeugung des anderen verbunden mit der Treue zur eigenen Überzeugung. Aber dahinter stand wiederum eine grundlegende Auffassung von der Einheit der Kirche, die diese Einheit nicht als Gleichförmigkeit begriff, sondern als „Einheit in Verschiedenheit". „Einheit, nicht Uniformität" (unity, not uniformity) – das war spätestens seit der Weltkonferenz in Lausanne (1927) eine immer wieder berufene ökumenische Maxime, auch wenn die ökumenischen Bewegung sich lange Zeit schwer tat, dieser Maxime wirklich zu entsprechen.

Diese Maxime hatte, wie sich im Dialog herausstellte, methodologische Implikationen und methodologische Kraft. Das wirkte sich dahingehend aus, daß es im Dialog zu einer *Korrespondenz* zwischen der Art des Einheits*verständnisses* und der Weise des Einheits*bemühens* kam. Ein Bemühen um monolithischen Konsens wäre einer Einheit in Verschiedenheit inadäquat gewesen und hätte dieses Verständnis von Einheit unterlaufen. Denn: Einheit in Verschiedenheit kann nur durch einen ihr entsprechenden Konsens herbeigeführt werden, also durch einen Konsens, der Raum läßt für Verschiedenheit.

Die Dialoge sind diesem Prinzip gefolgt. Die erzielten Konsense sind, wo es um bislang kontroverse Fragen ging, nahezu allesamt „differenzierte Konsense". So war es in der Rechtfertigungsfrage. So war es im Dialog über Abendmahl oder Eucharistie mit seinen beiden Schwerpunkten Realpräsenz Christi und Opfercharakter der Messe. So war es auch im Blick auf einzelne Aspekte des Amtsverständnisses, etwa das Verständnis von Amt als göttlicher Stiftung, das Verhältnis von besonderem Amt und allgemeinem Priestertum oder das Verständnis von Ordination.

Der Dialog über die Kirche und über institutionelle kirchliche Gegebenheiten

Aber wie wichtig und dem Wesen kirchlicher Einheit adäquat auch immer das Konzept des differenzierten Konsenses ist, so stellt sich doch im Fortgang des evangelisch-katholischen Dialogs – und besonders je mehr er sich ekklesiologischen Problemen zuwendet – die Frage, ob die Tauglichkeit dieses Konzepts nicht an ihre Grenzen stößt und stoßen muß. Es ist die Frage: Taugt das Konzept des differenzierten Konsenses auch dort, wo es im Dialog nicht mehr nur um *lehrhafte* Fragen, Fragen der theologischen Überzeugung und Auffassung, des gedanklichen Verstehens und Nachvollziehens geht, sondern um gravierende Verschiedenheiten *institutioneller Art*, um Struktur gewordene, zu kirchlichen Gegebenheiten und Realitäten verfestigte Unterschiede? Oder versagt das Konzept, wo es nicht mehr nur um „Gedanken" in der ihnen eigentümlichen Geschmeidigkeit geht, sondern um „Sachen", „Sachverhalte" mit ihrer ganzen Härte? „Leicht beieinander wohnen die *Gedanken*, doch hart im Raume stoßen sich die *Sachen*," sagt Schillers Wallenstein.

Ich denke etwa an die Primatsproblematik oder an die ebenfalls ungelöste, aber noch drängendere Frage des Bischofsamtes mit ihren so spürbaren Konsequenzen für die Frage evangelisch-katholischer Abendmahlsgemeinschaft oder für die Anerkennung des vollen Kircheseins der evangelischen Kirchen. Ist das Konzept des differenzierten Konsenses – ja der Konsens-Gedanke überhaupt! – auf die Verschiedenheit solch kirchlich-institutioneller Gegebenheiten, Realitäten und Sachverhalte anwendbar oder nicht?

Gewiß, die Frage des Primats und die des Bischofsamtes liegen durchaus *auch* auf der lehrhaften Ebene. Es gibt – um beim Beispiel des Bischofsamtes zu bleiben – auf katholischer wie auf evangelischer Seite eine theologische Auffassung, eine „Lehre" vom Bischofsamt oder ganz allgemein von einem über den Ortsgemeinden stehenden kirchlichen Amt der Leitung, der „Episkopé", wie man gern sagt. Die evangelische und die katholische Auffassung von diesem Amt – seinen Funktionen und Aufgaben, seinem Verhältnis zum Gemeindepfarrer oder -priester usw. – decken sich in mancher Hinsicht, aber sie unterscheiden sich auch in wichtigen Punkten wie beispielsweise im Blick auf die Autorität und Autoritätsausübung dieses Amtes. Diese „Lehre" vom Bischofsamt kann und muß darum – genauso wie andere Lehrfragen – im Dialog erörtert werden. Und es ist durchaus denkbar, daß es dabei im *Verständnis* jenes Amtes zu so etwas wie einem differenzierten Konsens kommt.

Aber dann verlagert sich die Frage des Bischofsamtes. Sie „wiederholt" sich gleichsam auf einer ganz anderen Ebene. Und auf dieser Ebene geht es nicht mehr um das *Verständnis*, die Auffassung, die Lehre vom Bischofsamt, sondern es geht um die *kirchlich-institutionelle Gestalt* dieses Amtes. Es geht um dieses Amt als institutionelle kirchliche Realität und Gegebenheit. Die Frage im Dialog beschränkt sich dann nicht mehr auf die Frage, wie wir dieses Amt *gemeinsam verstehen*. Die

Frage ist jetzt, ob wir dieses Amt *gemeinsam „haben"*: „Haben oder nicht haben, das ist hier die Frage!" – so könnte man sagen.

Vor genau diese Frage – das hat sich immer wieder gezeigt – führt der Dialog zwischen evangelischen oder protestantischen Kirchen und all jenen Kirchen, zu deren Selbstverständnis es gehört, den „historischen" Episkopat, d.h. das Bischofsamt in seiner altkirchlichen Gestalt bewahrt zu haben, nicht nur der römisch-katholischen Kirche und den Ostkirchen, sondern ebenso der anglikanischen Kirche. Für keine dieser episkopal strukturierten Kirchen würde es – beim gegenwärtigen Stand der Dinge – genügen, im Dialog mit einer evangelischen Kirche zu einem *gemeinsamen Verständnis* des Bischofamtes gelangt zu sein. Sie alle erwarten darüber hinaus die *gemeinsame Teilhabe* am historischen Episkopat, wenn es denn zur vollen kirchlichen Gemeinschaft kommen soll. Genau hier liegt nun aber ein ökumenisches Hindernis erster Größenordnung.

Gemeinsamkeit im historischen Bischofsamt?

Immer wieder hat sich gezeigt, wie sehr evangelische oder überhaupt protestantische Kirchen solch einer „Übernahme" des historischen Episkopats oder einer „Eingliederung" in diesen Episkopat widerstreben und sie ablehnen. Denn die evangelischen Kirchen haben ihre eigenen Formen des kircheleitenden Amtes, der „Episkopé" entwickelt. Im deutschen Luthertum zum Beispiel wurde bekanntlich Anfang des letzten Jahrhunderts nach der langen Zeit des landesherrlichen Summepiskopats das Amt des Bischofs in Gestalt des sogenannten „synodalen Bischofsamtes" – und *ohne* institutionelle Kontinuität und Sukzession zum altkirchlichen Bischofsamt! – wieder eingeführt. Die meisten der anderen evangelischen Kirchen Deutschlands haben statt dessen das Amt des Kirchenpräsidenten, ohne daß zwischen beidem, dem evangelischen Bischof und dem evangelischen Kirchenpräsidenten, wesentliche Unterschied bestünden. Und diese Form des kircheleitenden Amtes gilt als Teil evangelisch-kirchlicher Identität, die man nicht aufgeben kann und möchte.

Was man sich stattdessen evangelischerseits zumeist als Ziel eines evangelisch-katholischen Dialogs über das kircheleitende Amt bzw. das Bischofsamt vorstellt, würde sich darum auf die Ebene der theologischen Verständigung beschränken und bliebe ganz im Rahmen eines differenzierten Konsenses. Das heißt: Beide Seiten würden sich letztendlich in der Einsicht begegnen, daß der historische Episkopat der katholischen Kirche und das synodale Bischofs- oder Kirchenpräsidentenamt der evangelischen Kirchen – trotz ihrer Verschiedenheit – im Entscheidenden äquivalent sind und sich deshalb als legitime Formen des kircheleitenden Amtes gegenseitig anerkennen können.

Wechselseitige Anerkennung der kircheleitenden Ämter, aber nicht *Teilhabe am*

altkirchlichen Bischofsamt – dies wäre, kurz gesagt, das evangelischerseits zumeist favorisierte Ziel. Und das wird durch einige evangelische Theologen unterstützt mit dem Argument, die Wittenberger Reformation habe – mit dem Neuen Testament und mit Hieronymus – Bischof und Pfarrer als „ein Ding" (Luther) gesehen[5], habe ihre Pfarrerordination im Grund wie eine Bischofsordination verstanden und vollzogen und habe so der altkirchlichen Situation entsprochen, in der der Bischof noch der Leiter der Ortsgemeinde war.

Es mag sein, daß auch einzelne katholische Theologen eine solche Lösung der Bischofsfrage für denkbar halten. Aber für die katholische Theologie und Kirche als ganze genommen bliebe eine *wechselseitige Anerkennung* der kircheleitenden Ämter unzureichend. Es muß vielmehr zu einer *Gemeinschaft im Bischofsamt* kommen. Und das gilt – von den Kirchen des Ostens einmal ganz abgesehen – auch für die anglikanische Kirche[6]. Was ist es, das es den evangelischen Kirchen so schwer macht, ja sie daran hindert, sich auf eine Teilhabe am historischen Episkopat einzulassen?

Die evangelischen Vorbehalte gegenüber einer Gemeinschaft im historischen Bischofsamt

Auf gar keinen Fall ist es – zumindest auf lutherischer Seite – eine Geringschätzung des altkirchlichen Bischofsamtes. Wohl kritisierte die Reformation bestimmte Aspekte der Ausübung dieses Amtes. Aber das Bischofsamt als solches wurde – so sagen die lutherischen Bekenntnisschriften mit Nachdruck und „ad omnem posteritatem" (für alle nachfolgenden Geschlechter) – als etwas „Gutes und Nutzbringendes" geschätzt, das man „überaus gerne (summa voluntate)" bewahren würde, wenn denn die Bischöfe die reformatorischen Anliegen duldeten und bereit wären, die evangelischen Pfarrer zu ordinieren[7]. Vielmehr liegt der Grund dafür, eine Teilhabe am altkirchlichen Episkopat abzulehnen, in der Befürchtung, damit werde die theologische Integrität und die Identität der evangelischen Kirchen preisgegeben.

Was bedeutet hier dieser Rekurs auf die evangelische Integrität und Identität genauer? Er bedeutet nicht, die evangelische Gestalt des kircheleitenden Amtes sei den Evangelischen so sehr ans Herz gewachsen, daß diese Gestalt ihres kircheleitenden Amtes als solche inzwischen eine Sache geworden wäre, mit der evangelische Identität steht und fällt. Das ist das „synodale Bischofsamt" für die evangelischen Kirchen gewiß nicht.

Die evangelischen Bedenken liegen tiefer und reichen tatsächlich bis ins Herz der evangelischen Kirchen. Eine Eingliederung der evangelischen Ämter in das von der katholischen Kirche bewahrte altkirchliche Bischofsamt wird deshalb abgelehnt, weil diese altkirchliche Gestalt des Bischofsamtes katholischerseits als notwendig und unabdingbar für die Kirche und ihr Sein verstanden wird; als notwendig und

unverzichtbar, obwohl diese Gestalt des Bischofsamtes nicht von Anfang an, d.h. mit der Stiftung der Kirche gegeben ist, sondern sich geschichtlich gesehen erst später – eben in der Alten Kirche – entwickelt hat.

Genau hier setzen die evangelischen Bedenken ein. Denn was im Lauf der Geschichte geworden ist, ist, selbst wenn es unter dem Beistand des Heiligen Geistes entstand, nicht ohne das Zutun der Menschen entstanden; und was auch immer unter Zutun der Menschen entsteht oder entstanden ist, kann, wie nutzbringend, gut und wünschenswert es auch sein mag, nicht im strengen Sinn als „notwendig und unabdingbar" bewertet werden, weder für das Heil der Menschen, noch – und darum geht es beim Bischofsamt – für die Kirche als Gemeinschaft des Heils. Das widerspräche der reinen, von allem menschlichen Tun und Werk unabhängigen Gnadenhaftigkeit von Gottes Heilshandeln in Christus und würde Heil und Kirche vom Denken und Tun der Menschen abhängig machen.

Damit ist eine wichtige Klärung erreicht: Nicht um das altkirchliche Bischofsamt als solches, um dieses Amt als kirchliche Gegebenheit oder kirchlich-institutionelle Realität geht es. Es geht vielmehr um die *Bewertung* dieses Amtes. Der Unterschied ist also keineswegs, daß Katholiken dieses Bischofsamt wollen und Evangelische es nicht wollen. Der Unterschied liegt im Entscheidenden – ich möchte sogar sagen: allein – darin, daß katholischerseits dieser Gestalt des Amtes Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit für die Kirche zugesprochen wird, von evangelischen Christen dagegen bei aller Wertschätzung des altkirchlichen Bischofsamtes eine solche Bewertung nicht nachvollzogen werden kann, weil für sie der Glaube an die Rechtfertigung allein um Christi willen – „der Glaubensartikel, mit dem die Kirche steht und fällt" – dem entgegensteht.

Die Frage der Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt hat es also – nach evangelischer Überzeugung – ganz entscheidend mit der Rechtfertigungslehre zu tun, die als „Lenker und Richter über alle Stücke christlicher Lehre" (rector et iudex super omnia genera doctrinarum)[8] darüber wacht, daß die reine Gnadenhaftigkeit des Heils (das „sola gratia") und das „allein um Christi willen" (das „propter Christum solum") ja nicht unterlaufen wird, sondern gewahrt bleibt – auch in der Frage des kircheleitenden Amtes, des Bischofsamtes.

Der Rechtfertigungskonsens als „Grundlage" für den Dialog über das Bischofsamt

Der katholisch/evangelisch-lutherische „Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre", der am 31. Oktober 1999 kirchlich-offiziell erklärt wurde, schließt diese umgreifende Kriteriumsfunktion der Rechtfertigungslehre ein[9]. Und am Ende der „Gemeinsamen Erklärung" wird ausdrücklich gesagt, dies gelte ebenfalls im Blick auf die zwischen unseren Kirchen noch weiter zu klärenden Fragen

wie unter anderem „die Lehre von der Kirche ... (und) vom Amt" – also auch vom Bischofsamt: Das erreichte gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungslehre, so heißt es, biete „eine tragfähige Grundlage" für die Klärung jener Fragen, und es wird versichert, daß die beiden Kirchen sich weiterhin bemühen, dieses „gemeinsame Verständnis (von Rechtfertigung) ... in der kirchlichen Lehre und im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen" [10].

Die Frage ist darum: Wie kann auf der Grundlage dieses Rechtfertigungskonsenses jene katholisch-evangelische Differenz in der Bewertung des altkirchlichen Bischofsamtes, die den evangelischen Kirchen eine Teilhabe am historischen Episkopat verwehrt, so entschärft oder entkräftet werden, daß diese „Bewertungsdifferenz" nicht mehr die evangelische Teilhabe am historischen Episkopat verhindert? Besitzt der erreichte Rechtfertigungskonsens tatsächlich – wie es heißt – die „Tragfähigkeit", das zuwege zu bringen? Die Antwort auf diese Frage muß beides einbeziehen, den Inhalt wie die Gestalt des erreichten Rechtfertigungskonsenses:

Inhaltlich gesehen geht es darum, daß die bislang trennenden Gegensätze im Verständnis der Rechtfertigung überwunden und die diesbezüglichen Verwerfungen gegenstandlos geworden sind. Katholiken und Evangelische teilen miteinander die Überzeugung von der reinen Gnadenhaftigkeit der allein um Christi willen geschenkten Gerechtigkeit. Das kann nichts anderes heißen, als daß diese Überzeugung auch katholischerseits grundsätzlich in keinem anderen Bereich der Lehre und kirchlichen Ordnung wieder verleugnet werden kann und darf. Hat die evangelische Seite diesbezügliche Fragen oder Zweifel, so wird die katholische Seite sich bei dem erreichten Rechtfertigungskonsens behaften lassen und Rechenschaft geben müssen. Aufgrund des erreichten Konsenses in der Rechtfertigung muß es darum auch aus katholischer Sicht als prinzipiell berechtigt gelten, wenn angesichts der katholischen Bewertung des altkirchlichen Bischofsamtes als für die Kirche „notwendig und unverzichtbar" evangelischerseits kritisch gefragt wird, ob und wieweit diese Bewertung nicht dem Rechtfertigungskonsens entgegensteht. Und die katholische Seite wird darauf im Dialog eine Antwort zu geben haben.

Nun hatte aber der Rechtfertigungskonsens zugleich eine bestimmte *Gestalt*: die Gestalt eines differenzierten Konsenses, der Raum läßt für Verschiedenheiten und dennoch ein hinreichender Konsens ist, immer vorausgesetzt daß diese Verschiedenheiten auf einer Ebene liegen, die abgehoben ist von der Ebene gemeinsam vertretener Grundwahrheiten und die deshalb Verschiedenheiten sind, die die gemeinsam bejahten Grundwahrheiten nicht in Frage stellen: Verschiedenheiten „der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung", so heißt es in der Rechtfertigungserklärung [11].

Gemeinsame Teilhabe am historischen Bischofsamt als „differenzierte Partizipation"

Wenn man nun diesen Rechtfertigungskonsens sowohl in seinem Inhalt, als auch und gerade in seiner differenzierten und differenzierenden Gestalt zur „Grundlage" der Verständigungsbemühungen über das Bischofsamt macht, dann stellt sich die entscheidende Frage, ob hier nicht auch zwei Ebenen zu unterscheiden sind: einerseits die Ebene der kirchlichen *Gegebenheit* oder kirchlich-institutionellen *Wirklichkeit* des altkirchlichen Bischofsamtes und andererseits die Ebene der *Deutung, Akzentuierung und Bewertung* dieser Gegebenheit? Kann so differenziert werden? Ist das möglich und legitim? Und wenn das – wie ich meine – legitim ist, ist es dann nicht auch hier so, daß es auf der Ebene der Gegebenheit und Wirklichkeit dieses Bischofsamtes Gemeinsamkeit in Form gemeinsamer Teilhabe geben kann, während auf der Ebene der Deutung, der Akzentuierung und der Bewertung dieses Amtes Verschiedenheiten zulässig sind und bleiben können, die aber die gemeinsame Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt weder verhindern noch in Frage stellen?

Die nachdrückliche Bejahung dieser Fragen ist der Sinn meiner Überlegungen. Sie warnen davor, sich auf beiden Seiten an Maximalforderungen oder Maximallösungen zu orientieren in dem Sinn, daß die evangelischen Kirchen die katholische Bewertung des altkirchlichen Bischofsamtes übernehmen müßten, oder umgekehrt die katholische Kirche die evangelische. Wofür sie statt dessen plädieren, ist „differenzierte Partizipation", wie ich es nennen möchte: gemeinsame Teilhabe am Bischofsamt bei verschiedener Deutung, Akzentuierung und Bewertung dieses Amtes.

Es ist ein dem differenzierten Konsens äquivalentes Konzept mit dem Unterschied, daß es sich nicht primär – wie jenes – auf die theologische Verständigung in kontroversen Lehrfragen bezieht, sondern auf die Kontroverse über kirchlich-institutionelle Wirklichkeiten oder Sachverhalte und auf die dabei entscheidende Frage, ob und wie es zur gemeinsamen Teilhabe, zur gemeinsamen „Partizipation" an diesen institutionellen Wirklichkeiten kommen kann. Das Konzept der differenzierten Partizipation ist in diesem Sinn ein institutionsbezogenes Äquivalent zum differenzierten Konsens, das ähnlich auch auf andere kontroverse kirchlich-institutionelle Gegebenheiten – ich denke zum Beispiel an die Frage des päpstlichen Primats – seine Anwendung finden könnte.

Eine solche differenzierte Partizipation am altkirchlichen Bischofsamt würde es ermöglichen, die von katholischer Seite erwartete, ja geforderte und zu sichtbarer kirchlicher Einheit unerläßliche – bislang aber fehlende – Gemeinschaft im kirchlichen Amt wiederzugewinnen, jedoch in einer Weise, die für die evangelischen Kirchen nicht die Infragestellung ihres Bekenntnisses zur Rechtfertigung und damit die Infragestellung ihrer Integrität und Identität bedeutet.

Ansätze zum Konzept einer differenzierten Partizipation

Ich möchte schließen mit der Versicherung, daß dieses Konzept der differenzierten Partizipation kein bloßes Schreibtischprodukt eines ökumenischen Theologen ist. Vielmehr folgt es Linien, gewissermassen „Spuren", die sich in dem Verständigungsbemühen zwischen den verschiedenen Kirchen bereits und wiederholt abzeichnen. Ich will nur drei dieser Spuren in äußerster Kürze nennen.

Da ist zunächst eine sehr alte, aber bedeutsame Spur: Die Apologie der Confessio Augustana von 1531, eine der lutherischen Bekenntnisschriften, mit ihrem 14. Artikel „De Ordine Ecclesiastico", zu deutsch: „Vom Kirchenregiment", wir würden heute sagen: Vom kircheleitenden Amt. Mit großem Nachdruck wird dort – wie schon zitiert – gesagt: „Wir (d.h. die Anhänger der Reformation) sind zum höchsten geneigt (summa voluntate), die alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment zu bewahren"; denn diese Institution ist „gut und nutzbringend (bonus et utilis)". Nur kann diese „alte Kirchenordnung" für uns nicht als etwas für das Sein der Kirche im strengen Sinn Notwendiges und Unverzichtbares gelten, weil wir in ihr etwas geschichtlich Gewordenes sehen. Das war ein regelrechter, von der Apologie der altgläubigen Seite unterbreiteter „Vorschlag" und bedeutete nichts anderes als: gemeinsame Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt, aber bei unterschiedlicher Bewertung dieses Amtes.

Das zweite Beispiel ist eine junge und schon recht breite Spur. Ich meine das evangelischerseits oft kritisierte katholisch-lutherische Dialogdokument „Einheit vor uns" von 1984. Sein letzter und umfangreichster Teil ist der Gemeinschaft im kirchlichen Amt, der „Dienstgemeinschaft" gewidmet und kreist im Entscheidenden um die Frage einer Gemeinschaft im altkirchlichen Bischofsamt. Der zentrale Gedanke ist, daß sich diese Gemeinschaft in einem „Prozeß" verwirklichen sollte, der sich über eine längere Zeit erstreckt und in dessen Verlauf die lutherischen Ämter gleichsam hineinwachsen in den altkirchlichen Episkopat. Dennoch, so wird wiederholt und mit Nachdruck gesagt, bleibt dabei „eine gewisse ‚Asymmetrie' in der genaueren Bestimmung des theologischen Stellenwertes ... des historischen Bischofsamtes". Die „Bedeutung des historischen Bischofsamtes für die Kirche – so heißt es weiter – wird von Lutheranern und Katholiken verschieden gewichtet", oder: „Stellenwert und Bedeutung" dieses Amtes werden lutherischerseits „in mancher Hinsicht anders akzentuiert als die katholische Auffassung es tut" [12]. Auch das läuft eindeutig hinaus auf differenzierte Partizipation.

Drittens ist ein immer wieder aufgegriffener Gedanke Kardinal Joseph Ratzingers zu erwähnen. Er bezieht sich zwar nicht auf das Bischofsamt, sondern auf den päpstlichen Primat, ist aber durchaus anwendbar auch auf die Frage des altkirchlichen Episkopats. In seinem bekannten Grazer Vortrag von 1976 sagte er über den Primat und die Möglichkeit seiner Anerkennung durch die Kirchen des Ostens: Von katholischer Seite könnten keine „Maximalforderungen" an die orthodoxen

Kirche gerichtet werden im Sinn einer „Anerkennung" des Primats „in dem vollen Umfang ..., wie er 1870 definiert wurde". Sondern: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde."[13] Auch hier geht es also um gemeinsame, aber Verschiedenheiten einschließende Teilhabe an einer kirchlich-institutionellen Gegebenheit. Soweit drei der wichtigeren Spuren, die auf das Konzept der differenzierten Partizipation hinauslaufen.

Nur noch eine – zugegebenermaßen rhetorisch gemeinte – Frage als allerletzte Bemerkung: Geht es bei der „differenzierten Partizipation" nicht um ein im menschlichen und gesellschaftlichen Leben ganz „normales" Phänomen?

Leben wir denn nicht alle – gesellschaftlich und politisch – mit der Tatsache, daß wir gemeinsam an Wirklichkeiten oder Gegebenheiten teilhaben, die unsere Gemeinschaft mitkonstituieren und mittragen, und daß wir diese Gegebenheiten dennoch in sehr verschiedener Weise verstehen und bewerten können? Etwa bei unserer gemeinsamen Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk, zu einer Rasse oder zu einem Geschlecht? Geht es hier nicht jedesmal um die gemeinsame Teilhabe an einer Wirklichkeit, die Gemeinschaft stiftet und erhält, die aber persönlich wie gemeinschaftlich verschieden verstanden, bewertet und gelebt werden kann, ohne dadurch aufzuhören, gemeinsame und gemeinschaftsstiftende Teilhabe an dieser Wirklichkeit zu sein?

Das gilt auch in kirchlicher Hinsicht. Wie verschieden ist zum Beispiel in der Gemeinschaft lutherischer Kirchen die Bewertung ihres gemeinsamen Bekenntnisses und das Verständnis von Bekenntnisbindung! Und doch ist die Gemeinsamkeit im Bekenntnis für alle lutherischen Kirchen das eigentliche Band ihrer Gemeinschaft. Oder, und das gehört unmittelbar in die hier erörterte Thematik: Wie verschieden ist in der Anglikanischen Gemeinschaft die ekklesiologische Bewertung des historischen Bischofsamtes, an dessen Wirklichkeit doch alle anglikanischen Kirchen gemeinsam teilhaben und das für sie ein unverzichtbares Band ihrer Gemeinschaft darstellt! Ich denke an die bekannten Differenzierungen in der Bewertung dieses Amtes als zum „esse", zum „bene esse" oder zum „plene esse" der Kirche gehörend – Differenzierungen, von denen man heute zwar weniger zu sprechen scheint, die aber auch weiterhin sehr spürbar existieren.

ANMERKUNGEN

[1] RGG Bd. 2 (Tübingen 1958) 174.

[2] N. Ehrenström u. G. Gassmann, Confessions in dialogue (Geneva ^{3}1975) 131f.

[3] Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Prägung einer Formel. Ursprung u. Intention, in: Einheit – Aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens (Freiburg 2000) 36–58.

[4] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 40; in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3 (Frankfurt 2003) 429.

[5] WA 38, 237, 23. „Episcopi seu pastores" (Bischöfe oder Pfarrer), so heißt es wiederholt in der Confessio Augustana, Artikel 28 (BSLK 125; 129). Vgl. dazu z. B. W. Pannenberg, Systematische Theologie III (Göttingen 1993) 436–441.

[6] Das zeigt sogar die oft gerühmte „Porvooer Gemeinsame Erklärung" von 1992 zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen. Sie gab sich mit einer bloßen „wechselseitigen Anerkennung" der jeweiligen Bischofsämter nicht zufrieden, sondern schloß für die lutherischen Kirchen ein, daß sie sich „das Zeichen der historischen apostolischen Sukzession" – sofern sie es noch nicht haben – „zu eigen machen" (embrace); (Nr. 52f.; 57), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (A. 4) 773f.

[7] So die Apologie der Confessio Augustana in ihrem Artikel 14.

[8] Luther, WA 39 I, 205.

[9] Die Lehre von der Rechtfertigung „ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will": Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 18, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (A. 4) 424.

[10] Ebd. Nr. 43.

[11] Ebd. Nr. 40.

[12] „Einheit vor uns", Nr. 94, 97, 98.

[13] J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (München 1982) 207, 209.

Friedhelm Mennekes SJ

Memoria im Trafo-Turm

Über das Büdericher Mahnmal (1958) von Joseph Beuys

Daß das ruinöse Relikt einer Büdericher Kirche aus dem 12. Jahrhundert, deren Schiff 1891 einem Brand zum Opfer gefallen war, seit 1910 für eine Trafo-Station genutzt wurde, muß für Joseph Beuys ein denkwürdiger Umstand gewesen sein. Wenngleich diese Tatsache wohl nur aus Gründerzeitmentalität zu erklären ist, schlich sich unter der Bevölkerung bald ein Unbehagen darüber ein, ob diese technische Nutzung einer so ehrwürdigen Ruine angemessen sei. Schon in den 20er Jahren tauchte daher der Gedanke an seine Umrüstung in ein geistiges Mahnmal auf. Als Ehren- und Weihestätte für das Gedenken an die toten Krieger des Ersten Weltkriegs würde es vielleicht besser dienen, so die Überlegung. Es dauerte allerdings bis in die frühen 50er Jahre, daß dies in die Tat umgesetzt werden konnte.

Es muß eine große Ermutigung für den damals noch jungen Joseph Beuys gewesen sein, für den freistehenden, ehemaligen Kirchturm aus romanischer Zeit ein Ehrenmal für die Verstorbenen der beiden Weltkriege zu entwerfen. Der interessanteste Aspekt dürfte wohl darin gelegen haben, daß in diesem Turm mehr als 40 Jahre lang eine Trafo-Station des Rheinisch-Westfälischen Elektrizitätswerks installiert war. Elektrische Geräte waren für ihn immer schon vielsagende Gegenstände, an denen er früh als Kind herumbastelte und an denen er später den aktiven Umgang mit unsichtbaren Kräften zu demonstrieren wußte. Hier operiert er mit dem Strom als Energiespender, da handelt er mit Batterieeffekten, dort macht er sich elektrolytische oder elektrostatische Vorgänge zunutze, um wie ein innovativer Physiklehrer in der Schule mit solchen Experimenten das Verhalten von unsichtbaren Energien zu demonstrieren.

Am komplexesten förderte er später an dem Hochspannungs-Hochfrequenz-Generator in der Fluxus-Demonstration MANRESA (1966) nachhaltig haftende Eindrücke zutage. Dieser Generator bestand aus einer Reihe verschiedener Einzelapparate, mit denen Beuys aus einem Niederspannungs-Gleichstrom einen Hochspannungs-Wechselstrom erzeugte. Die Apparatur hatte fünf Einzelteile: eine Zwölf-Volt-Lastwagenbatterie, ein Hochspannungs-Transformator, drei Leidener Flaschen, eine Funkenstrecke zur Spannungsbegrenzung und einen Tesla-Transformator. In der Aktion ließ sich der elektrische Strom am Ende in Form eines knisternden Funkenstroms über Dunkelheit und Lautsprecher für jeden sinnlich erfahren. In der Aktion war der Transformator ein Sinnbild für die brachliegenden

Rettungs- und Überlebenskräfte des Menschen in einer Krise. Solche physikalischen wie metaphysischen Kräfte zu entdecken, war für Beuys sein Ziel als Lehrer, sie zu formen und konzentriert zu nutzen, das als Künstler[1]. Auch im Rahmen seiner späteren plastischen Theorie hatte die Elektrizität als Formkraft eine wichtige Bedeutung, und zwar sowohl als erwärmende, amorphisierende wie als kühlende, kristallisierende Kraft, als Wärme- wie auch als Kälteprinzip[2].

Ein hochkünstlerischer Turm

Die vormalige technische Nutzung der Büdericher Kirchenruine (Abb. 1) dürfte für Beuys keineswegs abwegig gewesen sein, geht man von seiner erweiterten Kunstauffassung aus. Daß das geistige Symbol eines Dorfs durch die Jahrhunderte alle baulichen Veränderungen und Zerstörungen überstanden hatte, daß es als Glockenturm permanent den zeitlichen Rhythmus des Alltags angeschlagen und in regelmäßigen Abständen die Feier des Gedächtnisses von Tod und Auferstehung Jesu Christi eingeläutet hatte: Alles das war freilich voller Würde. Doch die Vorstellung, daß dieser „hochkünstlerische Turm", wie Beuys es früh in seinen ersten künstlerischen Vorschlägen formulierte, daß diese unerhört „hochstehende" Energie den Menschen gedient hatte, machte diesen Turm schnell zu einem zentralen Gegenstand für sein Denken. Deswegen bestand er in seiner ersten Ideenskizze auch darauf, daß der im Innern leere Turm in keiner Weise architektonisch verändert werden dürfe. Von Anfang an mußte dieser Künstler den schmal aufschießenden Kubus als eine „abgeschlossene Zelle" – wie er es nannte – erfassen, als einen schmalen, nach oben hin „offenen Schacht", in den wie in einen tiefen Brunnen das Licht aus der Höhe herabfiel.

In der Tat, ohne Zwischendecke, an die 15 Meter hoch, und sechs mal sechs Meter breit, ohne jegliche Einbauten, lediglich mit einigen kräftigen Einbuchtungen im Mauerwerk aus Tuffstein versehen, erweckte dieser ruinöse Turm das Urbild eines Verließes. In diesem Zustand erinnerte er wahrlich an unheimliche Not- und Todeszonen. Solchen Schauder konnte auch das relativ große Tor (Abb. 2) dem eintretenden Betrachter nicht nehmen, wenn er in das Innere eintrat. Darum galten auch die ersten Bauanweisungen von Beuys eben diesen fragmentarischen Spuren aus vergangener Zeit. Er wollte durch wenige Maßnahmen diesen Charakter unterstreichen. Der nachträglich angebrachte Putz sei darum abzuschlagen, argumentierte er in seinen Anweisungen, ebenso der verschmutzte Kalkauftrag. Nur so konnte der überkommene gelbe Tuffstein wieder zur Geltung kommen. Das Innere des Turms sollte bleiben, was es damals war: ein hoher Schacht, in dem man von oben herab „das Tageslicht einfließen sehen" kann. Ansonsten war er „rein und leer", wie Beuys sich ausdrückte. Der hohe schmale Raum: voll konstruktiver Klarheit und Kälte auf der einen und voll von dunklen Ahnungen und Erinnerungen auf der andern Seite!

In eine derartige Angstzone wollte Beuys nur ein Element hineinhängen: von oben herab an einer langen Eisenkette das frei hängende Auferstehungssymbol, seinen frühesten Ideen zufolge zuerst in etwa zwei, dann später real in drei Meter Länge. Diese Plastik stand gegen die dunklen Ahnungen des Turms; sie war als ein positiver Lebens- und Hoffnungsimpuls gedacht und hatte in seiner dauerhaften Auseinandersetzung mit der Theologie und der Form des Kreuzes bereits jahrelange Spuren in seinem Schaffen hinterlassen.

Der Lebensbezug des Kreuzes

Das Thema des Kreuzes und seiner plastischen Gestaltung ist für Joseph Beuys seit Beginn seines künstlerischen Schaffens ein zentrales Anliegen. Es sollte ihn sein Leben lang beschäftigen. Vielleicht gibt es in seinen frühen Studienjahren in der Klasse von Ewald Mataré manchen Anstoß, sich mit den kunsthistorischen Formen um dieses Motiv zu befassen; sicherlich aber treibt ihn stetes eigenes theologisches Interesse, wie es ihn nicht erst seit der Begegnung mit dem anthroposophischen Gedankengut von Rudolf Steiner begleitete. Insgesamt aber skizziert er später diese frühe Phase seiner Akademiezeit als ein vielfältiges „handwerkliches Prüfen“[3]. Viele Kreuze sind aus dieser Zeit erhalten geblieben. Hier versucht Beuys, nicht nur die Probleme der Form und ihrer Tradition, sondern auch die ihrer Bedeutungen zu durchdringen und beides miteinander zu verbinden.

Was ist ein Kreuz? Kann man seinen geistigen Gehalt überhaupt künstlerisch darstellen? Der junge Künstler dringt mit solchen Fragen und Zweifeln einfühlsam in die gotisch geprägte Welt der Passionen ein, aber auch in die romanische Tradition mit den siegreichen und erlösungsbezogenen Christusdarstellungen. Mit Hilfe alter Mythologien sucht er aber über das bislang Undarstellbare hinaus den Lebensbezug des Kreuzes auszudrücken und symbolisch auf eine ganz ungekannte Weise zu vertiefen. Hier sind es kosmologische oder planetarische Anspielungen, dort biomorphe Transformationen in der Kreuzigungsdarstellung. Immer wieder will er dabei die beiden Pole des Christlichen berühren und sie zugleich als untrennbar miteinander verknüpfen: Angst und Befreiung, Tod und Leben, Sterben und Auferstehen, Karfreitag und Ostern. Obwohl hochinteressante Arbeiten dabei entstehen, ist er nie recht damit zufrieden. Bis ans Ende seines Schaffens treibt ihn diese Frage voran: Wie kann in einer Zeit der Krise, des drohenden Untergangs, ja des Todes von einer Zukunft und Befreiung die Rede sein, und wie kann diese eigentliche Frage in eine überzeugend plastische Form überführt werden[4]?

Auf dem Weg zu vielfältigen Lösungsansätzen verfällt er um das Jahr 1950 der Idee, das Thema des Kreuzes nicht mehr nur in einem Werk, sondern in zwei getrennten Objekten zu realisieren: das Kreuz als Doppelkreuz, als eine Arbeit in zwei Teilen: Dem „Karfreitagskreuz“ stellt er so das „Osterkreuz“ gegenüber.

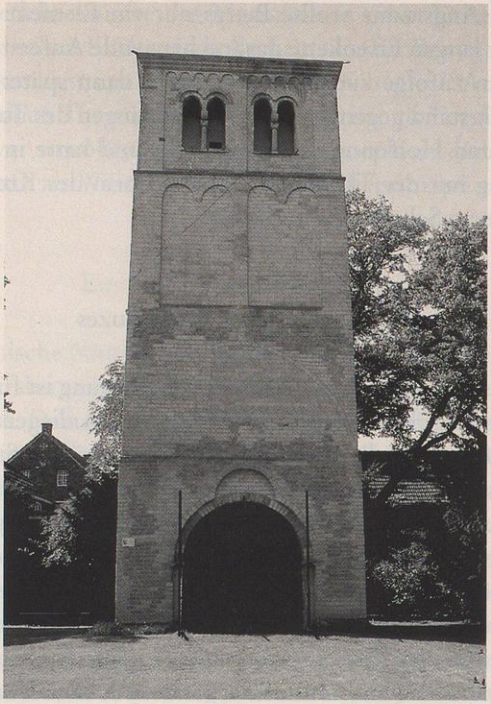


Abb.1: Büdericher Mahnmal
(Foto: Karl Wilhelm Boll, Köln; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

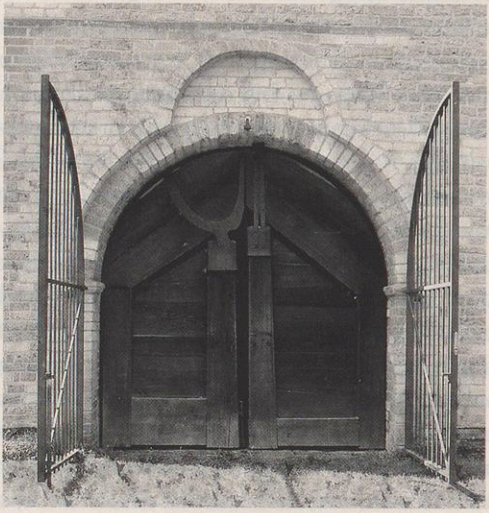


Abb.2: Büdericher Mahnmal, Tor
(Foto: Karl Wilhelm Boll, Köln; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

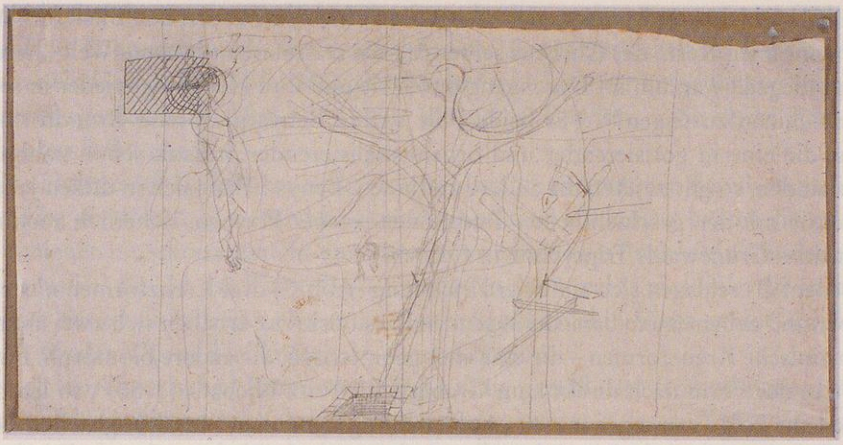


Abb.3: Joseph Beuys: „Auferstehung“
(Zeichnung, 1951; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

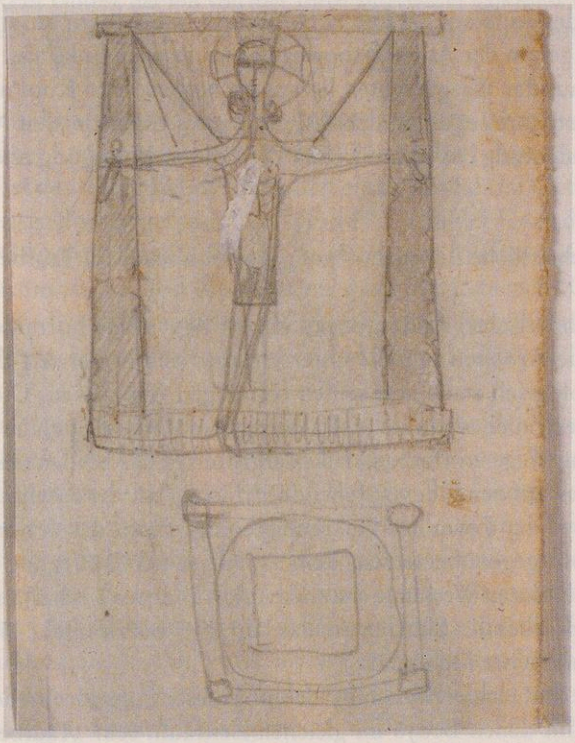


Abb.4: Joseph Beuys: ohne Titel
(Taufbrunnen; Zeichnung, 1948; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

Beide Objekte sind aufeinander bezogen, eröffnen zueinander den Blick für ihren gemeinsamen Kern, der Christus selber ist, wie er von oben in diese Welt „heruntergestiegen" war, um im Durchgang durch sie und ihre Heiligung wieder in seine Welt „hinaufzusteigen"[5]. Für beide Pole suchte Beuys plastische Grundformen. War die eine in gotisierender und ornamentalisierender Stilistik schon zahlreich vorhanden, so gilt es jetzt, die andere zu finden. Beuys befaßt sich in diesen Jahren intensiv mit den geschichtlichen Traditionen solcher Formen, sicherlich auch mit Matthias Grünewalds Triptychon in Colmar.

Jedenfalls schlagen sich auf einer Zeichnung (Abb. 3) drei Kreuzformen nieder[6]. Über und neben einem daniederliegenden Passionskreuz erheben sich zwei andere, dynamische Kreuzformen – die eine eher geometrisch, die andere biomorph. Führt erstere der Form nach direkt zum Grabmal für Fritz Niehaus (1950)[7], so letztere über eine Folge von sogenannten „Auferstehungssymbolen" aus dem gleichen Zeitraum direkt zum Kreuz des Büdericher Mahnmals. Auf der Zeichnung verkörpert Beuys in der in mehreren Strichansätzen abstrahierten, schwebenden, geradezu ätherisch wirkenden Christusgestalt, die sich aus dem eingewickelten Körper links oben im Bild entpuppt und schwebend aus dem offenen Grab heraus erhebt, das Transitorische des Aufsteigens. Die noch wie in Grabtüchern zusammengebundenen Beine schlagen in der Aufwärtsbewegung leicht nach links aus. Die Hände erhebt die Figur aus der Waagerechten heraus nach oben. Den Kopf und den Körper umgeben Aureolenkreise, die in der Bedeutung des traditionellen Nimbus bis zur sphärischen Andeutung des himmlischen Ziels dieser Bewegung reichen.

Die christliche Lebenshoffnung – zwei Kreuze im Taufbecken

Mit diesen zeichnerischen Andeutungen schafft Beuys eine Formidee und setzt sie vielfältig in neue Arbeiten um. Sie unterscheiden sich in der Art ihrer Aufwärtsbewegung typologisch stark von seinen bisherigen Kruzifixen. Diese waren eher passionsorientiert, auch wenn sie oft in ihrer symbolischen Sprache den Augen des Betrachters neue Wege eröffneten, daß er ergriffen in das Leiden des Gekreuzigten vordrang und es auf seine bevorstehende Erlösung zu durchschauen vermochte. Jetzt kann Beuys der Form des Gekreuzigten die Form des Auferstandenen wie eine Art Antipol gegenübersetzen, dem Anfang einer Bewegung ihr Ende. Die Spuren dieser bipolaren Werkidee erstrecken sich über etwa zehn Jahre hinweg, von den ersten entsprechenden Skizzen um das Jahr 1947 bis zum Jahr 1958, in der Ausführung des Büdericher Mahnmals.

Eine wichtige Stufe in der Weiterentwicklung dieser Formidee stellen zwei Kreuze aus Holz dar, mit denen Beuys im gleichen Zeitraum sein „Taufbecken" entwirft (Abb. 4), eine Semesterarbeit an der Düsseldorfer Akademie im Jahre 1949. Gerade diese Arbeit ist im Hinblick auf das spätere Mahnmal wichtig, denn hier entsteht

erstmals eine der architektonischen Struktur des Büdericher Turmes vergleichbare räumliche Rahmensituation für die zwei Kreuze. Beuys entwickelt für seine beiden Kreuze ein Gestell und stellt vier nach oben leicht konisch verjüngte Balken auf eine quadratische Basis; die Maße sind etwa 120 mal 80 Zentimeter. So ergibt sich ein kubischer Rahmen.

Das Holzgestell besteht aus alten Holzbohlen. Sie entstammen den Resten einer im Krieg zerstörten Eisenbahnstrecke. Öl- und teerverschmiert hielten sie zuvor die Schienen im Schottergestein. Beuys bessert sie für dieses Projekt einfühlsam und sehr sensibel aus. In das kleine Gehäuse werden dann rechts und links die beiden Kreuze eingestellt[8]. In den oberen quadratischen Abschluß hängt er eine Kupferschale für das Wasser der Taufe in das Gestell hinein.

Nach den liturgischen Riten wird der Täufling gemäß dem Römerbrief auf den Tod und die Auferstehung Christi getauft; so eingestiftet in dessen Tod, geht er mit ihm ins Grab, erlangt dadurch aber auch Anteil an dessen Auferstehung (vgl. Röm 6, 4f.). Dazu heißt es an anderer Stelle:

„Mit Christus wurdet ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch auferweckt, durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. Ihr wart tot infolge eurer Sünden, und euer Leib war unbeschnitten; Gott aber hat euch mit Christus zusammen lebendig gemacht, und uns alle Sünden vergeben" (Kol 2, 12f.).

Dieser paulinischen Vorstellung vom Lebendigsein in Christus entspricht ein anderer Begriff bei Johannes: der vom ewigen Leben. Im Johannesevangelium betet Jesus: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen, und Jesus Christus, den du gesandt hast" (Joh 17, 3). In der Kraft dieses Glaubens haben also die Getauften den Geist des Lebens und die Kraft, die sie über den Tod hinaushebt. Darum ist der Tod die Basis für das neue Leben. In Christus ist für den Gläubigen die lebensvernichtende Wirkung des Todes gebrochen, und daher erwächst dem Menschen in und aus seinem Tod die reale Zuversicht für ein neues Leben.

Diese christlichen Lebenshoffnungen werden in den beiden Kreuzen im Taufbecken anschaulich. Sie machen die beiden Eckpunkte der Transformation des menschlichen Lebens sichtbar: Geburt und Tod. Im Tod Christi am Kreuz ist die Hoffnung auf das neue Leben grundgelegt. Sie wird als Impuls im Glauben an Christi Auferstehung freigesetzt. Mit der im doppelten Kreuz angelegten bipolaren Gestaltung überwindet Beuys formal die damals in den Kirchen einseitig vorherrschende und seit Jahrhunderten festgeschriebene Leidensmystik. Sie war von der gläubigen Einfühlung in das Bild von Christi Leiden geprägt. Freilich, auch sie erweckte in der Betrachtung über die Dreiheit von Leiden, Tod und Sünde indirekt eine vage Hoffnung auf eine Erlösung aus dem Tod als der Sünde Sold, aber eben engführend auf Leiden und Schuld fixiert. Beuys legt hier den Akzent direkter auf den Trost und die Lebenszuversicht.

Im Taufbecken bezeichnen das Passionskreuz das Woher und das Osterkreuz das Wohin des einen zusammenhängenden Weges Jesu Christi. Er selbst markiert gemäß einem Wort aus der Bibel dessen Verlauf: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6a). Auf diesem Weg legt Christus – wie der Philipperhymnus rühmt – alle Gottgleichheit ab und steigt aus seiner göttlichen Gestalt heraus, sozusagen von oben nach unten herab: Er erniedrigt sich, wird ein Mensch, einer unter den letzten, und geht diesen Weg gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Darum transformiert Gott seinen Tod und nimmt ihn wieder zu sich in das göttliche Leben. So steigt er wieder zu ihm hinauf (vgl. Phil 2, 7–9).

Wer auf diesen Weg getauft ist, hat teil an Christi Tod und darf sich somit auch der Anteilnahme an seiner Auferstehung sicher sein. In dieser Einbindung erhält die Trauer um den Tod eines Menschen ihren Trost, indem der Glaube die Lebenshoffnung für den Toten erweckt. Diese Gewißheit für das Leben ergibt sich aber aus dem Tod Jesu am Kreuz. Losgelöst davon bleibt sie unvermittelt. Die Hoffnung auf das neue Leben darf sein Woher, d. h. den Tod, nicht abstreifen. Tod und Leben sind nicht zu trennen. Sie finden ihre Einheit in Christus. Von dieser Einsicht her kann Beuys dann in einem Interview anläßlich der Frankfurter Ausstellung „Menschenbild-Christusbild" (1984) den folgenden ungewöhnlichen Satz sagen:

> „Es gibt keine andere Möglichkeit für den Menschen, als sich in die Rolle des Christus hineinzubegeben ... dann nämlich ist für ihn jede menschliche Tätigkeit ... begleitet von diesem im Menschen lebenden höheren Ich, in dem der Christus lebt."[9]

Beuys verbindet in seinem Taufbecken eine bildhauerisch entwickelte Werkidee mit den theologischen Prinzipien für die Initiation des Menschen in die sakramentale Gemeinschaft der Gläubigen. Die theologische Symbolik von Tod und Auferstehung gehören eng zusammen und dürfen nicht getrennt werden. Die tiefste dialektische Verbundenheit der beiden mehr oder weniger gleichgroßen Kreuze demonstrieren im Jahre 1951 das „Symbol des Opfers" (Abb. 5) und das „Symbol der Erlösung" (Abb. 6). Hier ist ersteres als Ganzes leicht konkav gwölbt; der Künstler zieht dessen Brustpartie nach innen. Dem entspricht eine konvexe Wölbung in der Mitte des letzteren, fast als zeigten sich zwillingshaft Geburtsparallelen.

So verblüffend nah sich hier künstlerisches und theologisches Denken berührten, so unverständlich ist es, daß sich keine kirchliche Gemeinschaft dazu aufraffen konnte, dieses oder ein anderes Werk des Künstlers anzukaufen, bzw. einen Auftrag zu einer diesen Gedanken entsprechenden Realisierung zu erteilen. Zu erstarrt waren sie in ihrer Geistigkeit, zu schwachgläubig im Traditionellen gebunden, zu zaghaft ihr Umgang mit den Künstlern.

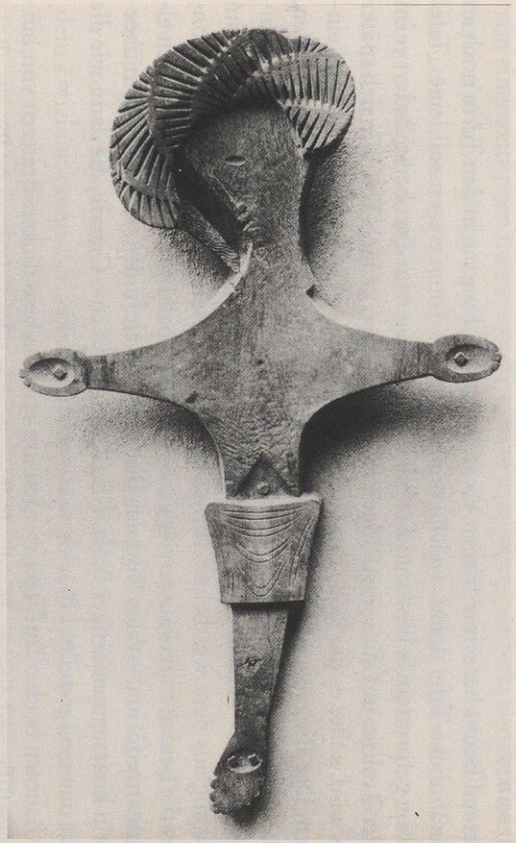


Abb. 5: Joseph Beuys, „Symbol des Opfers“, 1951
(Foto: KNA-Bild, Frankfurt; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

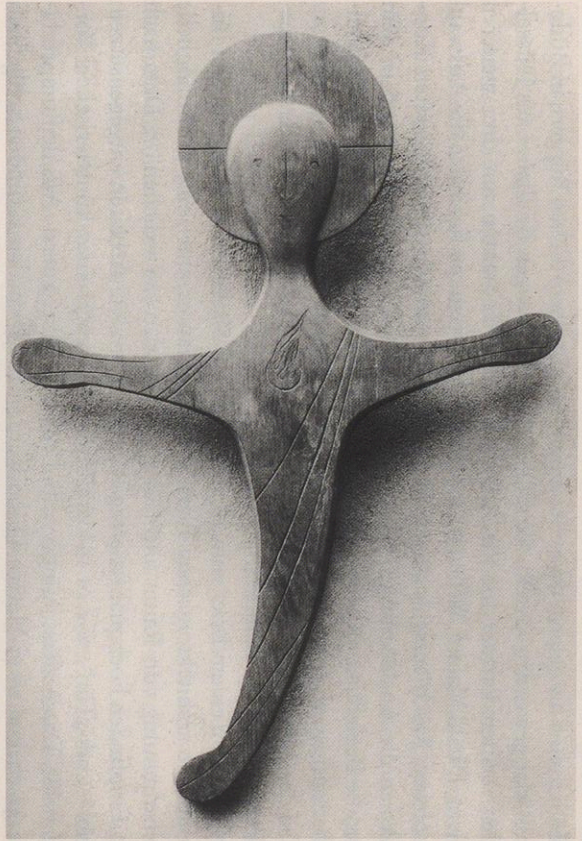


Abb. 6: Joseph Beuys, „Symbol der Erlösung II“, 1951
(Foto: KNA-Bild, Frankfurt; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

Der Weg durch das Tor zum Turm

Was den Kirchen nie gelang, das scheint einigen verantwortlichen Bürgern in Büderich früh klar geworden zu sein. Sie erkennen in dem jungen Bildhauer aus Düsseldorf den rechten Partner für ihr Anliegen. Nach Kontakten mit drei weiteren Künstlern, Ewald Mataré, Wilhelm Hanebal und Ivo Beuker, fiel ihnen die Auswahl nicht schwer. Rasch entschlossen, übertragen sie Joseph Beuys nach ersten Kontaktnahmen die Ausführung für ihr Mahnmal. Diesem andererseits muß in dem Auftrag die Beziehung zu seinen früheren plastischen Kreuzen im Taufbecken unmittelbar aufgegangen sein, weil er sogleich die Idee aufgreift, den Turm selbst zu dem Teil der Arbeit zu machen, damit dieser den Leidens- und den Auferstehungsgedanken rahmt und vermittelt.

Beuys bittet in einem Brief vom 20. November 1955 die Gemeindeleitung in Büderich um die architektonischen Pläne des Innenraums, um „eine größtmögliche Übereinstimmung von Raum und (Kunst-)Werk zu verwirklichen“ [10]. Dem nach seinem Empfinden hochqualifizierten Raum will er zwei Arbeiten entgegensetzen: „Symbol“ und „Tür“, wie es in der Protokollierung seines künstlerischen Vorschlags heißt. Das Auferstehungssymbol entsteht dabei zuerst. Aus den ursprünglich vorgesehenen zwei Metern Höhe werden aus formalen Gründen schließlich drei. Beuys ringt lange um die Dimensionen der Skulptur und ihre Plazierung im Turm, um dann schließlich sogar an der eisenverstärkten Holzskulptur die Arme des Gekreuzigten zu kürzen. Ganz leicht sollte sie schweben, federleicht sozusagen [11]. Danach befaßt er sich mit der Tür. Auch sie soll „haargenau“ zu dem übrigen gestellt sein.

Während Beuys bei seiner frühen Vorstellung vom Eingang in den Turm noch an eine türähnliche Tafel denkt, welche die Namen der Toten tragen soll, eine „Tafel mit schön geformtem Schloß und Türgriff“, wie es in einem Text heißt, ändert er im Lauf der Realisierung diese erste Idee zu der von einem großen Tor. Wie sich später zeigen wird, sollte es die Rolle des Gegenzeichens zum Auferstehungssymbol einnehmen. Der Eingang wird jetzt ein zweiflügeliges Portal. Es hängt aus schweren, grob behandelten Eichenbohlen seitwärts in vier schweren geschmiedeten Eisenscharnieren und verschließt den früheren romanischen Verbindungsbogen im Durchgang aus dem westlichen Turm zum Kirchenschiff nach Osten. Beuys konstruiert die beiden Flügel aus je vier großen Rahmenbalken, die rückseitig durch einen breiten, eiförmig-ovalen Ring aus Eisen ihren Halt finden. Im Halbbogen überführt ein kreissegmentartiger Balken die Rundung in eine Gerade, die dann wie die Fassade eines eingestellten Blockhauses wirkt (Abb. 7).

Die Rahmen beider Torflügel werden mit etwa halb so dicken Brettern von hinten ausgefüllt und finden wie die Balken an den schmiedeeisernen Ringen ihren Halt. Sie liegen tiefer als die Rahmenbohlen der Flügel auf den Eisenverstärkungen. Die Konstruktion des Tores ist zwar im Gesamten klar und einheitlich, aber kein

Element besitzt die Maße eines anderen, jeder Balken, jedes Brett hat sein eigenes Maß. Die rechte Türfüllung schließlich mutiert so zu der ursprünglich vom Auftraggeber vorgesehenen Gedächtnistafel; in sie werden vorne und hinten die Namen der 222 Büdericher Toten eingekerbt, die in den beiden Weltkriegen gefallen sind.

Dominant in der oberen Mitte des Tores befinden sich zwei unterschiedlich große geschmiedete Eisenelemente, zunächst ohne erkennbar praktische Funktion. Am rechten Flügel sind es zwei an einem Balkenstulpen parallel angebrachte lange Flacheisen. Sie ragen spitz bis ans Mauerwerk und wirken wie der Verriegelungsmechanismus des Tores. Links davon sitzen wiederum zwei Flacheisen fest an einem Stulpen angeschraubt, doch jetzt verlaufen sie nicht mehr parallel, sondern wirken wie zu einer nach links kippenden Schale auseinandergezogen.

Bei aller Unterschiedlichkeit können diese beiden Details am Tor als zwei freie, aber doch miteinander verwandte Formen angesehen werden: einmal klar konstruiert, dann frei geformt; sie wirken wie ein Gegensatz: geschlossen und offen oder auch als männlich (mit den Namen der Gefallenen) und weiblich (mit der weicheren Eisenform). Eine weitere formale Beobachtung könnte von den romanischen Stilelementen der großen Rundung des Torbogens und der aufgesetzten kleineren Halbrundblende ausgehen. Die linke Seite des linken Flacheisens zieht mehr oder weniger das Halbrund der kleinen architektonischen Blende weiter nach unten aus, ihre rechte freilich vervollständigt keineswegs den entstehenden Kreis, sondern reißt den Schwung parallel zu den beiden Flacheisen der rechten Tür in die Senkrechte hoch – als wollte hier der östliche Gedanke an einen Kreis ewiger Wiederholung immer desselben herumgerissen werden in die westliche Vorstellung von einer zeitlichen Linearität, die sich nicht mehr wiederholt, sondern zielgerichtet in eine Unendlichkeit ausläuft. Diese Eisenformen sind offene Zeichen und entziehen sich einer eindeutigen Interpretation. In jedem Fall geben diese Beobachtungen auf der formalen Ebene der Frage nach ihrer Bedeutung keinen eindeutigen Anhaltspunkt. Diese wäre mehr in der Ausstrahlung und Wirkung im Ganzen zu suchen.

Tod und Auferstehung

Der Besucher dieses Mahnmals, die vielen Namen vor Augen, ihren Tod im Sinn, tritt in den Turm und ist zunächst dem massiven räumlichen Eindruck ausgesetzt. Er wird betroffen von der Höhe des engen Turms, vom hellen Licht weit oben und dem Zwielicht unten, schließlich von der geradezu erdrückenden Leere im Ganzen. Erst im zweiten Blick entdeckt er das große dunkelfarbige Kreuz zu seiner Linken (Abb. 8). Es hängt an neun miteinander verketteten Flacheisen, die zwischen zwei Fenstern in der Höhe angebracht sind. Es ist das drei Meter hohe Auferstehungssymbol, das bis auf zwei Meter über dem Boden zu ihm herabschwebt.

Im Ganzen ohne Zweifel ein Kreuz, aber in seinen dynamischen Rundungen und Biegungen wie schwebend, in seinen konvexen, vertikalen wie horizontalen Streckungen wie lebendig, in seiner ganzen Erscheinung aller Spuren des Todes ledig, wirkt es so, als würde es sich von oben herablassen und sich auf den Betrachter zubewegen, vielleicht im Sinn des wiederkommenden Christus im Johannesevangelium:

„Euer Herz lasse sich nicht verwirren. Glaubt an Gott, und glaubt an mich! Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten? Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin" (Joh 14, 1–3).

Die Kreuzform des Auferstehungssymbols dominiert in ihren Umrissen: keine fünf Wunden, kein Gesicht. Gegenüber allen früheren Formen dieser Werkgruppe ist es hier noch weiter abstrahiert. Zu erkennen sind einige weiße Vertikalspuren, die offensichtlich von den Exkrementen der Tauben stammen, die sich zeitweise in den Turm verirrten. Der reliefartig angedeutete Kopf sitzt unten in einer großen Aureole. Geschickt führt die Eisenkonstruktion, die noch auf den Zeichnungen in statischer Folgerichtigkeit mitten durch das Gesicht verlief, so wenig bemerkbar wie zärtlich um den Kopf herum.

Dem Rund des Nimbus entspricht ein etwas kleineres Eisenrund auf der Brust. Es ist der stärkste Akzent der Figur, als würde er dem Betrachter von den konvex gebogenen Extremitäten geradezu entgegengetragen. Das Rund wirkt wie ein Gegenpol zur Aureole und akzentuiert die Brust als Sitz des Herzens, des Gefühls oder liebebewegter Einfühlung durch den Betrachter. Diese Brustzone ist die Stelle, wo in früheren Exemplaren dieser Werkgruppe ein Herz oder eine Flamme entbrennt, wo eine Taube herabstürzt oder ein Kelch, Spiralen, ein Kreis oder auch nur ein Punkt in symbolischer Verdichtung die Mitte aller Lebensenergien markieren. Jetzt scheint die rostige Scheibe in ihrem Braunrot alle diese ikonographischen Deutungen zusammenzufassen und jenes Kraftzentrum zu bezeichnen, aus dem alle Verwandlung und Transformationen überhaupt erst möglich werden: die Christuskraft und -gnade, welche im Logos menschliches Fleisch geworden und im Tod zu neuem Leben auferstanden ist.

Ohne Zweifel wollte Beuys so die Komplexität all dieser Symbole zusammenfassen und ihnen eine letzte künstlerische Form verleihen. Wie das Sakrament durch seinen Empfang den Menschen verändert, so sollte das Bild den Betrachter durch seinen Ausdruck gefangennehmen. Die kalten und tödlichen Leidenswerkzeuge werden hier plastisch in das bewegte Leben überführt. Dieses Auferstehungssymbol veranschaulicht und vermittelt die Trauer um die Kriegstoten; es erwirkt die Kraft, welche das Kreuzgeschehen freisetzte, damit sich Mensch und Welt verändern[12].



Abb. 7: Büdericher Mahnmal, offener Torflügel mit Kreuz
(Foto: Karl Wilhelm Boll, Köln; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

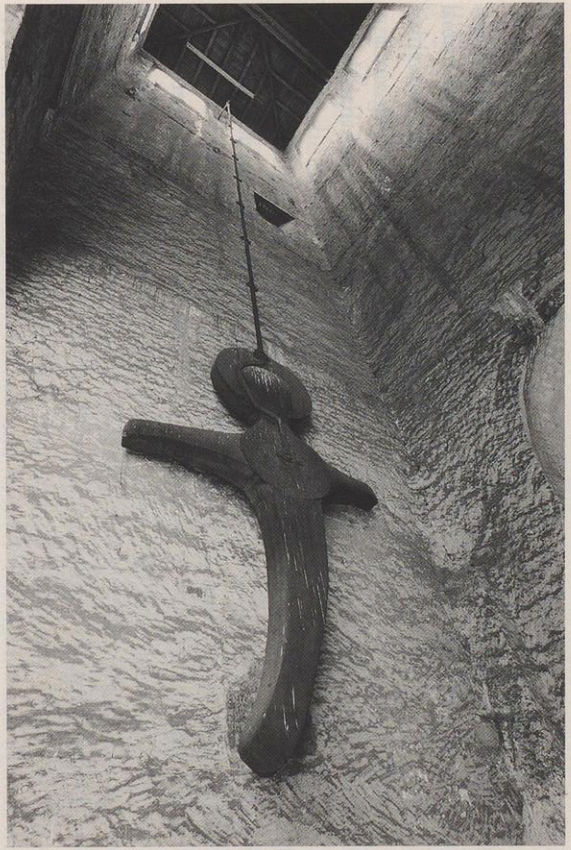


Abb. 8: Büdericher Mahnmal, Kreuz im Turm
(Foto: Karl Wilhelm Boll, Köln; © VG Bild-Kunst Bonn 2005)

Wie aber steht es mit der ursprünglichen Einheit zweier Kreuze, die nicht auseinandergerissen werden dürfen? Wo ist das Symbol des Todes? Konnte es sein, daß Beuys die beiden Kreuzvarianten in ihrer inneren Einheit getrennt und das Auferstehungssymbol allein im Turm präsentierte? Auch für diesen Künstler, der tief im christlichen Denken verwurzelt war, wollte doch in theologischer Folgerichtigkeit der Auferstehungsgedanke vom Tod her entfaltet sein. Ein Auferstehungssymbol brauchte zumal in einer ehemaligen Trafo-Station seine Erdung, wenn es strahlen und eine wirkliche Transformation erwirken sollte. Es brauchte seinen Gegenpol im Kreuz, im Todessymbol. Aber hier im Turm war es als solches nicht sichtbar – nicht mehr.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß sich die traditionelle Form des Kreuzes im Werklauf von Beuys seit Mitte der 50er Jahre zunehmend in Auflösung befand, nicht dem Inhalt, aber der Form nach. Das Kreuz transformierte sich in andere Zeichen seiner Präsenz. Beuys wurde klar, wie er selbst formulierte, „daß über diesen abbildenden Weg mit dieser Christusfigur das Christliche selbst nicht zu erreichen ist“ [13]. Das war um das Jahr 1954. Jetzt wollte er methodisch weiter ausholen. Es ging ihm um die Präsenz dieses Christus und seiner Kraft nicht mehr nur in den überkommenen historischen und kunstgeschichtlichen Vorstellungen, sondern auch in den alltäglichen Dingen und den Bewegungen, die mit ihnen verbunden sind[14].

Eine erste Form solchen Gegenpols mag die eher noch in der Tradition gebundene Idee eines Altars gewesen sein, der sich unter dem Auferstehungssymbol befunden hätte. Wie ein Modell unter Beweis stellt, hätte so der Altar dann die Symbolik für Christi Todes- und Grabstätte übernommen. Aber Beuys scheint sich von dieser möglichen Variante schnell verabschiedet zu haben, weil auch sie zu stark im Abbildlichen gebunden war. Er suchte offensichtlich nach einer klareren und direkteren Lösung. Von solchen Überlegungen ausgehend, wird er auf den Gedanken an das Tor mit den Namen der Büdericher Kriegstoten als das angemessene Gegensymbol von Trauer und Tod gekommen sein. Das Tor führt der Memoria in Büderich den Tod und die Ausweglosigkeit des Lebens spiegelbildlich vor Augen. Es ist zunächst verschlossen. Darum können die Formen auf den Torflügeln jetzt als Riegelmechanismen erkannt werden. Als eine Art Kapitell weisen auf der säulenartigen Spitze der rechten Tür die beiden parallelen, geschmiedeten Flacheisen wie die Finger einer „Schwurhand“ auf die Verheißung Jesu Christi, auf die Auferstehung; auf der anderen, linken Tür mit dem entsprechenden Kapitell sind diese beiden parallelen Formen wie zu einer Schale auseinandergebogen, um so das Tor zu öffnen und die Toten in das Reich des Lichts, das in der Höhe liegt, eintreten zu lassen.

In der ikonographischen Tradition zeigt sich zudem hier ein neues Motiv aus dem Umfeld der österlichen Botschaft, das des „Abstiegs in das Reich des Todes“ im christlichen Credo, eine Vorstellung, gemäß der Christus nach seiner Auferste-

hung in die „Scheol" der Unterwelt herabgestiegen ist, um die dort im Tod Gefangenen zu befreien. Viele gotische Altar- und Fensterbilder etwa zeigen diese Szene, wonach dann Christus das Tor zur Unterwelt aufbricht und Abraham zuerst, gefolgt von Isaak, Jakob, Adam, Eva, Hiob durch dieses Tor schreitet. Für die Interpretation des Büdericher Mahnmals ist davon auszugehen, das Beuys diese Vorstellung in das jeweilige Totengedenken hinein aktualisierte, zumal es von der Wirkung und den inneren Vorgängen des Glaubens mehr spricht als von einer bloßen Illustration. Wie die beiden Kreuze des Taufbeckens, so sind neben den deutlichen konvexen Formungen im Auferstehungssymbol auch im Tor Spuren bis in die Einkerbungen der Namen in die tiefer liegenden Türfüllungen auszumachen. Das Holz des Kreuzes trug den Namen des „Erstgeborenen von den Toten" (Kol 1, 18): INRI; das Holz des Tores trägt die Namen der Toten, die betrauert werden. Das Holz des Kreuzes transformiert zum Totenbrett, zur bloßen Form, welche Spuren und Namen des Todes trägt. „Der Turm soll wie ein Schacht bis oben offen sein", hieß es in den frühen Beschreibungen des Turmkonzeptes. Jetzt wird der Schacht zum Schlund, zum monsterhaften Rachen, der zum Eingang in die Unterwelt führt, wo die Toten auf ihre Rettung warten und jetzt empfangen.

Das Kreuz – Zeichen für die Erde

Die Bildidee von den beiden Kreuzpolen wie Tod und Leben, Licht und Dunkel, Angst und Befreiung kommt mit diesem Mahnmal keineswegs an ein Ende, sondern setzt sich kontinuierlich auf vielfältige Weise durch das gesamte weitere Schaffen von Beuys fort. Es führt bis zu seinem letzten Werk, zu der musealen Installation „Blitzschlag mit Lichtschein auf Hirsch", nicht von ungefähr mit einer linearen Entstehungszeit begleitet: 1958–1985. Es befindet sich heute in einer Version im Museum Moderner Kunst in Frankfurt. Eigens wurde der Architekt des Museums, Hans Hollein, zu Bauzeiten gebeten, für die Dauerpräsentation dieses erstmals im Lichthof des Berliner Gropiusbaus gezeigten, jetzt in Bronze gegossenen Werkes einen hohen Raum zu realisieren, der sich über mehrere Stockwerke erhebt und sich nach oben öffnet, um das natürliche Tageslicht zu empfangen[15]. Jetzt ist es der „Blitzschlag", der als materialisierte Form von Energie und Lebenskraft auf die zu Boden liegenden, in Lehm geformten Urtiere herabfällt. In der Kraft des Lichtes erwachsen aus dem Urschlamm des lebensfeindlichen Chaosmeeres die Lebenskeime einer neuen Welt. Schon differenzieren sie sich in die nützliche und zum Haustier erzogene Ziege, den imaginationskräftigen Hirsch und die elektromagnetische „Boothia Felix". Allerdings keimen und entfalten sich diese Wesen nur, wenn sie das Licht ergreifen und mit ihm die energetischen Impulse, die es in ihnen hinterläßt.

Noch einmal zeichnet Beuys zentrale Kreuzstrukturen aus, die Senkrechte und die Waagerechte. Noch einmal versinnbildlicht er in den vertikalen Elementen dieser Installation, in Blitzschlag und Boothia Felix die elementaren Naturgewalten, die sich als Energie zwischen Himmel und Erde manifestieren; noch einmal symbolisiert er in den waagerechten Werkelementen Hirsch, Ziege, Urtiere die Sinnbilder der Schöpfungs- und Evolutionsgeschichte, die auf die Entwicklung der Zivilisation und der Kultur des Menschen in Verbindung mit der Natur verweisen. Jetzt ist das Kreuz endgültig zur Kultur geworden, zum Zeichen eines erweiterten Kunstbegriffs, in dem jeder Mensch in jeder Situation in die Verantwortung für eine humane Veränderung genommen wird. Jeder Mensch wird in seinen aktiven und kreativen Möglichkeiten zur Mitgestaltung einer menschlicheren Gesellschaft aufgerufen. Die Klage über die Toten der Kriege, die „Memoria mortis" verwandelt sich in die Vision und die moralische Praxis für eine Welt, in der es keine Kriege mehr gibt[16].

Jetzt ist das Kreuz für Beuys das Zeichen für die Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst und mit seiner Gesellschaft geworden, es steht als wegweisendes Zeichen für die entscheidenden Fragen nach Gegenwart und Zukunft:

> „Das Kreuz erscheint seit dem Mysterium von Golgata als das Zeichen für die Erde überhaupt, und es erscheint überall wie eingewachsen in die Bestrebungen des Menschen, in seinem ganzen Suchen nach Erkenntnis allerorten, nicht nur als religiös fixiertes Zeichen, sondern vor allen Dingen als Orientierungssymbol in der Wissenschaft. ... Das Kreuz ist also ganz und gar zur Kultur geworden."[17]

Welcher Ort könnte für eine derart existentielle Memoria geeigneter sein als der ruinöse Rumpf einer Kirche? Er ist durch seine eigene Geschichte beladen und weist als „hochstehende Plastik" weit über sich hinaus. Gerade in seiner früheren Nutzung als Trafo-Station weist der Turm im Licht des erweiterten Kunstbegriffs und der Idee von der Kunst als einer „Sozialen Plastik" hinaus auf seine energiegeleitete Funktion: die Memoria des konkreten Todes auf die aller Todesspuren zu erweitern und den destruktiven Tendenzen zu wehren, persönlich wie gesellschaftlich.

Mit der Trafo-Station jedenfalls sind wir nahe an einer anderen Werkgruppe aus dem Jahre 1971. „Sacro cuore di Gesù – der Erfinder der Elektrizität", betitelt Beuys damals eine ungewöhnliche Zeichnung. Sacro cuore di Gesù – der Erfinder der Trafo-Station, so könnte man sie im Sinn dieser Arbeit fortführen[18]. Auf jeden Fall berührt sich der innere Sinn dieses Mahnmals mit einem Gedanken im ersten Korintherbrief: „... wir werden alle verwandelt werden; ... Die Posaune wird erschallen, die Toten werden zur Unvergänglichkeit auferweckt, wir aber werden verwandelt werden" (1 Kor 15, 51f.).

ANMERKUNGEN

[1] F. Mennekes, Joseph Beuys: MANRESA. Eine Aktion als geistliche Übung (Frankfurt 1992) 110f.
[2] V. Harlan, Was ist Kunst? Werkstattgespräch mit Beuys (Stuttgart 1986) 59f. Alle Zitate im folgenden Abschnitt finden ihren Beleg in einer Publikation, deren Titel allerdings der These dieses Artikels diametral entgegensteht: H. Bülls, Kein Kreuz: Das Büdericher Mahnmal für die Toten der Weltkriege von Joseph Beuys (Meerbusch 1995).
[3] Joseph Beuys im Gespräch mit Friedhelm Mennekes, in: F. Mennekes, Joseph Beuys: Christus denken – thinking Christ, dt. u. engl. (Stuttgart 1996) 24–79, 25.
[4] Ebd. 25ff.
[5] Das Begriffspaar hinaufsteigen – hinuntersteigen beschreibt einen christologischen Vorgang im Rahmen der Inkarnation. Er stammt aus der Theologie der Kirchen, findet sich unter anderem in den Exerzitien des Ignatius von Loyola, ist aber auch ein beherrschendes Thema bei Rudolf Steiner. Er wird unterschiedlich akzentuiert, in den Kirchen eher als ein historischer und nur im Glauben zu erfassender Vorgang, bei Steiner eher als eine kosmologisch-physikalische Tatsache. Über Unterschiede dieser theologischen Ansätze, die hier nicht näher ausgebreitet werden sollen, vgl. F. Mennekes, Ein Mysterium im Menschen. Theologische Anmerkungen zum Christus-Impuls, in: ders. (A. 3) 196–227.
[6] Auferstehender (1951), Bleistift, Museum Schloß Moyland, Abb. in: H. Brülls, Kein Kreuz: Das Büdericher Mahnmal für die Toten der Weltkriege von Joseph Beuys (Meerbusch 1995) 65.
[7] Abb. ebd. 67.
[8] B. Strieder, Ein frühes Taufbecken u. das Kranenburger Grabmal, in: Joseph Beuys Symposium Kranenburg 1995, hg. v. Förderverein „Museum Schloß Moyland e. V." (Basel 1996) 190–198, 195.
[9] Joseph Beuys im Gespräch mit Elisabeth Pfister, in: F. Mennekes, Beuys zu Christus. Eine Position im Gespräch, dt. u. engl. (Stuttgart 1989) 122–126, 125; über den Gewißheitsgrad der Christuswirklichkeit in anthroposophisch-christlicher Differenz vgl. A. 5.
[10] A. Barfurth-Igel, Gedenkstätte Alter Kirchturm in Meerbursch-Büderich. Ein Beispiel für religiöse Motive im Werk von Joseph Beuys, in: Rheinische Heimatpflege 29 (1992) 11–18, 13, A. 6.
[11] F. J. van der Grinten, Joseph Beuys: Arbeiten geistlichen Inhalts, in: Das Münster 29 (1976) 121–133, 130.
[12] Vgl. F. Mennekes, Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. Transformationen eines mittelalterlichen Bildthemas, in dieser Zs. 217 (1999) 183–194; ders., Begeisterung u. Zweifel. Profane u. sakrale Kunst (Regensburg 2003) 64–79.
[13] Mennekes (A. 3) 25 u. 27.
[14] Ebd. 29.
[15] R. Lauter, Das Museum für Moderne Kunst Frankfurt: ein Ort des „kollektiven Gedächtnisses", in: Das Gedächtnis der Kunst. Geschichte u. Erinnerung in der Kunst der Gegenwart. Katalog zur Ausstellung (Stuttgart 2000) 229–240, 230.
[16] Ebd. 230f.
[17] Mennekes (A. 3) 85.
[18] Vgl. ebd. 13, 15.

UMSCHAU

Befreiung vom Bösen?

Für einen zeitgemäßen Umgang mit „Besessenheit"

Verstärkt seit dem 11. September 2001 läßt weltweit viele Menschen die Frage nach der Urheberschaft des Bösen nicht mehr los: Woher kommt – einmal abgesehen von den „üblichen" Kriegen und Problemen menschlicher Existenz – das Gewalttätige, Zerstörerische, Chaotische, Todbringende und „Bösartige" in unserer Zeit? Auch durch das erschreckende und unvorhersehbare Seebeben im Indischen Ozean im Dezember 2004 mit wahrscheinlich mehr als 200000 Toten und katastrophalen Folgen für Umwelt, Wirtschaft und Weiterleben der Menschen in Südostasien wird die Frage nach dem Bösen und letztlich die Gottesfrage neu aktualisiert: Warum läßt Gott diese Naturkatastrophen, dieses Elend, diese unsinnigen Zerstörungen, dieses menschliche Leid zu? Ist Gott nicht der allmächtige Herr der Schöpfung? Wenn er angeblich so gütig sein soll, warum geht er so „brutal" mit den Menschen unserer Zeit um?

Diese Fragen verstummen auch nicht, wenn die üblichen Erklärungen und „Argumente" angebracht werden: Für die Übel in dieser Welt (malum physicum) sei Gott nur bedingt zuständig, da ja die Naturgesetze des Kosmos ihrer Bestimmung nach ablaufen müßten, ohne daß Gott (immer wieder) korrigierend eingreifen müsse. Auch die Menschen – in der ihnen von Gott übergebenen Freiheit – würden Mitverantwortung für das Böse (malum morale) tragen. Ob es neben diesen „Übeln" der Welt und dem vom Menschen verursachten „Bösen" noch eine weitere böse Macht (Teufel, Satan, Diabolos, Lügner von Anbeginn) bzw. „Mächte und Gewalten" (vgl. analog Eph 6, 12) gibt, ist eine „Sache" des persönlichen Glaubens bzw. – weltlich gesprochen – des individuell geprägten „Beliefsystems".

In diesen größeren philosophischen und fundamentaltheologischen Rahmen ist die Frage nach der Befreiung vom Bösen einzuordnen, wenn Menschen sich vom subjektiv erlebten Bösen überwältigt fühlen und bei kirchlichen und nichtkirchlichen Beratungsstellen (am wenigsten in psychiatrischen Praxen und Kliniken) um Hilfe bitten.

Um an die Frage der Beratung und Therapie in Bezug auf die Befreiung vom Bösen heute angemessen heranzugehen, ist ein kurzer Rückblick angebracht: Im Juli 1976 starb die 21jährige Studentin Anneliese Michel aus Klingenberg – während eines bischöflich erlaubten Großen Exorzismus – an Unterernährung und Herz-Kreislaufversagen bei medizinisch nachgewiesener Epilepsie. Im selben Jahr konstatierte Karl Rahner in dieser Zeitschrift: „Wie wir heute auch als orthodoxe Gläubige ohne Hexen ‚auskommen', so könnte man in der Praxis auch ohne Besessenheit ‚auskommen'. Selbst wenn man einen Einfluß solcher bösen Mächte und Gewalten als denkbar annimmt, wäre dieser uns empirisch gegeben in dem, was wir schlicht Krankheit nennen und unter dieser Voraussetzung durchaus mit irdischen Mitteln bekämpfen können."[1]

1978 wurden die Eltern Michel und zwei Exorzisten wegen fahrlässiger Tötung mit Unterlassung der Hinwirkung auf ärztliche Hilfe vom Aschaffenburger Landgericht zu Bewährungsstrafen verurteilt.

1984 wurde eine Gemischte Arbeitsgruppe von Exegeten, Dogmatikern, Liturgiewissenschaftlern, Psychiatern, Psychologen und Parapsychologen von der Deutschen Bischofskonferenz beauftragt, den Großen Exorzismus auf seine Zeitgemäßheit, Gültigkeit und Effizienz hin zu überprüfen. Die Arbeitsgruppe faßte ihre Resultate unter anderem in vier Thesen zusammen[2]:

1. Die Lehre der Kirche über die Existenz dämonischer Mächte ist als zum Glauben gehörig anzusehen („de fide"); sie bedarf allerdings der Rekonstruktion, d.h. der sorgsamen Situierung vom Ganzen des Glaubens her.

2. Ohne die Möglichkeit von Besessenheit grundsätzlich oder positiv auszuschließen, muß festgestellt werden: Gegenwärtig lassen sich keine Kriterien erheben, die entsprechend den Kriterien des Rituale Romanum von 1614, in Analogie dazu oder in Gestalt von deren Neuformulierung gestatten, mit hinlänglicher Gewißheit auf Besessenheit zu erkennen. Es müssen sogar sowohl aus theologischen als auch medizinischen Gründen Bedenken gegen die vom Rituale Romanum von 1614 vorgesehenen Formen von Besessenheitsfeststellung und Exorzismus erhoben werden.

3. Aus einer Reihe von Gründen hält es die Gemischte Arbeitsgruppe gleichwohl für notwendig, den bisherigen Großen Exorzismus nicht einfach ersatzlos zu streichen. An seine Stelle soll eine „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" treten, die unter bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen vollzogen werden kann.

4. Die Arbeitsgruppe empfiehlt den Entwurf zu einer „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" und die dazugehörigen „Praenotanda" an die zuständige römische Kongregation weiterzuleiten. Sie empfiehlt zugleich für den Fall einer Aufnahme dieses Ritus in das neue Benedictionale die Erarbeitung einer „Pastoralen Hilfe".

Diese Ergebnisse wurden von der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Herbstversammlung 1984 „zustimmend zur Kenntnis genommen". Im November 1998 wurde von der zuständigen römischen Riten- und Sakramentenkongregation ein neuer Großer Exorzismus erlassen und im Januar 1999 vom zuständigen Präfekten der Öffentlichkeit vorgestellt.

Diese Neufassung trug allerdings den Bedenken der „Gemischten Arbeitsgruppe" von 1984 und der „zustimmenden Kenntnisnahme" durch die Bischofskonferenz kaum Rechnung. Zwar ist die personale Anrede des Teufels nicht mehr unbedingt vorgeschrieben, auch die imperative (imprekative) Form des Gebetes ist nicht obligatorisch, aber an den angeblichen vier Kriterien für Besessenheit, die das Rituale Romanum von 1614 angibt, wird festgehalten[3].

Angesichts der dadurch fortbestehenden unbefriedigenden Situation in anthropologischer, theologischer und pastoraler Hinsicht (es gibt keine einheitliche in deutschen Diözesen, wenn Menschen um Hilfe nachsuchen, weil sie sich von satanischen Mächten bedroht fühlen), fand im Oktober 2004 in Frankfurt/St. Georgen eine interdisziplinäre Arbeitstagung statt zum Thema „Wie können Menschen vom Bösen befreit werden?".

Die Tagungungsteilnehmer fanden sich zu einer abschließenden Stellungnahme zum Thema „Das Böse und die Befreiung vom Bösen" zusammen, die anschließend von acht Teilnehmern und Teilnehmerinnen gebilligt und unterzeichnet wurde. Sie wird im folgenden wiedergegeben:

1. Die Rede vom Teufel ist vielfältig vorbelastet und kann leicht mißverstanden werden. Sie stößt heute häufig auf Unverständnis.

2. Gleichwohl spielt die Kategorie des Bösen in der Lebenswelt der Menschen eine große Rolle. Menschen erfahren das Böse nicht selten als eine Macht, der sie ohnmächtig ausgeliefert sind.

3. Wenn in diesem Zusammenhang von der *Personalität des Bösen* bzw. vom *Satan* oder vom *Teufel* die Rede ist, so ist folgendes zu beachten:

Im Alten Testament kommt der Teufel kaum vor. Die Dämonen spielen – vor dem Hintergrund des Ringens um Monolatrie und Monotheismus – keine Rolle.

Im Neuen Testament begegnet der Teufel (diábolos) unter vielen Namen: Satan (hebr.: der Widersacher, Verfolger, Feind), der Versucher, Belial/Beliar, Fürst dieser Welt usw. Hier handelt es sich um Umschreibungen und Metaphern, die zeigen, daß eine gewisse Scheu besteht, das Abgrundböse auf einen bestimmten Namen festzulegen. Das Neue Testament spricht in verschiedenen Kontexten vom Sieg über den Teufel und verbindet diesen Sieg untrennbar mit der Person Jesu Christi. Dabei bleibt der „Teufel" aber schillernd und unfaßbar. Er entzieht sich jeder Fixierung.

Eben weil das Abgrundböse schillernd ist und unfaßbar bleibt, kann es bei der theologischen Rede vom Teufel nur um die sprachliche und bildhafte Bewältigung sowie Vertiefung der Erfahrung des Abgrundbösen gehen. Wenn man theologisch von der *Personalität des Bösen* spricht, wird dadurch festgehalten und klargestellt:

Das Böse ist eine furchtbare Realität. Es ist nicht notwendig, sondern kontingent. Es hat mit dem Phänomen der menschlichen Freiheit zu tun, d. h. mit der grundsätzlichen Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich dann diesbezüglich zu entscheiden. Das Böse zeigt mitunter eine eigentümliche Logik und Raffinesse. Es ist eine vom einzelnen Menschen zu unterscheidende Macht, aber der Mensch kann sich ihm widersetzen. Dank der Entmachtung des Bösen durch Jesus Christus ist für den Menschen ein Sieg über das Böse möglich.

4. Die Grenzen des theologischen Sprechens über das Böse sind einzugestehen und zu wahren: Die Rede vom *Teufel* oder von der *Personalität des Bösen* ist der Versuch, über jene furchtbare Realität des Abgrundbösen etwas mehr auszusagen als nichts.

5. Wenn man bzgl. des Bösen *in Ermangelung eines besseren Begriffs von Person* spricht, kann es sich bestenfalls um *eine analoge Aussage* im Sinn der klassischen Analogielehre handeln. Das heißt: Bei dieser Aussage ist die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit. Es wäre daher ein Mißverständnis, die *Personalität des Bösen mit menschlicher Personalität gleichzusetzen.*

6. Die Rede vom *Teufel* ist eine *Verstehenskategorie und Deutungshilfe,* die bei der Verständigung über Ursprung, Wesen und Bewältigung des Bösen helfen kann. Der Geheimnischarakter des Bösen wird durch die Rede vom Teufel nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil im Bewußtsein gehalten. Hier kommt das zum Ausdruck, was die Möglichkeiten menschlichen Sprechens übersteigt und letztlich unsagbar ist.

7. Ziel theologischen Nachdenkens und Sprechens muß eine pastoral verantwortete Rede vom Bösen sein, die vermittels ihrer *metaphorischen* Kraft das jedem Menschen begegnende Böse in seiner individuellen, personalen und subjektiven (situativ-einmaligen) wie auch in seiner überindividuellen, überpersonalen und objektiven Form zu identifizieren vermag.

Das heißt: Theologie und Verkündigung müssen in einer Weise vom Bösen sprechen, die deutlich macht, daß das Böse zwar von Menschen begangen wird, daß böse Zustände aber – auch wenn sie von den menschlichen Tätern nicht zu trennen sind – über die individuelle Täterschaft hinausweisen und zu strukturellen Konstellationen einer kollektiven Bosheit (z. B. Hiroshima, Auschwitz, Archipel Gulag usw.) werden, gegenüber denen sich einzelne Menschen machtlos fühlen. Eben dieses Miteinander und Ineinander von individuellem Tun und

überindividueller Macht bringt die Rede vom Teufel zur Sprache.

8. Immer wieder gibt es Menschen, die sich als „besessen" erleben oder bei denen andere Symptome angeblicher „Besessenheit" zu erkennen meinen.

9. Ob es so etwas wie eine dämonische Besessenheit gibt, ist weder zu beweisen noch zu widerlegen. Nach Auskunft der Humanwissenschaften handelt es sich bei den auftretenden Phänomenen um ein in religiös-terminologische, theatralisch-gebärdenhafte Sprache gefaßtes psychodynamisches und psychopathologisches Syndrom.

Unter humanwissenschaftlicher Perspektive gibt es also keine Besessenheit, sondern nur besondere Persönlichkeitskonstellationen und eventuell Krankheitssymptome, die in einem bestimmten religiösen Kontext in dieser Weise gedeutet werden können.

Theologisch kann die Möglichkeit von Besessenheit nicht ausgeschlossen werden. Sie gilt als *sententia certa,* als gesichterte theologische Lehre.

Allerdings dürfte es im konkreten Fall schwierig sein, eine *moralische Gewißheit* darüber zu erlangen, ob Besessenheit vorliegt (vgl. CIC c. 1172 § 2). Es gibt keine theologischen Kriterien für Besessenheit.

Die immer wieder genannten Anzeichen (das Verstehen fremder Sprachen, das Wissen um geheime und verborgene Dinge, das Verfügen über außergewöhnliche Kräfte, die feindliche, aggressive Reaktion auf heilige und geweihte Dinge) können auf dem Hintergrund heutiger humanwissenschaftlicher Erkenntnisse – *selbst in der Summe* – keine hinreichenden Gründe für die Konstatierung von Besessenheit sein.

Daher sind Menschen, die sich für *besessen* halten oder vermeintliche *Besessenheitsphänome* zeigen, einer entsprechenden neurologisch-psychiatrischen und/oder einer klinisch-psychologischen Diagnose und einer eventuellen Therapie zuzuführen.

10. Die medizinische und die religiöse Deutung der Phänomene schließen einander nicht aus und treten nicht in Konkurrenz zueinander. Sie stellen jeweils eigenständige und jeweils begrenzte Deutungsdimensionen dar.

Der Humanwissenschaftler erhebt einen ärztlich-medizinischen und klinisch-psychologischen Befund. Der Theologe stellt die auf diese Weise (nach derzeitigem humanwissenschaftlichem Kenntnisstand mehr oder weniger) erklärbaren Phänomene in einen Gesamtzusammenhang, der die humanwissenschaftliche Dimension transzendiert. Er konstatiert, daß sich hier am Leiden eines Menschen jene Isoliertheit und Kommunikationslosigkeit, jenes Chaos und Tohuwabohu, jene Lebensfeindlichkeit manifestieren, die gottwidrig sind und als Charakteristikum des Bösen gelten.

11. Wie jeder Kranke, so hat auch der Mensch, der sich vom Bösen in besonderer Weise bedrängt fühlt, ein Anrecht auf ärztlich-medizinische bzw. klinisch-psychologische *und* seelsorgliche Betreuung. Dabei ist seiner subjektiven Überzeugung von der religiösen Dimension seiner bio-psycho-sozialen Befindlichkeit angemessen Rechnung zu tragen, ohne sie in irgendeiner Weise zu bestätigen und zu verstärken.

Der traditionelle Große Exorzismus als Gebet über Besessene und Befehl an den Satan, aus dem Kranken auszufahren oder von ihm abzulassen, kann zumindest in unserem Kulturkreis nicht mehr als angemessene Form liturgischer Hilfe gelten. Dies hat bereits 1984 eine von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Kommission konstatiert und anstelle dieses Exorzismus eine „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" vorgeschlagen, denn die Erfahrbarmachung der Liebe Gottes, die Zuwendung zum bedrängten Menschen und die eschatologische Deutung dieser Zuwendung ist keineswegs überholt. Diese Zuwendung ist ein wichtiger

Teil des Heilsdienstes der Kirche – in ihr wird zeichenhaft deutlich, daß das Reich Gottes bereits angebrochen ist und daß in Jesus Christus der Sieg über das Böse bereits errungen ist.

Mit dem Hilfsbedürftigen und für ihn um die Befreiung vom Bösen zu beten, kann daher als Teil der Reich-Gottes-Verkündigung bzw. Nachahmung der Reich-Gottes-Praxis Jesu gelten und sollte damit eine wichtige Aufgabe der Kirche sein.

Seelische Not, körperliches Leiden, Angst, Verzweiflung, Aggression, Negativismus – jene vielfältigen Manifestationen des Abgrundbösen – sollten beim Namen genannt werden, damit „Befreiung" möglich wird.

Zu vermeiden ist daher die seit dem Mittelalter in der Westkirche anzutreffende imprekative (imperative) Form des Befreiungsgebetes sowie die direkte Anrede des Teufels bzw. das Erfragen der Namen von Teufeln und Dämonen, denn:

Das imprekative (imperative) Gebet fördert das Mißverständnis, die Befreiung vom Bösen lasse sich durch Exorzismus magisch erzwingen, und kann gegebenenfalls den „Trotz" der Betroffenen hervorrufen.

Bei dem Gebet um Befreiung handelt es sich um Liturgie, also um einen Dialog zwischen Mensch und Gott. Von daher verbietet es sich – unabhängig von der theologischen Frage ihrer Existenz – Teufel und Dämonen, in einer gottesdienstlichen Feier anzusprechen. Adressat des Gebetes um Befreiung kann nur Gott sein. Deshalb ist die deprekative (fürbittende) Form dem Gebet um Befreiung als einer liturgischen Handlung angemessen. Die Freiheit und Würde des betroffenen Menschen erfordert aber gleichzeitig sein aktives, möglichst freies Mitbeten. Die *conprekative Form* des Gebetes entspricht der Forderung der liturgischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einer „actuosa participatio" (aktiven Teilnahme im Hier und Jetzt) in der erneuerten Liturgie.

Marion Wagner
Ulrich Niemann SJ
Antonio Autiero
Klaus Berger
Medard Kehl SJ
Ute Leimgruber
Manfred Probst SAC
Klemens Richter

Immer wieder bitten bei den verschiedenen deutschen Diözesen und beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz einzelne Menschen um Hilfe, wenn sie sich vom Bösen bedrängt und überwältigt fühlen. (Auch die Medien zeigen diesbezüglich viel „unerleuchtetes" Interesse.)

Daher wäre es wünschenswert, wenn möglichst bald – einheitlich für den deutschen Sprachbereich – einigermaßen verbindliche „Pastorale Hilfen" ausgearbeitet und erlassen würden. Angesichts des Bösen unserer Tage und der zerstörerischen Katastrophen der letzten Jahre brauchen Menschen von heute Hilfen, wenn sie – wie „verlorene Schafe" – nach einem guten Hirten bzw. Männern und Frauen suchen, die einfühlsam und kompetent sind.

Ulrich Niemann SJ

[1] K. Rahner, Besessenheit u. Exorzismus, in dieser Zs. 194 (1976) 722.

[2] Vgl. M. Probst u. K. Richter, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen (Münster 2002) 61 f.

[3] Vgl. U. Niemann, Exorzismus oder/und Therapie? Psychiatrische u. seelsorgliche Hilfen für von Dämonen „besessene" Menschen, in dieser Zs. 217 (1999) 781–784.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Weß, Paul: *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie.* Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen v. Ulrich H. J. Körtner u. Grigorios Larentzakis. Münster: LIT 2003. 208 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik. 35.) Br. 19,90.

Der bekannte österreichische Pastoraltheologe Paul Weß greift hier mit Mut und visionärem Optimismus gleich mehrere „heiße Eisen" an, um sowohl in innerkatholischen wie in ökumenischen Streitfragen einen deutlichen Schritt weiter zu kommen. Primär geht es dem Verfasser um eine neue, eben „kollegiale Gestalt" des Papstamtes, die zunächst für die innerkatholische Communio der bischöflichen Ortskirchen, dann aber auch für die ökumenische „Koinonia" der verschiedenen Kirchen entfaltet und in ihren Konsequenzen dargestellt wird. Auch außerkatholische Autoren – für die Orthodoxie Grigorios Larentzakis, für die reformatorischen Kirchen Ulrich H. J. Körtner – kommen zu Wort; mit ihren Einwänden setzt sich Weß ebenso gründlich auseinander wie mit innerkatholischen Positionen (z. B. Rudolf Pesch und John R. Quinn). Dieses Buch enthält eine Fülle origineller, anregender und diskussionswürdiger Vorschläge, die hier nicht im einzelnen behandelt werden können.

Seine Hauptthese bezüglich des in der katholischen Kirche geltenden und vor allem von den Papstdogmen des Ersten Vatikanums gestützten Verständnisses des Petrusamtes lautet: Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Prinzip theologisch nichts an den realen Strukturen im Verhältnis von Papst und Bischofskollegium verändert; die traditionelle „hierarchische Ekklesiologie" bleibt voll in Geltung, weswegen es auch nicht zu einem ausbalancierten Miteinander beider Größen und damit zu der (zwar angezielten, aber nicht erreichten) Gestalt von Kirche als Communio von Ortskirchen kommen kann. „Daher wird es ohne eine inhaltliche – nicht nur verbale – Verbesserung der Dogmen des 1. Vatikanums und ihrer folgerichtigen Auslegung im 2. Vatikanum nicht möglich sein, die Kollegialität mit dem Primat zu versöhnen" (19). Mit Berufung auf Karl Rahner hält Weß prinzipiell eine inhaltliche Korrektur von Dogmen für möglich.

Angewandt auf die beiden Papstdogmen des Ersten Vatikanums sucht der Autor darum einen mittleren Weg zwischen dem jetzt herrschenden „Papalismus" (Gott – Christus – Papst – Kollegium) und einem demokratie-analogen Konziliarismus (Gott – Christus – Kollegium – Papst). Nach seinem Modell („biblische Lösung") haben „der Papst als Leiter des Bischofskollegiums und dieses eine gleich große Autorität und befinden sich auf derselben Ebene, ohne daß der Papst sich nochmals über das Kollegium stellen kann (wie es auch nach dem Zweiten Vatikanum möglich ist) oder umgekehrt. Beide Instanzen stehen wie in einer partnerschaftlichen Ehe unter dem Anspruch der Einmütigkeit und müssen sich einig werden, ohne daß die eine die Gültigkeit der Entscheidungen der anderen aufheben kann" (23 f.).

Personales und kollegiales Prinzip sollen konkret dadurch gleichgewichtig zur

Geltung gebracht werden, daß der Papst weder vom Kollegium der Bischöfe überstimmt werden, noch daß er dem Kollegium seine Entscheidung aufzwingen kann. Sein Dienst bestünde dementsprechend vor allem darin, in dialogischer Weise unermüdlich (als Vermittler und „Brückenbauer") auf eine einmütige Entscheidung des Bischofskollegiums untereinander und mit dem Papst hinzuarbeiten, die am Ende von allen auch im Gewissen mitgetragen werden kann (121–138). Dieses Konzept wendet Weß dann analog auf alle Ämter in der katholischen Kirche (139–165) wie auch im Hinblick auf die Rolle der Leitung in den verschiedensten christlichen Kirchen und deren möglicher Einheit als „Gemeinschaft von Stammkirchen" an (166–204).

Der Einschätzung des Verfassers kann man insofern zustimmen, als es in der Tat ohne eine Änderung der Papstdogmen des Ersten Vatikanums schwerlich zu einem ausgewogenen strukturellen Gleichgewicht innerhalb der katholischen Kirche bzw. zu einer strukturell verbindlichen Einheit unter den konfessionell getrennten Kirchen kommen wird (höchstens im Fall einer extrem überlebensbedrohenden Krise dieser Kirchen). Dafür spricht einiges, wenn man die Geschichte der katholischen Kirche und der Ökumene nach dem Zweiten Vatikanum betrachtet. Denn angenommen, ein Papst würde von sich aus auf den Einsatz der ihm in den Papst-Dogmen des Ersten Vatikanums zugestandenen Vollmachten zumindest teilweise verzichten (etwa um der ökumenischen Einheit willen), so könnte der nächste Papst doch (unter Berufung auf das Erste und Zweite Vatikanum) diese wieder voll und ganz für sich beanspruchen.

Allerdings halte ich den Vorschlag von Weß, deswegen den Inhalt der Dogmen im Sinn seines Konzepts zu korrigieren und in wesentlichen Punkten zurückzunehmen, für sehr unrealistisch. Nicht nur, weil dies dem allgemein geltenden Dogmenverständnis der katholischen Kirche widerspricht und kein Konzil oder Papst einen solchen Schritt wagen würden, sondern mehr noch, weil auch eine solche tiefgehende Änderung keine sichere „Rechtslage" für eine dauerhafte Strukturreform der Kirche schaffen könnte. Denn eine solche Revision könnte ja auch von denselben Instanzen mit dem gleichen Recht irgendwann wieder revidiert und so die „alten" Papstdogmen wieder voll „rehabilitiert" werden.

Auch die Vorstellung, der Papst könne sein Leitungsamt als verbindlich anerkannter Moderator kollegialer Einmütigkeit ausüben, klingt zwar sehr sympathisch; aber im ernsthaften Konfliktfall, wenn beide Seiten sich auf ihr Gewissen berufen und nicht zu einem Kompromiß bereit sind, könnte das die Kirche – zumal bei Problemen mit praktisch-rechtlichen Konsequenzen – doch wohl in eine längere lähmende Handlungsunfähigkeit stürzen. Darum sollte (ähnlich wie Peter Hünermann vorschlägt: vgl. 135ff.) die letzte Entscheidungskompetenz des Papstes auf jeden Fall beibehalten werden, allerdings verknüpft mit einer rechtlich verbindlicheren und transparenter geordneten Rückbindung an das Bischofskollegium. Natürlich wird auch eine solche Regelung einen möglichen Mißbrauch päpstlicher Autorität nicht ausschließen können.

So läuft es letztlich auf eine kaum entscheidbare Güterabwägung hinaus, was dem Wohl der Kirche auf Dauer mehr schadet: das Inkaufnehmen eines solchen (wohl niemals auszuschließenden) Mißbrauchs der päpstlichen Vollmachten oder die oben angedeuteten Folgen eines prinzipiellen Verzichts auf die Letztentscheidungskompetenz des Papstes. *Medard Kehl SJ*

Sterbebegleitung

Wenn Sterbebegleitung an ihre Grenzen kommt. Motivationen, Schutzräume, Problemfelder. Hg. v. Hubert Böke, Georg Schwikart u. Michael Spohr. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 156 S. Br. 16,95.

Der unerwartete und einsame Tod des deutschen Hospizpioniers Heinrich Pera im Frühjahr 2004 hat vielen in der Hospizarbeit Tätigen erneut schmerzlich bewußt gemacht, daß hospizliche Sterbebegleitung immer wieder „an ihre Grenzen kommt" und auch die Begleitenden selbst „an ihre Grenzen geführt werden", zuletzt an „die" Grenze, die es im eigenen Tod allein zu überschreiten gilt.

Davor die Augen nicht zu verschließen, laden die 15 thematisch unterschiedlichen Beiträge dieses Buchs dringlich ein. Mit Klaus Aurnhammer, Angela Babanek, Hubert Böke, Martina Kern, Beate Krieger-Spohr, Monika Müller, Matthias Schnegg, Georg Schwikart, Michael Spohr sind Autorinnen und Autoren versammelt, die sich schon durch frühere Publikationen zu einschlägigen Themen der Hospizarbeit als kompetent ausgewiesen haben.

Alle Beiträge zeichnen sich durch die merkbar hinter ihnen stehende Praxiserfahrung ihrer Verfasserinnen und Verfasser aus. Im vorliegenden Buch „werden Grenzerfahrungen thematisiert, die meist erst in geschützten Räumen wie der Gruppensupervision oder im Einzelgespräch mit Sterbe- und Trauerbegleiterinnen und -begleitern zur Sprache kommen" (7).

Gerade darin liegt der besondere Wert dieses Buchs: Es werden wichtige Fragen an die bestehende Hospizpraxis gestellt und einige tabuisierte Themen der Sterbebegleitung aufgegriffen, denen man im Hospizalltag zwar immer wieder begegnet, über die aber doch bedauerlich wenig offen gesprochen wird, etwa: die Vielschichtigkeit der Motivation zur Mitarbeit, die Verantwortlichkeit der Träger gegenüber Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die Lebensfrage der Sexualität schwerkranker und sterbender Menschen, Erfahrungen von Ekel, Burnout, halluzinatorischen Erlebnissen Sterbender, die Grenzerfahrungen pflegender Angehöriger. Dabei gelingt es den Autorinnen und Autoren, einerseits „ideologische Bestandteile der Hospizarbeit" zu enttabuisieren und andererseits die Leserinnen und Leser zu motivieren, sich für die Ideale der Hospizarbeit einzusetzen: kritisch und reflektierend, die Grenzen wahrnehmend. Bedauerlicherweise werden unter den „Problemfeldern" die Themen Suizid und Wunsch nach Sterbehilfe nicht aufgegriffen.

Das Buch ist mehr als ein interessanter „Titel" in der Palette einschlägiger Hospizliteratur. Es stellt eine „not-wendige" Lektüre dar, für die schon in der Hospizarbeit Tätigen ebenso wie für jene, die sich auf eine Tätigkeit in den Bereichen Hospiz und Palliative Care vorbereiten.

Klaus M. Schweiggl SJ

Gerstenkorn, Uwe: *Hospizarbeit in Deutschland.* Lebenswissen im Angesicht des Todes. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 352 S. (Diakoniewissenschaft. 10.) Br. 30,–

Der Autor legt mit diesem Werk eine Dissertation zum Hospizthema vor und zwar eine der ersten, die an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München verfaßt wurde. Die für eine wissenschaftliche Arbeit erforderliche Beschreibung von Konzeption und Methodik ist im Rahmen des Untersuchungsfeldes zwar notwendig, dem Leser zur Gewinnung umsetzbarer, praxisrelevanter Erkenntnisse aber nicht direkt hilfreich.

Die Untersuchungen, die zur empirischen Analyse des Praxisfeldes geführt haben, beziehen sich im wesentlichen auf einen sehr kleinen Teil hospizlicher Arbeit, nämlich der ausführlichen Darstellung, Interpretation und Vergleiche dreier wortwörtlich protokollierter Interviews von Pflegemitarbeiterinnen in stationären Hospizen. Dieser Umstand macht ein flüssiges Lesen schwer. Eine Analogiebildung zu beachtenswerten Auswahlkriterien für Hospizmitarbeiter in Vorstellungsgesprächen (Haltung, Motivation, Erfahrungshintergrund) oder für notwendige Fortbildungsthemen in diesem Bereich ist aufgrund der geringen Auswahl kaum möglich.

Problematisch sind Aussagen, die ein qualvolles Sterben voller Schmerzen und körperlichem Leid, ein Verhungern oder Verdursten als dramatisches Erleben von Pflegemitarbeitern in Hospizen schildern. Wenn das in diesem Umfang der Realität der Hospizpflege entspräche, dann müßte die Qualität palliativer Versorgung in Hospizen, aber auch das palliative Fachwissen von Mitarbeitern entschieden verbessert werden. Dies schließt unbedingt auch die Aufarbeitung von als einschneidend und belastend empfundenen Situationen durch eine regelmäßige Supervision ein.

Gut faßbar werden die Ergebnisse, die Uwe Gerstenkorn als „Grundkompetenzen der Hospizarbeit" beschreibt. Er benennt Kompetenzen im Bereich der Kommunikation, Religiosität und Ethik in der Hospizarbeit „als Voraussetzung für eine Begleitung im Sterben, die auf die Bedürfnisse der Sterbenden ausgerichtet ist und gleichzeitig Rücksicht nimmt auf die Belastungsgrenzen der Mitarbeiter". Eine Standardisierung von Lösungsstrategien kann es aus diesem Grund nie geben.

Gerstenkorn bietet auch dem wissenschaftlich nicht vorgebildeten Leser einen Erkenntnisrahmen seiner analytischen Untersuchung. Er stellt seine Ergebnisse in vier Zusammenhänge: in das Handlungsfeld selbst, in den des gesellschaftlichen Umgangs mit sterbenden Menschen, in den der gegenwärtigen Herausforderung diakonischer Praxis und in den einer praktisch-theologischen Forschung. Er verbindet diese Zusammenhänge mit Überlegungen und Forderungen, die für die Diskussion über eine Tötung auf Verlangen von Bedeutung sind.

Vielleicht wäre dieses Buch besser in zwei Versionen publiziert worden. Einmal – wie vorliegend – als Dissertation für wissenschaftlich interessierte Leser. Ein kleinerer Band könnte die Ergebnisse und Aussagen von Kapitel vier (Vertiefung) enthalten, wo Gerstenkorn Professionalisierungsprozesse in der stationären Hospizpflege beschreibt sowie Kapitel fünf (Ausblick), in dem er Implikationen der Forschungsarbeit aufzeigt. Diese beiden Kapitel zu lesen ist für Praktiker interessant und spannend, während die Lektüre der vorangehenden Kapitel viel Anstrengung und Konzentration erfordert. *Angelika Westrich*

Klinische Sterbehilfe und Menschenwürde. Ein deutsch-niederländischer Dialog. Hg. v. Volker SCHUMPELICK. Freiburg: Herder 2003. 464 S. Br. 18,–.

Diesem Band liegt das gleichnamige interdisziplinäre deutsch-niederländische Symposium zugrunde, das die Konrad-Adenauer-Stiftung zur politischen Meinungsbildung in diesem schwierigen gesellschaftlichen Feld im Oktober 2002 in Kooperation mit der Chirurgischen Universitätsklinik Aachen (Volker Schumpelick) und der Universität Maastricht (Gauke Kootstra) durchführte. In einem interdisziplinären Kreis renommierter Fachleute – Theologen, Philosophen und Ethiker, Mediziner und (Medizin-) Histo-

riker, Juristen – wurden zentrale Fragen der Sterbehilfe aus unterschiedlichen Perspektiven der beteiligten Disziplinen in einem deutsch-niederländischen Dialog diskutiert. So entstand ein umfangreicher Band mit 30 Beiträgen von 32 Autoren, inhaltlich gegliedert in fünf Kapiteln.

Nach einem allgemeinen Einführungskapitel werden die Phänomene Tod und Sterben aus theologischer (Josef Schuster), philosophischer (Ludger Honnefelder, Anselm Winfried Müller) medizinischer (Eckhard Nagel u. Tobias D. Gantner) und juristischer Sicht (Klaus Bernsmann) kurz beschrieben. Klaus Kutzer geht auf die verschiedenen Formen der „Sterbehilfe" – aktive, indirekte, passive Sterbehilfe, assistierter Suizid –, wie sie im deutschen Strafrecht unterschieden werden, unter Berücksichtigung wegweisender gerichtlicher Urteile ein. Dieser Übersicht folgt eine Darstellung der (straf)rechtlichen Situation der Sterbehilfe in den Niederlanden von Jürgen Wöretshofer. Im Gegensatz zur deutschen Rechtslage gibt es in Holland zwischen aktiver direkter Sterbehilfe (Tötung auf Verlangen) – im holländischen als „Euthanasie" bezeichnet – und dem medizinisch assistierten Suizid rechtlich und ethisch keinen Unterschied. Während aktive direkte Sterbehilfe in Deutschland gesetzlich verboten ist, kann sie in Holland als Euthanasie unter bestimmten Bedingungen, die im niederländischen Strafgesetzbuch definiert sind, straffrei von Ärzten durchgeführt werden.

In dem Beitrag von Eggert Beleites werden die sogenannten „Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung" aus dem Jahr 1998 skizziert. Darin wird erstmals das „Selbstbestimmungsrecht" des Patienten explizit festgeschrieben. Aktive Sterbehilfe und ärztlich assistierter Suizid werden jedoch von der Ärzteschaft trotz positiver Beurteilung durch die Bevölkerung abgelehnt.

In einem wichtigen Beitrag von Gerrit van der Wal werden die bekannt gewordenen Zahlen und Fakten der holländischen Euthanasiepraxis, wie sie für das Jahr 1995 im Auftrag der holländischen Regierung ermittelt und veröffentlicht wurden, dargestellt: konkrete Bitten nach Euthanasie in 9700 Fällen, 3200 Euthanasiefälle (Tötungen auf Verlangen), 400 Fälle von ärztlich assistiertem Suizid und 900 Fälle von Tötungen ohne ausdrückliches Verlangen der Patienten.

Von ganz besonderem Wert sind die „Historischen Reflexionen zur Sterbehilfe" des Medizinhistorikers Klaus Bergdolt, der mit seinem Beitrag in spannender Weise die begriffliche und inhaltliche Entwicklung von „Sterbehilfe" und „Euthanasie" nachzeichnet. Der Begriff „Euthanasie" („eu thanatos": guter, leichter, glücklicher Tod) hatte in seiner Entstehungsepoche – der griechischen Antike – eine durchaus positive Bedeutung, „wie zum Beispiel der von Sueton überlieferte glückliche Tod des Augustus im Kreis der Familie, ‚in den Armen Livias', nahelegt" (99). Heute ist dieser Begriff durch das nationalsozialistische „Euthanasieprogramm" diskreditiert.

Das dritte Kapitel bietet gutes Anschauungsmaterial für Nichtmediziner. Es werden sechs klinische Fälle mit vital bedrohlichen bzw. schweren Erkrankungen und günstiger wie ungünstiger Prognose beschrieben. Die Konkretisierung der Fragestellungen der verschiedenen Formen von Sterbehilfe anhand von klinischen Fallbeispielen erweist sich hier als besonders hilfreich und befruchtend für den interdisziplinären Dialog.

Im vierten Kapitel kommen unterschiedliche „Perspektiven der klinischen Sterbehilfe" der beteiligten Disziplinen zu Wort.

Im einzelnen wird die klinische Sterbehilfe aus der Sicht des Sozialethikers Dietmar Mieth, des katholischen Moraltheologen Karl-Wilhelm Merks, des evangelischen Theologen Martin Hein, des Verfassungsrechtlers Wolfram Höfling, des Mediziners Erland Erdmann, der „Deutschen Gesellschaft für Chirurgie" (Hartwig Bauer), des Journalisten Wolfgang Thielmann, der „gesetzlichen Krankenversicherung" (Gert Nachtigal) und der Politik (Edzard Schmidt-Jortzig und Dagmar Schipanski) erörtert. Im fünften Kapitel werden Menschenwürde und Sterbehilfe vor dem Hintergrund eines christlichen Menschenbildes für die Entscheidung der Politik (Christoph Böhr) sowie das Sterben in einer humanen Gesellschaft diskutiert (Jürgen Mittelstraß).

Der Band bietet eine gute Einführung und Orientierungshilfe in der komplexen Debatte der Sterbehilfe. Zwar gewinnt der Leser einen großen und breiten Überblick durch die zahlreichen interdisziplinären Beiträge. Allerdings bleiben diese aufgrund der vorgegebenen Kürze vielerorts sehr oberflächlich. Ausgezeichnet ist die Gegenüberstellung der kulturell bedingten unterschiedlichen deutschen und niederländischen Praxis der Sterbehilfe, Sterbebegleitung sowie vor allem der Gesetzgebung. *Fuat S. Oduncu*

Interreligiöser Dialog

Waldenfels, Hans: *Christus und die Religionen.* Regensburg: Pustet 2002. Br. (Topos plus. 433.) 135 S. 8,90.

Ausgangspunkt dieser Veröffentlichung ist die Beobachtung, daß „die Antwortbereitschaft und Antwortfähigkeit von Christen" angesichts der Herausforderung durch andere Religionen wie auch durch die Tatsache der Anwesenheit von Millionen von Muslimen in Deutschland „erschreckend schwach" ist: „Zu lange war man an die Tragfähigkeit des Milieus gewöhnt, so daß ein eigenes Bemühen um religiöses Wissen und religiöse Praxis nicht erforderlich erschien" (7). Der religiöse Pluralismus zwinge immer mehr dazu, den eigenen Standpunkt benennen zu können – was freilich Grundkonsense und Basiswissen voraussetzt, die für Hans Waldenfels im Schwinden begriffen sind, besonders was den „zentralen Prüfstein unseres Glaubens" (8), das Konzil von Chalkedon (451), anbelangt.

Das Ringen dieser Konzilsversammlung um eine dogmatisch stichfeste Aussage über Jesus den Christus und seine Einzigartigkeit steht für den Bonner Fundamentaltheologen im Hintergrund des Dokuments „Dominus Iesus" (2000) der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, das zumeist nur über seine – offensichtlich verunglückten – Passagen über die Ökumene rezipiert werde. Auf diese Erklärung sowie auf die „Notificatio" der Glaubenskongregation, die anläßlich des Erscheinens des Buchs „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" (1997) von Jacques Dupuis SJ († 2004) erging, nimmt Waldenfels wiederholt Bezug (vgl. 11, 52, 55, 64, 81, 84, 104).

Das leicht lesbare Bändchen zeichnet sich durch seine einfache Sprache aus. Ebenso schwierige wie komplexe Sachverhalte werden sehr verständlich aufbereitet und präsentiert, und es wird zum weiteren Nachdenken angeregt anstatt, wie so oft in der Theologie, abstrakt dargestellt. Den Leser erwartet aber nicht nur Information, sondern auch spirituelle Anregung. Auf das Vorwort (7–10) folgen fünf Abschnitte: 1. Statt Christentum: Jesus der Christus

(11–26); 2. Religion – Religionen – Religiosität (27–47); 3. 1550 Jahre nach Chalkedon (48–66); 4. Weltgeschichte (67–90); und 5. Dialog und Bekenntnis (91–109). Angefügt ist ein „Stichwort: Theologie der Religionen" (115–121) und ein „Kleines Wörterbuch" mit nützlichen knappen Erläuterungen von „Ātman" bis „Yin und Yan" (122–129) sowie Literaturhinweise und ein Register.

Gegenüber der weit verbreiteten Haltung, daß nicht „die Wahrheit der Religionen", sondern „ihre Nützlichkeit" (13) entscheidend sei, gibt Waldenfels zu bedenken, daß es letztlich kontraproduktiv sei, menschliches Suchen nach Grundlagen und Grundüberzeugungen „auf dem niedrigsten Niveau von Gemeinsamkeiten" enden zu lassen, auch wenn das den „Vorteil" habe, „daß sich so – wie man meint – Toleranz in der vagen Form von wechselseitigem Gewährenlassen und von Verzicht auf die Klärung von Wahrheitsfragen verwirklichen läßt" (14). Leidenschaftlich plädiert er dafür, nicht von einer *Sach*größe, sondern von einer *Person*größe auszugehen: „Wer Christentum sagt, muß Jesus Christus sagen" (22) – sonst verliere das Christentum sein Proprium (vgl. 65f.).

Waldenfels bezieht klar Stellung, ohne in Apodiktik zu verfallen: „Christen, die schneller bereit sind, sich der traditionellen Lehrauslegung zu verweigern als sie zu verstehen, müssen sich an 1 Petr 3,15 erinnern und fragen lassen, ob sie ihre Hoffnung noch aus der Menschwerdung Gottes und aus Tod und Auferstehung Jesu Christi begründen. Zweifellos haben sich inzwischen auch nicht wenige Christen jenseits von Chalkedon angesiedelt" (65).

Seine breite Kenntnis anderer Religionen bewahrt den Autor vor vorschnellen Urteilen. Die sechs Thesen im Abschnitt „Christusglaube und Religionendialog" (102–109) bieten eine kompakte Zusammenfassung der Veröffentlichung. – Minimale Korrekturen: Sigmund Freud (43); Dominus Iesus (132).

Andreas R. Batlogg SJ

Henrix, Hans Hermann: *Judentum und Christentum.* Gemeinschaft wider Willen. Kevelaer: Topos plus 2004. 227 S. (Topos plus Taschenbücher. 525.) Br. 10,90.

Henrix legt eine gut lesbare, kompetent verfaßte und informative Übersicht über das aktuelle Verhältnis von Juden und Christen vor. Sie ist aus christlicher Perspektive geschrieben und endet mit einer Spiritualität der Imitatio Jesu, der seinerseits den Gott Israels nachahmt. Die Imitatio Dei als Heiligung der Welt durch gottgleiches Handeln ist zugleich Essenz jüdischen Lebens (175–192). Die zwei großen Teile des Buchs werden unter Franz Rosenzweigs Formel der „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft" (18) gestellt, die Nähe und Distanz zugleich wahrt.

In einem ersten Teil wird die asymmetrische Verwiesenheit beider Glaubensgemeinschaften in einem historischen Durchgang gezeigt, der als „Veruntreuung der heilsgeschichtlichen Nähe" (83) bezeichnet wird. Wir erfahren über die wachsende Entfremdung des frühen Christentums vom Judentum, die sich zunächst in einer theologischen und literarischen Polemik um das Verständnis von Offenbarung und Schrift äußert. Christlicherseits schlägt sie sich bereits im Neuen Testament nieder. Doch die religiöse Identitätssuche und abgrenzende Selbstbestimmung in den Jahrhunderten nach der Tempelzerstörung und dem messianisch geprägten Bar-Kochba-Aufstand ist auch ein Charakterzug des Judentums. Mit der Einschreibung dieser Polemik in die machtpolitischen Verhältnisse der Spätantike und einer rechtstheologischen Konzeption des christlichen Reichs beginnt im

vierten nachchristlichen Jahrhundert die Verfolgungsgeschichte des Judentums. Sie ist nur durch punktuelle Vermittlungen etwas durchbrochen.

Henrix schreitet in seiner historischen Übersicht folgende Stationen ab: die Kreuzzüge, die Disputationen im mittelalterlichen Spanien, die Conversos-Frage, die 1492 zur Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel führt, die antijudaistischen Legenden, den Weg zur Schoa und der Aufbruch zur Versöhnung heute. Kommt der Begegnungsversuch von Juden und Christen im 19. und frühen 20. Jahrhundert angesichts des Sogs der Schoa in der Darstellung zu kurz, so wendet sich Henrix dafür der Mitverantwortung der Christen für die Katastrophe zu. Detailliert zeichnet er zudem die kirchliche Versöhnungsarbeit von Papst Johannes Paul II. über das Dokument „Wir erinnern" von 1998 sowie über seine Bußliturgie und Heiliglandreise im Jahr 2000. Zwei informative, wenn auch etwas unvermittelt eingebaute Tafeln zum normativen und religiösen Judentum bereichern diesen historischen Abriß.

Besonders wertvoll ist der zweite Buchteil, der sich theologischen Fragen und Antworten widmet, die sich in den letzten Jahrzehnten im christlichen Bedenken der Bedeutung des Judentums herauskristallisiert haben. Dabei geht Henrix nicht vom gemeinsamen Erbe aus, sondern greift Themen auf, „welche in der christlich-jüdischen Geschichte Gegenstand der Kontroverse waren" (84). Unter diesem fruchtbaren Ansatz bringt er vier Punkte zur Diskussion:

1. Den von Gott gegenüber dem Judentum niemals gekündigten Bund: Er wird in päpstlichen und bischöflichen Dokumenten bekannt und von Henrix in Bezug zum neuen Bund in Christus gestellt. Daß es folglich in Kirche und Synagoge ein doppeltes „Volk Gottes" gibt, ist in der systematischen Theologie noch kaum entfaltet worden, auch wenn die Substitutionstheologie, nach der das Christentum das Judentum abgelöst hat, aus der Schultheologie verschwunden ist.

2. Die Aussage, außerhalb der Kirche bestehe kein Heil: Das Judentum steht zwar außerhalb der Kirche, doch es ragt in die Kirche hinein (115). In der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche stößt diese nämlich unweigerlich auf das Judentum als erste, erwählte Gemeinschaft Gottes. Als Antwort auf Gottes Offenbarung ist das Judentum daher ein anzuerkennender theologaler Glaube. Er unterscheidet sich von einem „natürlichen Suchen und Finden Gottes", wie es in andern Religionen aufscheint.

3. Den Glauben an die Messianität Jesu: Sie ist organisch aus dem Frühjudentum entstanden, wo es unterschiedlichste Messiaserwartungen gab. Die heutige jüdische Messiashoffnung, die sich immer noch unerfüllt sieht, ist ebenso anzuerkennen. Die vollständige Erlösung der Welt steht ja auch für Christen noch aus. Die Wiederkunft Jesu und jene des jüdischen Messias, so die Hoffnung, wird sich decken.

4. Den Glauben an die Inkarnation Gottes in Jesus: Für Juden ist er die größte Herausforderung, doch ist die Denkfigur der Einwohnung Gottes in der Welt dem Judentum nicht fremd. Gerade die christologische Formel von Chalkedon, die Gott und Mensch in Jesus unvermischt sieht und paradigmatisch das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz beschreibt, kann Juden helfen, den christlichen Glauben nicht als billigen Götzendienst zu sehen. Jesus aber undifferenziert als Gott zu bezeichnen, sollte auch für Christen problematisch sein. Die vier Themenbereiche werden von Henrix differenziert dargestellt. Fußnoten und Literaturhinweise am Ende des Buchs führen den interessierten Leser weiter. *Christian Rutishauser SJ*

Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht mit Beiträgen von Ute Gause u.a. Hg. v. Siri Fuhrmann, Erich Geldbach u. Irmgard Pahl. Mit einer CD-Rom. Münster: LIT 2003. 324 S. (Theologische Frauenforschung in Europa. 12.) Br. 19,90.

Der interreligiöse Dialog hat in den letzten Jahren das interkonfessionelle Gespräch an Bedeutung weit hinter sich gelassen. Jenseits theoretischer Debatten stehen dabei sozialer Friede, Gerechtigkeit, Inkulturation in unserer Aufnahmegesellschaft auf dem Spiel – weit über das so gern auch im christlichen Kontext gezeichnete „Feindbild Islam" hinaus. Dadurch geraten alte Fragen in ein neues Licht und gewinnen an Brisanz. Welche Rahmenbedingungen halten religiöse Gemeinschaften für die Zuweisung sozialer Rollen von Frauen bereit? Welche Kompetenzen entwickeln Frauen in unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern und Traditionen? Welcher Wandel vollzieht sich im Selbstverständnis von Frauen, die ehrenamtlich oder beruflich in den Kirchen engagiert sind? Wenn man bedenkt, daß so gut wie ausschließlich Frauen in der religiösen Primärsozialisation engagiert sind, gewinnen die hier gestellten Fragen besondere Relevanz.

Eine Gruppe von Forscherinnen und Forschern, die sich zur Arbeitsgemeinschaft „Theologische Frauenforschung/ Feministische Theologie" für den Zeitraum von 1999 bis 2002 zusammenschloß und vom Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gefördert wurde, legt nun in der von Hedwig Meyer-Wilmes und Marie-Theres Wacker herausgegebenen Reihe „Theologische Frauenforschung in Europa" die Ergebnisse ihrer Studien vor. Die beiliegende CD-Rom enthält nicht nur den Text, sondern auch weiteres Forschungsmaterial zu den einzelnen Beiträgen.

In den drei Teilen „Grundlegung", „Historische Studien", „Empirische Studien", die durch Ausschnitte einer Podiumsdiskussion ergänzt wurden, ist ein deutlicher Schwerpunkt auf Forschungsthemen aus dem *christlichen* Kontext gegeben. Abgesehen von den beiden einleitenden Beiträgen von Ursula Henke zum Rollenkonzept und zur Konstruktion von Weiblichkeit greifen von den 13 weiteren Beiträgen nur der über „Jüdische Frauen" und ein zweiter zum Dialog von Musliminnen und Christinnen über die christliche Konfession hinaus. Positiv hervorzuheben sind die Interessen an Fragestellungen und verschiedenen Religionsgemeinschaften, die nicht im „mainstream" der Forschung stehen. Beispielhaft genannt seien die Aufsätze über die Heilsarmee (Erich Geldbach und Christine Kenning), über Caroline Fliedner (Katrin Irte) oder über orthodoxe Frauen in der westlichen Diaspora (Stefanie Tünnermann).

Bei aller angewandten Methodenvielfalt verbindet die einzelnen Beiträge, die zum Teil als Vorträge konzipiert wurden, zum einen ein starker Bezug auf die „Oral History" sowie das durchgängig angewandte Prinzip, möglichst viele Frauen in Zitaten zu Wort kommen zu lassen, um die Vielfalt und die Lebendigkeit weiblicher Lebensentwürfe in Geschichte und Gegenwart zu dokumentieren. Zum anderen ist die Praxisnähe der Forschungsbeiträge und der wohltuende Verzicht auf jede Art von „Theologenchinesisch" zu erwähnen. Dadurch wird das Buch leicht lesbar und der Blick geschärft für eine neue Wahrnehmung der Realität, in der die Diskrepanz zwischen Rollenzuweisungen und Lebenswirklichkeit von Frauen, sei sie nun explizit reflektiert oder nicht, noch immer zu den Konstanten religiöser Milieus gehört.

Was diese Realität im Blick nicht nur auf den Islam, sondern auch auf die weite-

ren Religionen und Glaubensgemeinschaften in Europa bedeutet, bedarf sicherlich noch weiterer Forschungsarbeiten, des Gesprächs und der interdisziplinären Zusammenarbeit. „Interkulturelles Verständnis bedarf eines interkulturellen Lernprozesses" (284). Mit dieser Publikation wurde ein Schritt auf dem Weg zum Dialog zurückgelegt – nicht mehr, aber auch nicht weniger. *Christel Voß-Goldstein*

ZU DIESEM HEFT

1605 erschien der erste Teil des „Don Quijote" von Miguel de Cervantes. Mariano Delgado, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, beschäftigt sich anläßlich des Cervantes-Jahres mit theologischen Interpretationen und Deutungsversuchen des epochalen Werkes.

Am 10. April 1955, einem Ostersonntag, ist der französische Jesuit und Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin gestorben. Günther Schiwy, Verfasser mehrerer Bücher über Teilhard de Chardin, sieht in seinem Werk wesentliche Aspekte dessen vorweggenommen, was heute mit Globalisierung bezeichnet wird.

Harding Meyer, Professor und langjähriger Direktor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, befaßt sich mit der Frage einer evangelischen Teilhabe am historischen Bischofsamt. Ausgehend vom ökumenischen Konsens in der Frage der Rechtfertigungslehre schlägt er dafür das Konzept der differenzierten Partizipation vor.

Joseph Beuys erhielt in den 1950er Jahren den Auftrag, in einer vorübergehend als Trafo-Station genützten Kirche in Büderich eine Gedenkstätte für die Toten des Ersten Weltkriegs zu gestalten. Friedhelm Mennekes, Pfarrer in St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zeigt, wie der Künstler hier seine wesentlichen Intuitionen über Kreuz und Auferstehung entfaltet.

Ekklesiogene Neurosen?

Auch Begriffe und ihre Wirkungsgeschichte haben runde Geburtstage. Vor 50 Jahren prägte der Frauenarzt und Psychoanalytiker Eberhard Schaetzing in einem Beitrag für die Zeitschrift „Wege zum Menschen" den Ausdruck „ekklesiogene Neurose". Mit ihm wollte er die Christen vor schädlichem Puritanismus warnen und behauptete, daß die „in gewissen pietistischen Kreisen" übliche triebfeindliche Erziehung Frigidität und Impotenz, ja sogar Homosexualität zur Folge habe.

In den 1960er Jahren übernahm der Berliner Arzt, Psychoanalytiker und Theologe Klaus Thomas den Begriff und erweiterte seinen Erklärungsanspruch: Ekklesiogene (wörtlich: kirchenverursachte) Einflüsse lägen auch masochistischen und sadistischen Perversionen sowie Zwangsstörungen und Gewissensängstlichkeit zugrunde, zumal bei Onanieskrupulanten. Als in den 1970er Jahren die Psychoanalyse zur Popularpsychologie der gebildeten Schichten avancierte, drückte der Begriff „ekklesiogene Neurose" nicht nur die psychohygienische Besorgnis von glaubensbejahenden Psychologen aus, sondern wurde auch zum Schlagwort einer von Sigmund Freud inspirierten religionskritischen Grundstimmung. Die hochemotionale Abrechnung, die der Psychoanalytiker Tilmann Moser 1976 in seiner Schrift „Gottesvergiftung" seiner engen pietistischen Erziehung angedeihen ließ, lieferte vielen das nötige Anschauungsmaterial für einen pauschalen Schädlichkeitsverdacht gegenüber allem Religiösen. Ob Mosers Leser wohl dem Autor folgen, der in seinem 2003 veröffentlichten Buch „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott" zugibt, daß Gläubige auf der Grundlage eines Gefühls der „Andacht" auch ein lebensdienliches, positives Gottesbild aufbauen können?

Den Begriff „ekklesiogene Neurose", den nur deutschsprachige Autoren verwendet haben, liest man immer seltener, doch ist er weder aus den Veröffentlichungen noch aus den Köpfen verschwunden. Es ist an der Zeit, sich von ihm zu verabschieden und sich einer differenzierteren Sicht zuzuwenden, die Religiosität nicht nur als potentielle Belastung, sondern auch als mögliche Ressource in den Blick nimmt. Es müßte zu denken geben, daß der Terminus „ekklesiogene Neurose" nie in eine wissenschaftliche Klassifikation psychischer Störungen aufgenommen wurde. Psychiater wie Rainer Tölle lehnen ihn ausdrücklich ab. Der Hauptgrund: Ernsthafte Störungen sind multifaktoriell zu erklären. Beispielsweise mag am Zustandekommen einer Zwangsstörung mit religiösem Hintergrund eine rigoristische Erziehung, die mit einem strafenden Gott drohte, zwar ihren Anteil haben, doch kann sich eine Störung nur dann entwickeln, wenn dieser religiöse Einfluß mit einem allgemein verunsichernden Erziehungsstil der Eltern, einer neurobiologisch bedingten Verletzlichkeit des Kindes und unbewältigten Belastungen einhergeht.

Ähnlich verhält es sich bei Depressionen mit religiösen Inhalten. Wie stark der neurobiologische Faktor zu veranschlagen ist, zeigt die Tatsache, daß die medikamentöse Verbesserung des Serotonin-Haushalts Zwangssymptome und moralisch-religiöse Skrupulosität wirksam lindern kann. Begriffe wie „ekklesiogene Neurose" oder „Gottesvergiftung" mögen nun zwar eine Entlastung nach dem Motto: „Die Erziehung ist an allem Schuld" bieten, doch klammern sie andere Ursachen aus.

Gewiß, es ist zu vermuten, daß bestimme religiöse Milieus Perfektionismus und Gewissensängstlichkeit fördern, doch kann man die Zwangsstörungen und Depressionen von Gläubigen nicht einfach auf „angstmachende Gottesbilder" zurückführen, zumal Areligiöse ebenso häufig an diesen Beschwerden leiden. Fest steht nur, daß jene kleine Minderheit von Jugendlichen, die an einen überwiegend strafenden Gott glaubt, ein geringeres Selbstwertgefühl zeigt als solche, die Gott als liebend auffassen, und daß Gläubige, die negative Ereignisse als Strafe Gottes deuten, weniger Lebenszufriedenheit aufweisen als andere. Doch rezipieren nach konsistenztheoretischer Überzeugung Personen mit niedrigem Selbstwertgefühl, hohen Depressivitätswerten und zwanghaften Tendenzen eben eher Aussagen der Verkündigung über den strafenden als über den liebenden Gott, weil ihnen dies die mühselige Auseinandersetzung mit ihrer emotionalen Problematik erspart. Gottesvorstellungen beeinflussen also nicht nur psychische Störungen, sondern werden umgekehrt auch von diesen beeinflußt und verzerrt.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß eine einengende, autoritäre Erziehung und eine rigoristische Sexualmoral Menschen auf schädliche Weise belasten kann. Nur wäre es weder realitätsgerecht noch für die Betroffenen hilfreich, das Elend von psychisch Leidenden größtenteils oder ausschließlich darauf zurückzuführen. Verkündigung und religiöse Erziehung müssen aufmerksamer die möglichen Einseitigkeiten vermeiden, die erwähnt wurden – zumal bei sensiblen Menschen. Doch sollten sie auch auf den psychischen Gewinn eines ausgewogenen, reflektierten Glaubens vertrauen, der für die empirische Psychologie und Lebensqualitätsforschung längst außer Frage steht.

Die Depressionen und Zwangsstörungen einzelner Patienten können mit Versündigungsvorstellungen verbunden sein, doch im allgemeinen zeigen religiöse Menschen niedrigere Depressivitätswerte und etwas mehr Lebenszufriedenheit als areligiöse. Dieses psychohygienische Plus beruht einerseits wohl auf der „Pufferwirkung", die das Gebet in Belastungssituationen entfaltet, andererseits aber auf der positiven Sinngebung, dem Mehrwert, den der Glaube den Bemühungen um ein erfülltes Leben und Zusammenleben verleiht. Wenn von den Europäern, die sich als religiös bezeichnen, 81 Prozent erklären, daß sie aus dem Glauben „Trost und Kraft ziehen", kennen sie offensichtlich nicht nur einen „erträglichen", sondern einen recht hilfreichen Gott. *Bernhard Grom SJ*

Lothar Lies SJ

Ende der Ökumene im Land der Reformation?

Viele sagen: Die Ökumene ist am Ende. Die Kirchen sind in eine umfassende Profilkrise geraten, deren Gründe sich nicht leicht erhellen lassen; den schwindenden Mitgliederzahlen und der Arbeitslosigkeit folgt die Finanzkrise. Die große Zahl kirchlicher Angestellter ist nicht mehr bezahlbar. Das betrifft nach Auskunft der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) auch das hauptamtliche evangelische Pfarramt, das als universelles Verkündigungsamt (einschließlich der Sakramente) bisher die Ordination voraussetzt. Es muß auf ehrenamtliche Teilzeitämter aufgegliedert werden. Deshalb stellt sich die Frage nach der Neuordung der evangelischen Ordination.

Hintergrund und Problem

Die Bischofskonferenz der VELKD setzte 1998 eine Arbeitsgruppe zum Thema „Ordination in besonderen Fällen" ein, die in Absprache mit der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), in der auch die reformierten Kirchen vertreten sind, klären sollte, ob Prädikantinnen und Prädikanten mit dem Auftrag der Verkündigung, die die Sakramentsverwaltung, d.h. konkret den Vorsitz der Eucharistiefeier einschließt, auch „ordiniert" werden sollten.

Die Kommission legte 2002 der evangelisch-lutherischen Bischofskonferenz das bis dahin erreichte Ergebnis „Allgemeines Priestertum und Ordination nach evangelischem Verständnis" vor. Die Bischöfe ihrerseits holten Bestätigung und Kritik der Landeskirchen ein. Nach neuerlicher Überarbeitung liegt seit 29. November 2004 „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis" vor und ist zu einer letzten Stellungnahme (1. März 2005) allen Gliedkirchen der VELKD, der EKD und der EKU zugegangen. Allerdings mit dem Schönheitsfehler, ein kompetentes Minderheitenvotum ausgerechnet der Vorsitzenden der Kommission, also des Theologischen Ausschusses der VELKD, Dorothea Wendebourg mitzuliefern zu müssen. Sie lehnt das Papier mit drei Argumenten ab: 1. es widerspreche evangelisch-lutherischem Bekenntnis; 2. es sei in sich widersprüchlich; 3. es sei pastoral verwirrend und verstoße überdies gegen ökumenische Abmachungen.

Das neue Ordinationsverständnis der VELKD und die Ökumene

Um ihre Verkündigung institutionell zu sichern, berufe die Kirche einzelne Menschen, so die Interpretation der VELKD 2004 im Hinblick auf die Confessio Augustana (CA XIV) aus dem Jahr 1530, entweder einerseits durch Ordination als generellen und öffentlichen Auftrag zu Verkündigung und Sakramentsverwaltung oder andererseits durch Beauftragung zu einer eingeschränkten, nicht universellen und daher nicht ordinationsgebundenen Verkündigung und Sakramentsverwaltung:

„Ämter, für die dies (nicht ordinationsgebunden) gilt, sind z. B. die Tätigkeit als Religionslehrerin oder Religionslehrer, das Vikariat, das Prädikanten- und das Lektorenamt, das Kantoren- und das Küsteramt sowie andere Formen regelmäßiger, durch Beauftragung anvertrauter Mitwirkung im kirchlichen Verkündigungsdienst. In all diesen Fällen ist nicht eine Ordination angezeigt, sondern eine von der Ordination unterschiedene *Beauftragung*, z. B. eine Vokation oder Einsegnung" (18).

Wir haben es also nach dem VELKD-Papier mit zwei in Confessio Augustana XIV angeblich gleichermaßen begründeten Ämtern zu tun: mit dem Amt einer uneingeschränkten Beauftragung, d. h. der Ordination, und dem Amt einer eingeschränkten Beauftragung, d. h. der Vokation oder Einsegnung. Die Ordination ist bei uneingeschränktem Verkündigungsauftrag immer anzuwenden, ganz unabhängig davon, ob dieser Auftrag hauptberuflich, nebenberuflich oder ehrenamtlich ausgeübt wird (vgl. 18). Dieses Amt spreche im Namen der Kirche, stehe aber der Gemeinde *nicht gegenüber*, sondern diene dem wahren Gegenüber von Gemeinde und Wort Gottes (einschließlich Sakrament): „Ordination und Berufung verleihen *keine besondere*, zu spezifischen Amtsvollzügen überhaupt erst instandsetzende Seinsqualität" (19), erfordern aber eine dem jeweiligen Umfang der Ordination oder Beauftragung entsprechende theologische Fähigkeit zur bekenntnismäßigen Schriftauslegung und Lebensführung (vgl. 19).

Schon mit diesen Verlautbarungen weicht die regionale VELKD von den weltweiten Vereinbarungen des Lutherischen Weltbundes mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen ab, die 1981 als Konsensdokument unter dem Titel „Das geistliche Amt in der Kirche" herausgegeben wurden. In diesem Dokument wird im Widerspruch zu VELKD 2004 vom kirchlichen Amt gesagt:

„Grundlegend für das rechte Verständnis ist es für Lutheraner und Katholiken, daß das Amt sowohl *gegenüber* der Gemeinde wie in der Gemeinde steht. Insofern das Amt im Auftrag und als Vergegenwärtigung Jesu Christi ausgeübt wird, steht es der Gemeinde *in Vollmacht* gegenüber. ... Die Vollmacht des Amtes darf deshalb nicht als Delegation der Gemeinde verstanden werden" (Nr. 23).

Gegen die genannte Vereinbarung von 1981 sagt das VELKD-Dokument zur Ordination:

„Soll gewährleistet sein, daß jenes allgemeine Amt *öffentlich* wahrgenommen wird, so muß es durch Einzelne ausgeübt werden, die dazu als Einzelne von allen beauftragt sind. Das geschieht in der Ordination. Die Ordination ist also der Akt, in dem ein Christenmensch – unter Gebet und Handauflegung – mit der öffentlichen Verkündigung beauftragt wird. Sie ist nicht die Verleihung einer besonderen geistlichen Fähigkeit, die über die aller Christen hinausginge" (13; mit Verweis auf WA 38, 228).

Die Vergegenwärtigung Christi ist damit ausgeschlossen. Das Konsenspapier von 1981 sagt zur Spendung und zum Charakter der Ordination im Blick auf fundamentale Gemeinsamkeiten des Amtsverständnisses beider Kirchen:

„Die Ordination geschieht primär durch den erhöhten Herrn. ... Da das Amt die Priorität der göttlichen Initiative bezeichnet und im Dienst der Einheit in und zwischen den Ortskirchen steht, geschieht die Übertragung des Amtes durch bereits ordinierte Amtsträger: Dadurch kommt auch zum Ausdruck, daß das Amt seinen Dienst der Einheit nur in Gemeinschaft mit anderen Amtsträgern tun kann" (Nr. 34).

Oder die Einheit im Amtsverständnis beschwörend:

„Wo gelehrt wird, daß durch den Akt der Ordination der Heilige Geist den Ordinierten mit seiner Gnadengabe für immer zum Dienst an Wort und Sakrament befähigt, muß gefragt werden, ob nicht in dieser Frage bisherige kirchentrennenden Unterschiede aufgehoben sind. Unvereinbar mit diesem Verständnis von Ordination ist es für Katholiken wie Lutheraner, die Ordination nur als Art und Weise einer Kirchenanstellung und Amtseinweisung zu verstehen" (Nr. 33).

Ist nicht das VELKD-Papier auf dem Weg dahin?

Alleingang in der Neuinterpretation der Confessio Augustana

Die Rücknahme ökumenischer Vereinbarungen durch die derzeitige VELKD zeigt sich in der Neuinterpreation von Confessio Augustana XIV. Nach traditionellem lutherischen Verständnis redet Confessio Augustana XIV von der Ordination. Die unter der Hand in Confessio Augustana XIV hineingetragene Splittung von ordiniertem Amt und dem Amt partieller Beauftragung, das letztlich im konkreten Fall ebenfalls „alles" kann, stellt nichts anderes dar als die Legitimation der heutigen, von der katholischen Kirche immer beklagten Praxis evangelischer Kirchen. Daß nun mit der offiziellen Deklaration die Ordination gefallen ist, wird am Widerspruch deutlich: Öffentliche, d.h. nach CA XIV uneingeschränkte Verkündigung (Ordinationsamt), zu der das Abendmahl gehört, kann auch eingeschränkt (nicht ordiniert) vollzogen werden. Das bedeutet – neben der Verwirrung der Gemeinde, weil man mit und ohne Ordination das Gleiche tun kann –, die Ordination am beamtenrechtlichen Status der Besoldung zu orientieren (vgl. Wendebourg 28).

Während also Confessio Augustana XIV von der VELKD 2004 im Sinn der Amtssplittung verstanden wird, so daß der Nichtordinierte dem Abendmahl ebenso vorstehen kann wie der Ordinierte, liest man im Konsenspapier von 1981 gegen die Splittung des Amtes: „Nach Confessio Augustana XIV wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nur durch ordentlich dazu Berufene ausgeübt, das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger" (Nr. 30). Das gleiche internationale Konsenspapier von 1981 zitiert anschließend zur Begründung – wie kurios für heute – eine Stellungnahme des damaligen Theologischen Ausschusses der VELKD zur Frage des kirchlichen Amtes und der Ordination vom 13. Oktober 1970: „*Überall*, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich.' In dieser Feststellung liegt nicht lediglich eine disziplinäre Überlegung, sie hat vielmehr die wesentliche Bedeutung für die öffentlich sich darstellende Einheit der Kirche" (Nr. 30).

Daß das Dokument von 2004 auch Prädikanten mit ausgewiesener theologischer Kompetenz in Teilzeit zum universellen Verkündigungsdienst, einschließlich der Sakramentsfeier ordiniert, tangiert die Ökumene nur insofern, als es das Ende des in der evangelischen Kirche markanten, aber geschichtlich bedingten Pfarrerstandes anzeigt (vgl. 23).

Unterschiedliche Amtsbegründung

Das VELKD-Papier 2004 weicht besonders in der Begründung des kirchlichen Amtes vom weltweiten ehemaligen Konsens ab. Denn das besondere Priestertum, so betont das Papier, komme allein Christus zu. Der kirchenamtliche Dienst könne nicht Mittlerdienst zwischen Christus und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen sein, weil Christus allen Getauften im Glauben unmittelbar sei. Als vornehmste Aufgabe des allgemeinen priesterlichen Amtes der Getauften gelte es vielmehr, dem Priestersein des jeweils Nächsten zu dienen: „Nicht ein amtspriesterlicher Weihestatus, sondern ausschließlich die wahre ‚Priesterwürde' aller Gläubigen, nämlich das Christsein, bevollmächtigt zum Dienst am Evangelium" (10). Das Ordinationsamt kann also nur Dienst an der genannten Unmittelbarkeit sein:

> „Im Blick auf die öffentliche Verkündigung – Predigtamt und Sakramentsverwaltung – ist es erforderlich, daß das grundsätzlich jedem Christenmenschen zukommende Priesterrecht hier nur von Personen wahrgenommen wird, die besonders beauftragt sind, dieses Recht im Namen aller und für alle auszuüben. ... Jedoch bleibt die *Fähigkeit* aller Christenmenschen zum priesterlichen Dienst dadurch unberührt. Ebenso ist es bleibende Aufgabe jedes Christenmenschen, sein Recht und seine Pflicht, die öffentliche Lehre zu *beurteilen*" (12).

Luthers mißverständliche Aussagen über das ordinationsgebundene Amt werden klargestellt:

„Streng in diesem Rahmen zu verstehen sind die Aussagen Luthers, die das ordinationsgebunde Amt als Stiftung Christi oder Stiftung Gottes bezeichnen (z. B. WA 6, 440, 21 f., 441, 24; 10/I/2, 123, 1 f.; 50, 633, 3–5). Sie sind nicht so zu verstehen, als ginge das ordinationsgebunde Amt und seine Ordnung auf eine göttliche Einsetzung zurück. Sondern damit ist gemeint, daß mit der Einsetzung der Heilsmittel selbst, insofern diese nach Christi willen öffentlich weiterzugeben sind, die Kirche unter der Notwendigkeit steht, eine Ämterordnung zu schaffen, deren Zentrum es ist, dem öffentlichkeitsbezogenen Auftrag Christi im ordinationsgebundenen Amt Gestalt zu geben" (13).

Das Papier der VELKD von 2004 kann unter Berufung auf Melanchthon (Apologie der Confessio Augustana, XIII, 9–11/BSLK 293, 35–294. 1) sogar sagen: „In diesem strikt auf den *Auftrag* bezogenen Sinn können die Bekenntnisschriften die Übertragung des ordinationsgebundenen Amtes sogar als Sakrament bezeichnen" (13). Und nochmals, um keine Konkurrenz zwischen allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt aufkommen zu lassen, wird in dem Papier gesagt:

„Das ordinationsgebundene Amt folgt aus der öffentlichen, überindividuellen Dimension des der Kirche als ganzer gegebenen, allen Christen übertragenen Verkündigungsamtes. Und es dient dem Allgemeinen Priestertum und schützt es, weil es verhindert, daß einzelne Christenmenschen ihr Priesterrecht auf Kosten anderer ausüben und diesen so das ihre streitig machen" (14; mit Zitat WA 12, 189, 17–23; vgl. auch WA 6, 408, 13–17).

Demgegenüber betonte das vom Lutherischen Weltbund und wesentlich von der damaligen VELKD getragene Einheitsdokument von 1981 in Nr. 29 und mit den oben angeführten Texten: Die Vollmacht des Amtes darf nicht als Delegation der Gemeinde verstanden werden. Das Amt hat eine Vollmacht, weil es Christusamt ist. Es steht als Christusrepräsentanz der Gemeinde gegenüber. Nicht die Gemeinde, sondern Christus ordiniert. Die VELKD hat dies 2004 vergessen.

Aber auch das in einer bilateralen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD im Jahr 1984 erarbeitete Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" betont:

„Da der erhöhte Christus selbst durch Wort und Sakrament seine Kirche im Heiligen Geist sammelt, erhält und leitet, ist ... diesem Dienst das Hirtenamt in der Bindung an den Erzhirten Jesus Christus übertragen. Weil das geistliche Amt ... in der Berufung und Sendung der Apostel durch den Auferstandenen gründet und den Auftrag hat, die Gemeinden durch seinen Dienst in dem vorgegebenen und bleibenden apostolischen Glauben festzuhalten, wird es mit Recht apostolisches Amt genannt" (Nr. 56).

In einer weiteren Passage betont dasselbe Dokument im Hinblick auf die Ordination ausdrücklich:

„Auch in ihrem Verständnis lassen sich grundlegende Gemeinsamkeiten feststellen. Denn wir sind gewiß, daß in dieser kirchlichen Handlung der Ordination (Weihe) Christus selbst in das Amt beruft und daß das Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes für den Ordinanden

erfüllt wird, so daß wir gemeinsam sagen können: Dem Amtsträger wird in seiner Ordination eine Gnadengabe des Heiligen Geistes zuteil als Sendung, Vollmacht und Segen für seinen Dienst (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Darauf kann sich die Gemeinde verlassen und dessen kann er sich selbst in Anfechtungen trösten" (Nr. 63).

Daß eine Kirche vergeßlich ist und aus dem weltweiten Verband Lutherischer Kirchen oder aus örtlichen Vereinbarungen ausscheren kann, liegt an der Eigenart evangelisch-kirchlicher Rezeption von (nicht nur) ökumenischen Texten. Jede Landeskirche ist selbständig und lebt aus anderen Optionen und Traditionen. Was für die katholische Kirche verbindlich ausgemacht ist, muß längst nicht von allen evangelischen Kirchen rezipiert werden. Nicht nur die Lehre selbst, auch die Art ihrer innerkirchlich vernetzten Verbindlichkeit und ihrer zwischenkirchlichen Rezeption ist ein ökumenisches Problem. Hoffen wir, daß die Ökumene im Land der Reformation nicht ans Ende gekommen ist.

Michael Utsch

Umstrittene Psycho-Angebote

Von der experimentellen Selbsterforschung zum persönlich-authentischen Menschsein

Die gerade einmal gut 100jährige Psychologie hat in den letzten Jahrzehnten einen kometenhaften Aufstieg vorgelegt. Ihre Konzepte fanden vielfältig Eingang in die Umgangssprache. Frustration, Neurose oder das Unbewußte sind in aller Munde, auch wenn die meisten wohl gar nicht wissen, was genau damit gemeint ist – und auch die Fachleute sich nicht einig sind. Psychologisierende Deutungen prägen Party-, Kantinen- und Nachbarschaftsgespräche. In vielen Berufszweigen wird heute psychologisches Wissen eingesetzt: in der Mitarbeiterführung, der Werbebranche, der kirchlichen Seelsorge, in Verkaufsgesprächen, an den Aktienbörsen und in Zeitschriftenkolumnen. Psychologische Ratgeberliteratur bildet eine der wenigen Wachstumsnischen auf dem übersättigten Buchmarkt. Ist eine derart euphorische Rezeption dieser jungen Sozialwissenschaft gerechtfertigt?

Psychologie – eine zeitgemäße Heilslehre?

Im Gefolge des beeindruckenden wissenschaftlichen Fortschritts hat sich bei vielen der *Glaube* eingenistet, bald auch alle Motive und Ursachen menschlichen Verhaltens erklären und vorhersagen zu können. Analog zur technischen Machbarkeit wird die Psychologie häufig mit dem Anspruch belegt, diese moderne Sozial- und Verhaltenswissenschaft könne Regulations- und Kontrollmöglichkeiten für die Seele zur Verfügung stellen. Ausgehend von den technischen Errungenschaften werden hohe Erwartungen an psychologische Maßnahmen und Behandlungen geknüpft. Die wissenschaftliche Psychologie müsse doch in der Lage sein, seelische Probleme wie Ängste, Unsicherheiten oder Zwangsvorstellungen nachhaltig zu beseitigen oder erwünschtes Verhalten gezielt hervorzurufen. Analog den umwälzenden Fortschritten in den Informationstechnologien, der Fahrzeugtechnik oder der Medizin werden ähnliche Gestaltungs- und Veränderungsmöglichkeiten auch von der Psychologie erwartet.

Besonders der medizintechnische Fortschritt nährt die Hoffnung, daß es bald möglich sein könnte, durch Medikamente erwünschte Seelenzustände nach Belieben herzustellen – Glück auf Rezept. Die umstrittene Modearznei Ritalin ist hier zu

nennen. Analog der Bio- und Medizintechnik ist die Vorstellung weit verbreitet, daß sich der Mensch mit Hilfe geeigneter Psychotechniken umfassend ändern und von lästigen Schwächen und Fehlern befreien könne. Aber gibt es wirklich einen psychologischen „Bypass" für die dunklen und schmerzhaften Seiten der Seele? Selbst wenn die Psychologie seelisches Leiden verhindern oder gar ausmerzen könnte – wozu würde das führen?

Die Psychologie hat seit ihrer Begründung als eigenständige Wissenschaft der Theologie die Deutungsmacht über die Natur des Menschen streitig gemacht. Empirisch gewonnene Einsichten aus Fragebogenuntersuchungen und psychologische Datenberechnungen und -interpretationen haben die philosophische Anthropologie und theologische Exegese und Hermeneutik abgelöst und neue Menschenbilder hervorgebracht. Dabei sind auch utopische Idealbilder und ideologisch aufgeladene Modelle entstanden (Petzold u. Orth 1999, Kagan 2000, Gebhardt 2002).

Wegen der häufig zu hohen Erwartungen gegenüber psychologischen Behandlungen und einer verbreiteten Unkenntnis hinsichtlich ihrer tatsächlichen Möglichkeiten ist es wichtig, sich die Mythen der Psychologie und die engen Grenzen der Psychotherapie zu verdeutlichen. Zu den populären Irrtümern zählen neben der umfassenden Änderbarkeit des Charakters (Persönlichkeitseigenschaften sind relativ stabil), die Dominanz des Lustprinzips (auch wertorientierte Ziele motivieren) und der Mythos vom frühen Trauma (die ersten Lebensjahre entscheiden nicht alles). Eine Kontrolle und Steuerung des Zufalls, die Verwirklichung aller Wunschträume und grenzenloses Durchsetzen und Bewundert-Werden ist psychologisch nicht machbar. Biblisch-theologische Einsicht weist darauf hin, daß ein Akzeptieren von Grenzen, das Leiden und auch das Scheitern zum gesunden Menschsein dazugehören.

Kulturwissenschaftler vermuten, daß psychologische Deutungen deshalb eine derartige Wirkung und enorme Prägekraft entwickelt haben, weil dort die Entzauberung der äußeren Natur durch die Technik durch eine Verzauberung der inneren Natur ersetzt werde. Unübersehbar ist die westliche Kultur von einer weitreichenden Psychologisierung der Lebenswelt geprägt, deren Schattenseiten häufig übersehen werden. Im Alleingang ließ die Psychologie das Korrektiv philosophischer und theologischer Reflexionen und Einsichten beiseite, wodurch besonders grundlegende Fragen hinsichtlich des Menschenbilds vernachlässigt wurden.

Der Psychologie kommt heute eine imposante Deutungsmacht zu. Ihre Erfolgsstory wäre jedoch ohne die Schwächung religiöser Deutungsmuster nicht denkbar gewesen. Durch die Säkularisierung und die Individualisierung haben die Industrienationen ein anderes Gesicht erhalten. Christliche Werte und Normen wurden durch andere Lebenskonzepte und Leitbilder in Frage gestellt und verloren an Bedeutung. Ein Glaube, der sich von einer alltagsverändernden Kraftquelle einzelner und einer gesellschaftlichen Orientierungsfunktion in eine zu verwaltende Institution zurückzieht, hat seine Attraktivität verspielt. Die rasche Popularität

der jungen Sozialwissenschaft Psychologie beschleunigte diese Entwicklung, weil sie das Entwicklungspotential der einzelnen Person betonte – und häufig überschätzte.

Selbstverwirklichung wurde zum Lebensinhalt für Generationen. Der gesellschaftliche Trend der Individualisierung unterstützte das Anliegen der Psychologie und verlieh ihr eine wachsende Popularität und Autorität. Heute, wo die Schattenseiten dieser Entwicklung unübersehbar geworden sind, sprechen Soziologen von einer Psychologisierung des Alltags und einer Therapeutisierung der Lebenswelt. Vielleicht ist die enorme Nachfrage nach psychotherapeutischen Behandlungen eher ein Hinweis auf das „Zeitalter des Narzißmus" als auf wirkliche Erkrankungen, zu dessen Ausbreitung und Verfestigung die Psychotherapie mit ihren Selbsterfahrungsangeboten ungewollt beiträgt.

Hier war die mahnende und korrigierende Stimme der Theologie viel zu selten zu hören. Sie hätte dem Selbstverwirklichungs-Boom den ihm angemessenen Platz zuweisen können. Selbstverwirklichung um jeden Preis und narzißtische Selbstverliebtheit verfehlen nämlich aus theologischer Perspektive die eigentliche Bestimmung des Menschen, sich selbst im anderen zu finden.

Geschichtliches zur Psychoszene

Das psychosoziale Gesundheitssystem ist zu einem Grundbestandteil der westlichen Industrienationen geworden. Neben den kulturstiftenden Religionen und den fortschrittsfördernden Naturwissenschaften hat sich die Gesundheitsversorgung wie „eine dritte Kirche" etabliert (Wirsching 1998, 257). Zukunftsforscher prognostizieren einen weiter wachsenden Bedarf auf den Gebieten von Beratung, Supervision, Psychotherapie, Coaching, Mediation, Personalentwicklung, Führungstraining und (Selbst-)Managementschulung.

Die Zunahme von alternativer Gesundheitsvorsorge, Selbsterfahrungskursen und Therapiemethoden wird klassisch als „Psychoboom" bezeichnet (Bach u. Molter 1976). Er knüpfte an die Protestbewegung der 68er-Generation an, die antrat, mit psychologischen Methoden gesellschaftliche Utopien zu realisieren. Heilen mit Hilfe von übersinnlichen Kräften war schon vor 30 Jahren so etwas wie der letzte Schrei in der Alternativszene. Obwohl der Begriff Spiritualität damals noch nicht so verbreitet und populär war wie heute, dokumentieren die Seminarinhalte die weltanschauliche Verwurzelung und Ausrichtung der Anbieter. Gemeinsam ist den spirituellen Lebenshilfeangeboten, daß sie mit Hilfe eines klar definierten Weltbilds, spezifischen Glaubensüberzeugungen und davon abgeleiteten Techniken und Ritualen arbeiten und als Sinngeber fungieren (Utsch 2002). Weil der Verbraucher heute gezwungen wird, bei zunehmenden Einschränkungen kassenfinanzierter Leistungen für die eigene Gesundheitsfürsorge persönlich aufzukommen, werden per-

sönliche Präferenzen – auch weltanschaulicher Art – in Zukunft weiteren Vorschub erhalten.

Die Psychoszene umfaßt weltanschaulich begründete Angebote zur Lebenshilfe, Gesundung, Persönlichkeitsentwicklung und Sinnorientierung außerhalb der wissenschaftlichen Psychologie und des kassenfinanzierten Gesundheitswesens. Neben weltanschaulich „aufgeladenen" Substanzen, zum Beispiel in der Bach-Blütentherapie, Massagetechniken wie Shiatsu und Körperübungen wie die Kinesiologie werden in der Psychoszene besonders mentale Haltungen, zum Beispiel das Neuro-Linguistische Programmieren (NLP) und Gruppenerfahrungen wie bei Bert Hellinger vermittelt (Utsch 2001).

Die Psychoszene überschneidet sich vielfältig mit der Alternativmedizin, wo behauptet wird, durch die Seele den Körper heilen zu können. Häufig liegt folgendes simple Störungs- und Behandlungsmodell zugrunde: Von Natur aus sind Körper und Seele gesund, aber die Umwelt bzw. die Erziehung haben Schäden verursacht. Bestimmte Psychotechniken oder weltanschauliche Heilriten sollen nun dem Anwender Einstellungen und Haltungen vermitteln bzw. den Körper so beeinflussen, daß sich vorhandene Blockaden auflösen und die Selbstheilungskräfte der Seele und des Körpers aktivieren werden (Utsch 2004).

Selbsterfahrungskurse, Wellness für die Seele und persönliches Coaching liegen voll im Trend. Was sind die Gründe für den erstaunlichen Psychoboom? Im wesentlichen ist es die Suche nach mehr Selbsterkenntnis, Neugierde auf das Entwicklungspotential der eigenen Person und die Entdeckung des eigenen Gestaltungsspielraums. Die westlichen Gesellschaften haben in den letzten Jahrzehnten besonders durch die Individualisierung ein anderes Gesicht erhalten. Weil es kaum noch Rollenvorgaben gibt, muß der und die einzelne sich eigenverantwortlich entscheiden. Herauszufinden, was die und der einzelne wirklich will, wird angesichts einer Fülle von Möglichkeiten zu einer schwierigen Wahl, bei der eine psychologische Analyse der Motive, Bedingungen und Optionen sehr hilfreich sein kann.

Die Individualisierung hat psychologische Argumente mit einer kaum zu überbietenden Autorität ausgestattet. Die alleinige Orientierung an psychologischen Maßstäben ist jedoch ungesund. Wenn das eigene Selbst zum Objekt der Verehrung und Anbetung wird, gehen Gemeinsinn und Beziehungsfähigkeit verloren. Die Beschäftigung mit dem eigenen Innenleben, mit Gefühlszuständen, Wünschen, Bedürfnissen und Entwicklungsmöglichkeiten, aber auch seelischen Verwundungen und deren Folgen wird jedoch in der Psychoszene mit heiliger Inbrunst betrieben.

Um nicht mißverstanden zu werden: Ein Beratungsgespräch oder eine psychotherapeutische Behandlung haben im Fall einer Entwicklungskrise, seelischen Störung oder Erkrankung ihre Berechtigung und vielfach Aussicht auf echte Hilfe und Verbesserung. Denn psychische Störungen haben enorm zugenommen; die Weltgesundheitsbehörde (WHO) bezeichnet Depressionen als die größte gesundheitliche Gefahr des 21. Jahrhunderts. Mit einer differenzierten Diagnose und ei-

nem begründeten Behandlungsplan müssen und können solche Krankheiten heute relativ erfolgversprechend kuriert werden.

In der Psychoszene sind jedoch vollmundige und schwammige Versprechen an der Tagesordnung. Unrealistische Veränderungsziele haben dazu beigetragen, die Illusion einer Verwirklichung des „ganzen" Menschen zu nähren und sein selbstsüchtiges Ego zu bedienen. Besonders die Humanistische Psychologie mit ihrem Credo der sich vollständig entfaltenden Persönlichkeit hat dazu beigetragen, daß sich zahlreiche Menschen auf den Weg der experimentellen Selbsterforschung begeben haben und hier neuen Kontakt zu ihrem inneren Erleben suchen. Die Humanistische Psychologie bedarf wegen ihrer einseitigen Erfolgsverheißungen, der Ich-Zentriertheit und dem Verleugnen der menschlichen Destruktivität der Ergänzung (Vitz 1995, Hänle 1997, Hutterer 1998, Remele 2001).

Bei aller Wertschätzung psychologischer Möglichkeiten schmälern zwei gravierende Schwächen ihr unbestreitbares und für die Theologie noch weiter zu entdeckendes Potential: ihre zum Teil maßlose Selbstüberschätzung und ihre Anfälligkeit für ideologische Heilsversprechen. Diese Schwächen können nur ausgeglichen werden, wenn die Psychologie sich einbringt in eine Menschenkunde, in der auch das Wissen anderer Perspektiven wie das der Medizin und der Theologie mit einfließt. Der Mensch als Leib-Seele-Geist-Einheit kann nur in dieser Zusammenschau richtig verstanden werden (Utsch 2005, Beck 2003, Kostka 2000).

Im folgenden werden drei populäre und umstrittene Beispiele der auf dem Psychomarkt konkurrierenden alternativen Lebenshilfen vorgestellt und beurteilt.

Die Bach-Blütentherapie

Bei der Bach-Blütentherapie handelt es sich um ein in den 1930er Jahren von dem englischen Arzt Edward Bach (1886–1936) entwickeltes „sanftes" Heilverfahren. Sie zielt nicht direkt auf körperliche Erkrankungen, sondern soll eine Besserung der Stimmungslage – laut Bach die Grundlage für einen gesunden Körper – bewirken. Leitend war dabei die Überzeugung, die auf spezielle Weise gewonnenen Blütenessenzen hätten eine spirituelle Wirkung auf Körper und Geist. Ziel von Bach war es, mit dieser Methode auch Laien anzusprechen, die nach seiner Vorstellung die Blüten in ihrem Haushalt zur Selbsthilfe vorrätig haben sollten.

Laut Edward Bach haben pflanzliche Heilmittel die Kraft, die „Schwingungsfrequenz" in unserem Körper zu erhöhen und so mit der spirituellen Energie in Kontakt zu bringen, die unseren Körper und Geist reinigt und Heilung bringt. Der überzeugte Esoteriker ermittelte auf vielen ausgedehnten Spaziergängen Blütenessenzen, die er – in Anlehnung an jungianische Konzeptsplitter – negativen Gemütszuständen zuordnete. Nach Bachs esoterischem Weltbild kommt die unsterbliche Seele des Menschen mit bestimmten Energiepotentialen in die Welt.

Handelt der Mensch diesen zuwider, so bilden sich aus den Disharmonien negative Gemütszustände oder Charakterschwächen, in denen Bach wiederum die Ursache der Krankheiten beim Menschen erblickt.

Nach mehrjährigen Studien und Experimenten postulierte Bach 38 Seelenzustände wie Ängstlichkeit, Ärger oder Kummer, denen er die von ihm entwickelten 38 Blütenessenzen zuordnete. Diese negativen Gemütszustände, von Bach als „Irrtümer" bezeichnet, können sich laut Bach zu körperlichen Symptomen manifestieren. Eine Heilung wird durch die Verwandlung dieser negativen Gemütszustände in „Tugenden", also positive Eigenschaften, unterstützt von der Anwendung entsprechender Blütenessenzen, erreicht.

Die Therapie setzt also bei der Behandlung der Gemütszustände an: Zum Beispiel wird Lärche gegen mangelndes Selbstvertrauen oder Stechginster gegen Hoffnungslosigkeit gegeben. Die Herstellung der Essenzen erfolgt, indem „die in der reifen Blüte konzentrierte Wesensenergie der Pflanze auf das Quellwasser" übertragen wird, in das man sie legte (Scheffler 1999). Anschließend wird die Flüssigkeit mit Alkohol versetzt und verdünnt. Die gewonnenen Essenzen kann man einnehmen, am Körper tragen oder am Bett anbringen.

Die Bach-Blütentherapie gehört in den Bereich der esoterischen Behandlungsverfahren und wird oft auch in Kombination mit anderen esoterischen Methoden durchgeführt (Grom 2002). Sie hat ihren festen Platz in der Alternativmedizin gefunden.

Da der in Deutschland erforderliche wissenschaftliche Wirksamkeitsnachweis fehlt, sind Bach-Blüten in Deutschland nicht als Arzneimittel gelistet. Weil sie jedoch in ihrem Herkunftsland England als Arzneimittel zugelassen und registriert sind, dürfen sie über Apotheken auf Bestellung bezogen werden.

Die von Bach vermuteten kausalen Zusammenhänge zwischen Körper und Geist sind spekulativ und widersprechen dem wissenschaftlichen Erkenntnisstand. Ähnlich wie bei der Homöopathie „wirken" nicht die materiellen Bestandteile der Pflanzen, sondern deren „feinstoffliche" Essenz, so daß der Verdacht des Placebo-Effekts der tropfenförmig einzunehmenden Blütenessenzen naheliegt. Eine Wirkung ist nur dann zu erwarten, wenn die esoterischen Glaubensüberzeugungen Bachs geteilt werden.

Das Neurolinguistische Programmieren

Das Neurolinguistische Programmieren (NLP) entstand in den 1970er Jahren in den USA. Diesem Verfahren lag die Idee zugrunde, besonders wirkungsvolle Strategien erfolgreicher Therapeuten herauszufinden und gezielt verfügbar zu machen. Damals begann sich die Überzeugung durchzusetzen, daß weniger eine bestimmte Technik als die therapeutische Beziehung Veränderungen bewirkt. Deshalb steht

beim Neurolinguistischen Programmieren das Kommunikationsverhalten im Mittelpunkt. Es wurde genauestens untersucht, welche Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsstrategien sich bei erfolgreichen Therapeuten als hilfreich erwiesen haben. Die Begründer dieser Methode, Richard Bandler und John Grinder, beobachteten deshalb drei erfolgreiche Therapeuten (Fritz Perls – Gestalttherapie, Virginia Satir – Familientherapie, Milton H. Erickson – Hypnotherapie), um ihre wirkungsvollsten Techniken herauszufiltern.

Das Neurolinguistische Programmieren als eine schulenübergreifende Sammlung von Kommunikationsmodellen integriert also systemische, konstruktivistische, verhaltenspsychologische und hypnotherapeutische Elemente. Der Begriff „Neuro" soll auf die besondere Verbindung zur sinnlichen Wahrnehmung und ihrer neuronalen Speicherung verweisen. Die „Linguistik" unterstreicht die Bedeutung der Sprache als Widerspiegelung innerer Prozesse, und das „Programmieren" auf den Anspruch, gezielte Methoden für eine rasche Verhaltensänderung bereitzustellen.

In Anlehnung an den Konstruktivismus wird die Annahme vertreten, daß Menschen beim Denken verschiedene Repräsentationssysteme bevorzugt benutzen, nämlich visuelle, auditive, kinästhetische und olfaktorisch-gustatorische. Für einen besseren Kontakt sei es dabei hilfreich, die bevorzugte Repräsentation des Gegenübers zu kennen. Das individuell bevorzugte System verrate der häufige Gebrauch bestimmter sprachlicher Bilder – „etwas ist einsichtig" (visuelle Repräsentation), „etwas hört sich gut an" (auditive Repräsentation) usw.

Alle Denkvorgänge lassen sich laut Neurolinguistischem Programmieren als eine Abfolge innerer Repräsentationen beschreiben. So wird behauptet, man könne die innere Konstruktion des Selbst- und Weltbilds mit Hilfe der Sprache in Richtung besseren Problemlösens, besserer Anpassung und einer höheren Wirksamkeit verändern. Die Methode will seine Anwender ermutigen, ihr Verhaltensrepertoire zu erweitern, um mit neuen Anforderungen effizienter umgehen zu können. Dabei werden kontrollierbare und rasche Erfolge in Aussicht gestellt.

Grundlegend für eine Verhaltensänderung ist beim Neurolinguistischen Programmieren die Untersuchung der Kommunikationsbereiche, die mit dem Problem des Klienten zu tun haben. Dies geschieht durch die Analyse sprachlicher Äußerungen und anderer Verhaltensweisen, zum Beispiel der Augenbewegungen. Eine nach oben weisende Augenposition soll danach anzeigen, daß der Klient gerade mit inneren Bildern, dem sogenannten visuellen Repräsentationssystem beschäftigt ist, eine mittlere stehe in Zusammenhang mit auditiven Repräsentationen. Eine untere Blickrichtung – meist nach unten rechts – soll mit Gefühlen, auch mit Geruchs- und Geschmacksrepräsentationen zu tun haben, während wir angeblich nach unten links blicken, wenn wir mit einem inneren Dialog beschäftigt sind. Diese Zusammenhänge sollen später auch zum „Umprogrammieren" benutzt werden: Man unterstützt zum Beispiel lebhafte Vorstellungsbilder zukünftiger Situationen, wenn

man nach rechts oben blickt. Rechts wird angeblich die Zukunft, links die Vergangenheit repräsentiert.

Eine ausgearbeitete Entwicklungstheorie sowie Gesundheits- bzw. Krankheitslehre gibt es beim Neurolinguistischen Programmieren nicht. Deshalb wird sie von fachlicher Seite kaum ernstgenommen. Alle Probleme sollen sich durch Einwirkungen auf die kognitive Repräsentation von Selbst und Welt lösen lassen. Dafür werden eine Reihe von Interventionen angeboten, die schnell zu erlernen sind.

Eine wichtige Strategie besteht darin, einen Gleichklang zum Gegenüber herzustellen. Dazu soll man sich ganz auf die bevorzugten Wahrnehmungskanäle „kalibrieren", also einstellen. Diese Gemeinsamkeit schaffe Vertrauen und die Möglichkeit, rasche und andauernde Effekte herbeizuführen. Im sogenannten „Pacing" werden Bewegungen, Körperhaltungen, Mimik des Gegenübers möglichst detailliert wahrgenommen und – so weit es mit der eigenen Person verträglich ist – übernommen. Dies soll jedoch nicht allein als reine Technik verstanden werden, sondern sich auch auf die innere Haltung des Gegenübers erstrecken. Im „Leading" soll nun der gute Kontakt zum Gegenüber dazu genutzt werden, durch kleine Manöver gezielt positive Veränderungen herbeizuführen.

Eine weitere Grundannahme des Neurolinguistischen Programmierens lautet, daß hinter jedem Verhalten eine positive Absicht steckt und jedes Verhalten zumindest bei einer Gelegenheit nützlich ist. Im sogenannten „Reframing" soll in einem intensiven Reflexionsprozeß herausgefunden werden, in welchen Situationen ein unerwünschtes Verhalten hilfreich und nützlich sein kann, und wie die Situation geändert werden kann, um mit diesem Verhalten zum Ziel zu kommen.

Unter „Ankern" versteht man das Verknüpfen von Stimmungen und Haltungen mit bestimmten Signalen, mit denen man sie angeblich auslösen kann. Zum Beispiel soll man Prüfungsangst dadurch bekämpfen können, daß man sich ein angenehmes, erfolgreiches Prüfungsgespräch vorstellt und dabei seine Stirn berührt. Wenn man dann vor der Prüfung nervös wird, soll das Berühren der Stirn die gute Stimmung wieder wachrufen.

Die Ausbildung zur Anwendung dieses Verfahrens erfolgt in einem international organisierten Unternehmen mit standardisierter Zertifikationspraxis. Die erste Stufe bildet der „Practitioner", den man an neun Wochenenden erwerben kann. Die nächste Stufe ist der „Master", die letzte der „NLP-Trainer"; beide erfordern einen drei- bis vierwöchigen Intensivkurs. Richard Bandler beansprucht ein Urheberrecht für das Neurolinguistische Programmieren, das er jedoch außerhalb der USA nicht durchsetzen kann.

Ohne Zweifel bietet diese Methode eine Sammlung effektiver Kommunikationsstrategien. Sie kann zu einer verbesserten Wahrnehmung einer Gesprächssituation dienen und enthält eine Menge didaktischer und pädagogischer Anregungen. Eine Technik kann aber immer nur so gut sein wie die Person, die sie anwendet. Wesentliche Persönlichkeitsbereiche wie die Emotionalität, biographische Prägungen und

das Unbewußte werden dabei nur unzureichend berücksichtigt. Da das Neurolinguistische Programmieren oft von Personen benutzt wird, die sonst keine therapeutischen Kenntnisse besitzen, besteht die Gefahr der Selbst- und Methodenüberschätzung. Gegen Machbarkeits- und Größenideen ist es seiner theoretischen Schwäche wegen nur unzureichend abgesichert. Da es sich um eine ausgesprochen direktive Methode handelt, entstehen dadurch Gefahren für die Klienten (Bördlein 2002).

Eine Ideologiehaltigkeit wird von Befürwortern heftig bestritten, man bevorzugt das Bild eines neutralen Werkzeugs. Aber unbefangenen Betrachtern und sogar internen Kritikern fallen Ideologieelemente auf: Kaum ein Vertreter des Neurolinguistischen Programmierens informiert darüber, wann man an seiner Stelle besser mit einem tiefenpsychologischen Ansatz, mit einem klassisch seelsorgerlichen Ansatz, mit einer Persönlichkeitsdiagnostik usw. operieren sollte. Dieser Tendenz zum Allheilmittel entspricht ein optimistisches Menschenbild, nach dem der Mensch an sich immer gut und kompetent sei, auch wenn seine „Ergebnisse" derzeit nicht gut sein sollten. Neuere Überlegungen relativieren das Anspruchsdenken und die Werkzeugmentalität des ursprünglichen Ansatzes und arbeiten an einer systemisch-reflektierten Variante, die sie als Hilfe und Anregung für die Pastoraltheologie einordnet (Bauer 2002).

Allerdings gibt es unübersehbare Gegensätze hinsichtlich des Menschenbildes, die das Neurolinguistische Programmieren für den theologisch-seelsorgerlichen Gebrauch sehr einschränken (Hemminger 2001). Manche der Kommunikationstechniken können eine bestehende beraterische, seelsorgerliche oder therapeutische Kompetenz anregen und erweitern. Allerdings ist aufgrund der suggestiblen Verführbarkeit ihrer Methoden besonders auf eine ethische Rückbindung und die Einbettung in ein beraterisch-therapeutisches Gesamtkonzept zu achten. Die seelische Vielfalt auf bestimmte Denkprozesse zu reduzieren wird jedenfalls ihrer Komplexität nicht gerecht.

Systemaufstellungen nach Hellinger

Seit einigen Jahren erfreuen sich „Systemaufstellungen nach Hellinger" in der alternativen Therapieszene großer Beliebtheit. Sie werden sowohl zu Selbsterfahrungs- als auch Lebenshilfezwecken eingesetzt. Zunehmend finden sie in kirchlichen Kreisen statt – in Häusern der Stille, bei Mitarbeiterfortbildungen und in Beratungszusammenhängen. Besonders ihre theologisch gefärbte Begrifflichkeit (Ehrfurcht, Opfer, Schuld, Vergebung) und das Behandlungselement der vorgegebenen Rituale machen das kirchliche Interesse verständlich (Hellinger 2000).

Das systemische Familien-Stellen ist eine Form intensiver Kurzzeittherapie. Dabei werden Elemente der klassischen Mehrgenerationen-Familientherapie ange-

wandt; darüber hinaus wurden eigene therapeutische Interventionen entwickelt. Der ehemalige Marianhiller Missionar Bert Hellinger, Jahrgang 1925, absolvierte verschiedene psychotherapeutische Behandlungen und Ausbildungskurse, um dann seine eigene Methode des Familien-Stellens zu kreieren. Darin verbindet er familientherapeutische Erkenntnisse mit traditionell-missionarischem Habitus und Vorgehen. Hellinger behauptet, besondere Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten entdeckt zu haben, die eine intakte Familie kennzeichnen würden. Sein diesbezügliches Wissen habe er aus den langjährigen Erfahrungen mit Aufstellungen gesammelt, die sich immer wieder bestätigt hätten. Die Hauptursache für persönliche Konflikte und Fehlentwicklungen sieht Hellinger in dem über mehrere Generationen hinweg übernommenen Erbe an Gefühlen, Meinungen und Lebensprinzipien.

Weiterhin spielen äußere Ereignisse bei Hellinger eine zentrale Rolle. Ihre Wirkung durch die Generationen hindurch sollen durch die Aufstellungen sichtbar gemacht werden. Wichtig sei: Wer ist früh gestorben – jünger als etwa 25 Jahre? Gibt es Verbrechen und schwere Schuld in der Familie? Gab es frühere Beziehungen der Eltern oder Großeltern? Gibt es besondere Schicksale wie Behinderung, Auswanderung, nichteheliche Geburt, Adoption und ähnliches? Anders als in der traditionellen Familientherapie spielen bei diesem Ansatz gefühlsmäßige Beziehungen, Sympathien oder Antipathien eine geringe Rolle.

Bei dieser Methode stellt eine Person das innere Bild ihrer Familie, ihres Teams oder neuerdings ihrer Organisation, Firma oder gar einer ganzen Volksgruppe mit Hilfe von anderen Personen auf. Sie sucht Stellvertreter für sich und andere aus und ordnet sie stillschweigend so auf der Bühne oder im Raum an, wie die tatsächlichen Personen „zueinander stehen". Überraschenderweise sollen dabei häufig längst verstorbene Mitglieder aus vergangenen Generationen, die bislang fremd oder kaum bekannt waren, erinnert werden und einen wichtigen Platz einnehmen. Die aufstellende Person soll durch die Aufstellung wahrnehmen, woher bisher unverständliche Gefühle wie Depressionen oder Schuldgefühle kommen oder weshalb Beziehungen in ihrer Familie gestört sind. Verborgene Bindungen, die sich bislang negativ auswirkten, sollen ans Licht gebracht und aufgelöst oder umgewandelt werden. Die Plätze der Ausgangsstellung werden verändert, um ein neues, spannungsfreies Bild der Familie entstehen zu lassen. Dieses Bild soll die aufstellende Person in sich aufnehmen und seine heilende Wirkung entfalten lassen.

Stellt eine Person ihre Familie spontan und gesammelt auf, dann nehmen nach Hellingers Einsicht die Stellvertreter an ihren Plätzen Gefühle der Familienmitglieder wahr, die sie vertreten. Hier wirkt nach Hellinger das „wissende Energiefeld der Familienseele": So sollen die Stellvertreter klar und eindeutig wahrnehmen, von wem in der Familie Gefühle und Verhalten übernommen worden sind. Sie hätten angeblich Zugang zu einer tieferen Schicht oder Wahrheit der Beziehungen in dem fremden System – ein bisher unerklärliches Phänomen. In der praktischen Arbeit mit Aufstellungen lerne der Therapeut, immer mehr diesem Phänomen zu ver-

trauen und sich von ihm leiten zu lassen. Hellinger vermutet rätselhafte und geheimnisvolle Verknüpfungen, die starke Bindungen über die Generationen erzeuge. Angeblich wirken Aufstellungen auch auf Familienmitglieder, die keine Ahnung davon haben, daß ihre Familie aufgestellt wurde.

Aufgabe des Therapierenden sei es, Bindungen zu entdecken und eine gute Ordnung zu suchen, bei der sich jeder an seinem Platz der Aufstellung wohlfühle. Dabei soll er oder sie die Aussagen Hellingers über die in Familien herrschenden Ordnungen nutzen und rituelle Sätze weitergeben, zum Beispiel: „Ich achte deinen Tod und dein Schicksal", wenn jemand früh verstorben ist. Durch die Reaktionen der Stellvertreter erkenne er oder sie, ob der eingeschlagene Kurs richtig sei.

Grundlage des Familienstellens bilden die von Hellinger formulierten Gesetzmäßigkeiten einer Familie und die von ihm vorgeschlagenen „Lösungen" von Beziehungskonflikten. Diese „Ordnungen der Liebe" – so der Titel seines Hauptwerks – fußen auf traditionellen, tugendhaften Werten wie Achtung, Ehre, Gewissen, Demut, Unschuld oder Bindung. Diese Ideale werden durch direktive Lösungsvorschläge des Therapeuten auf die dargestellte Familiensituation angewendet. Weil diese sehr konservativ anmutenden Ordnungen und Regeln heute kaum noch beachtet würden, seien viele Beziehungssysteme gestört und erkrankt. Durch das Befolgen von Hellingers Regeln könne „die Liebe wieder fließen", oder in Konflikte verstrickte Geschäftspartner könnten wieder konstruktiv miteinander arbeiten.

Hellingers Vorgehensweise enthält zahlreiche theologische Berührungspunkte wie den Gedanken der über Generationen wirksamen Schuld, die Idee einer geheimnisvollen, strukturierenden Ordnung oder die (Er-)Lösung verstrickter Beziehungen durch die Anerkennung von Ordnungen. Vieles davon erscheint wie eine postmoderne Variante von Beichte und Sündenvergebung: sich durch festgelegte Formeln in einer höheren Ordnung bergen und gestärkt und zuversichtlich nach vorne blicken. Dennoch widerspricht das Lösungsangebot Hellingers der christlichen Gnadenlehre fundamental.

Die Regeln, nach denen eine Familie „funktionieren" soll, entstammen möglicherweise nämlich nicht dem phänomenologischen Blick Hellingers, sondern seiner lebensgeschichtlich geprägten Sichtweise. Für ihn mögen sich dadurch konfliktreiche Beziehungskonstellationen entschlüsseln. Zu wenig zu hören ist aber bei den Aufstellungen von handfester Beziehungsarbeit, dem langsamen Herantasten an verschüttete und verdrängte Emotionen und dem oft mühsamen und schmerzhaften Prozeß des Abschiednehmens von illusionären Wünschen oder idealisierten Übertragungen. Wie sollen in einer 20minütigen Aufstellung jahrzehntealte Familienfehden heilen oder gar jahrhundertealte ethnische Konflikte gelöst werden? Deutungen und Interpretationen werden beliebig, wenn weder eine präzise Diagnose erhoben wird noch eine überprüfbare Krankheits- bzw. Gesundheitslehre vorliegt.

Mit Sicherheit dürften die Personen der Stellvertreter mehr Einfluß auf die Lösung des Familienkonflikts nehmen, als das dem Wahrheitsanspruch der Methode recht sein kann. Tauschte man stellvertretende Personen aus: Würden sie in gleicher Weise die spezifischen „Beziehungswahrheiten" einer Familiendynamik erspüren und sich dementsprechend umplazieren? Weil bei den Stellvertretern individuelle und damit „feldunabhängige" Faktoren Einfluß nehmen, liegt die Gefahr der Willkür und Beliebigkeit auf der Hand.

Die Popularität Hellingers läßt den Schluß zu, daß gerade heute Leitpersonen mit Autorität und einfachen Lösungen gefragt sind. Die von ihm formulierten Gesetzmäßigkeiten und Regeln sind aber nur eine Deutung von vielen möglichen. Es ist problematisch, die Störung oder Erkrankung einer Person gänzlich auf die Familiendynamik zurückzuführen. Wesentliche andere Einflußgrößen bleiben dort unberücksichtigt. Weiterhin können Aufstellungen unter den Bedingungen einer Großgruppe gewaltige seelische Energien freisetzen. Der Rollentausch durch die Stellvertreter schafft eine große emotionale Dichte, die nur von sehr erfahrenen Therapeuten kontrolliert und hilfreich eingesetzt werden können. In manchen Fällen war der Schaden größer als der Nutzen.

Die Vorstände der beiden großen Dachverbände der Familientherapie haben sich deshalb in unabhängigen Stellungnahmen von der Aufstellungsarbeit distanziert, weil dort fachliche Kriterien übergangen werden. Kürzlich zog Hellinger neue und vehemente Kritik auf sich, weil er mehrdeutige Aussagen zum Holocaust machte („Das jüdische Volk findet erst dann seinen Frieden, wenn auch der letzte Jude für Hitler das Totengebet gesprochen hat.") und darüber hinaus den ehemaligen Feriensitz Hitlers, die „Kleine Reichskanzlei", als Privatwohnung anmietete.

Auf subtile Weise vermischen sich bei Hellinger psychotherapeutische Techniken mit christlichen Ritualen. Er verkörpert das religiöse Urmotiv der „geistlichen Führung" („spiritual direction") – ein weiser alter Mann im Besitz der Wahrheit. Das Heilsversprechen „ich bringe in Ordnung" nährt bei Therapeuten in gefährlicher Weise Allmachtsphantasien. Der Anspruch des Therapieschulengründers Hellinger auf (Er-)Lösung ist fachlich unangemessen. Die Vorstellung von geheimnisvollen und wirkmächtigen Bindungen, die durch eine gelungene Aufstellung in kurzer Zeit aufgelöst werden und auch nicht beteiligte Personen verändern könnten (Fernheilung?), erfordert ein magisches Weltbild. Nicht von ungefähr wird Hellingers Ansatz in Aufsätzen der eigenen Zeitschrift „Praxis der Familienaufstellung" zunehmend in Verbindung mit Reinkarnation (Einbeziehung von Toten in die Aufstellungsarbeit), Channeling (Hören auf die „wissende" Stimme), Schamanismus (die wirkmächtige Familienseele) oder Esoterik (Sichtbarmachung einer unsichtbaren Wirklichkeit) gebracht. Damit steht sie zur kirchlichen Gemeindepraxis in unüberbrückbaren Widersprüchen.

Psychologie hilft glauben

Welche Impulse können Theologie und kirchliche Praxis von den Tendenzen auf dem Psychomarkt aufgreifen?

In der Psychoszene wird besonders auf Authentizität geachtet. Christen sind aufgerufen, sorgfältiger zu prüfen, ob ihr Denken und Reden (noch) mit ihrem Fühlen und Tun übereinstimmt. Der Blick, die persönliche Ausstrahlung und der Körper sprechen nämlich ebenfalls eine deutliche Sprache, die zu den Aussagen mancher Christen in einem eklatanten Widerspruch stehen.

Nutzer alternativer Lebenshilfe suchen vertiefte Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis und Selbstvergewisserung auf dem Psychomarkt. Darüber hinaus werden immer häufiger Werte- und Sinnfragen thematisiert und auch weltanschauliche Orientierungshilfe eingefordert. Existentielle Lebensthemen können aber nicht psychologisch beantwortet werden. Die starke Sehnsucht nach tragfähigen Werten und einer umfassenden Sinnorientierung kann durch ein glaubwürdiges und authentisches christliches Zeugnis und vor allem Vorbild gestillt werden.

Heute ist die individuelle Vorsorge für den körperlichen und seelischen Gesundheitszustand zur Pflicht geworden, will man leistungsfähig und jung bleiben. Regelmäßiger Sport, Zahnprophylaxe und Psychohygiene sind zum Standard der jungen Generation geworden. Die Psychoszene hat diesbezüglich Techniken der Persönlichkeitsentfaltung hervorgebracht, die das Potential der einzelnen Person ausleuchten, ihre Kommunikationsfähigkeit verbessern und ihr Selbstvertrauen stärken. Christen unterscheiden sich in erster Linie durch ihre Gottesbeziehung von Andersgläubigen. Sie benötigen aber mehr psychologische Anleitungen, um eine persönlich stimmige Form der Gottesbeziehung und des Gebetsstils zu entdecken und zu entfalten (Jilesen 2001, Marxer 2003, Dupré 2003). Es gibt ermutigende theoretische Entwürfe (Hauenstein 2002, Peng-Keller 2003) und praktische Ansätze – heilsame Rituale wie die Beichte werden als christlicher Wellness-Beitrag wiederentdeckt. Die Psychologie kann dem Glauben zu einer persönlich-authentischeren Gestaltwerdung verhelfen.

LITERATUR

G. R. Bach u. H. Molter, Psychoboom. Wege u. Abwege moderner Therapie (Köln 1976); H.-G. Bauer, NLP in der Kirche. Eine Praktisch-Theologische Untersuchung der Methodik des Neurolinguistischen Programmierens in kirchlichen Handlungsfeldern (Heidelberg 2002); M. Beck, Seele u. Krankheit. Psychosomatische Medizin u. theologische Anthropologie (Paderborn 2003); C. Bördlein, Gefärbtes Wasser in neuen Schläuchen. Das „Neurolinguistische Programmieren" (NLP), in: Skeptiker 3 (2002) 99–104; L. Dupré, Ein tieferes Leben. Die mystische Erfahrung des Glaubens (Freiburg 2003); M. Gebhardt, Sünde, Seele, Sex. Das Jahrhundert der Psychologie (Stuttgart 2002); B. Grom, Hoffnungsträger Esoterik? (Regensburg 2002); J. Hänle, Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im

Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie (Ostfildern 1997); H. U. Hauenstein, Auf den Spuren des Gebets. Methoden u. Ergebnisse der empirischen Gebetsforschung (Heidelberg 2002); B. Hellinger, Religion, Psychotherapie, Seelsorge. Gesammelte Texte (München 2000); H. Hemminger, „Denk dich gesund" – die Überschätzung mentaler Glaubenssätze, in: Panorama der neuen Religiosität, hg. v. R. Hempelmann u. a. (Gütersloh 2001) 147–154; R. Hutterer, Das Paradigma der Humanistischen Psychologie. Entwicklung, Ideengeschichte u. Produktivität (Berlin 1998); M. Jilesen, Gott erfahren – wie geht das? Psychologie u. Praxis der Gottesbegegnung (Freiburg 2003); J. Kagan, Die drei Grundirrtümer der Psychologie (Weinheim 2000); U. Kostka, Der Mensch in Krankheit, Heilung u. Gesundheit. Eine biblische u. theologisch-ethische Reflexion (Münster 2000); F. Marxer, Die mystische Erfahrung (Würzburg 2003); S. Peng-Keller, Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystik-Forschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive (Würzbug 2003); H. Petzold u. I. Orth, Die Mythen der Psychotherapie. Ideologien, Machtstrukturen u. Wege kritischer Praxis (Paderborn 1999); K. Remele, Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung u. Gemeinwohl (Graz 2001); M. Scheffler, Die Original Bach-Blütentherapie (München 1999); M. Utsch, Vier Versprechen der Psychoszene, in: Panorama der neuen Religiosität, hg. v. R. Hempelmann u. a. (Gütersloh 2001) 95-211; ders., Psychotherapie u. Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher u. weltanschaulicher Lebenshilfe (Berlin 2002); ders., Transpersonale Psychologie u. christlicher Glaube: Gemeinsames u. Trennendes, in: Im Dialog über die Seele, hg. v. dems. u. J. Fischer (Münster 2003) 153–164; ders., Homöopathie – Humbug oder Heilverfahren? Eine Alternativmedizin u. ihre Wirksamkeitsdeutungen, in: Materialdienst der EZW 67 (2004) 243–256; ders., Was weiß die Psychologie über die Seele?, in: Psychotherapie und Seelsorge 1 (2005) 4-11; P. Vitz, Der Kult ums eigene Ich. Psychologie als Religion (Gießen 1995); M. Wirsching, Jenseits vom Schulenstreit. Entwicklungen heutiger Psychotherapie (Frankfurt 1998).

Petr Kolar SJ

Tschechien nach der zweiten Wende

Am 1. Mai 2004 sind zehn neue Länder der Europäischen Union beigetreten – Beitritt klingt, jedenfalls in tschechischen Ohren, besser als Osterweiterung. Die Tschechen wollten nicht einfach die EU über sich ergehen lassen, sondern selber die dafür wichtigen Schritte setzen. Ist doch an diesem Tag, ohne Aufruhr und fast unbeachtet, ein großer Traum vieler Generationen dieses Landes in Erfüllung gegangen. Er betrifft allerdings weniger den EU-Beitritt als vielmehr die Loslösung von der Donaumonarchie und die Gründung eines unabhängigen tschechischen Staates.

Der historische Hintergrund

Dieser Traum reifte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, radikalisierte sich im Lauf des 19. Jahrhunderts und erreichte seinen Höhepunkt in den Kriegsjahren 1914 bis 1918. Wie alles in der alten Monarchie mit ihrem König und Kaiser von Gottes Gnaden hatte auch der tschechische Traum viel (zu viel) mit Religion zu tun. Historisch gesehen war Böhmen im 19. Jahrhundert ein frisch rekatholisiertes Land. Die katholischen Habsburger haben im reformatorisch gestimmten Böhmen nach dem Dreißigjährigen Krieg das Prinzip „cuius regio, eius religio" zur Geltung gebracht, und 200 Jahre später schien das Land zum Katholizismus zurückgekehrt zu sein. Im gleichen Moment begannen aber die Tschechen, sich in der Monarchie unwohl zu fühlen und bei der Suche nach einer geeigneten Stütze für ihre Sehnsucht nach Autonomie griffen sie auf die scheinbar längst überwundene, vorhabsburgische tschechische Reformation zurück. So wurde dem Slogan „Los von Wien!" ein zweiter „Los von Rom!" hinzugefügt. In der doppelten historischen Instrumentalisierung des Glaubens, und nicht erst in den kommunistischen Jahren, ist die Wurzel der atemberaubenden Entchristlichung Tschechiens zu suchen.

Ein an die enge Verbindung von Thron und Altar gewohnter Katholizismus ist im religiös gesehen eisigen Wind der tschechoslowakischen Ersten Republik (1918–1938) praktisch zusammengebrochen. Auf der untersten Ebene des Kirchenlebens, unter den Priestern und Laien, war seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ein starker Wille zu notwendigen Reformen dieser Allianz und zur Besserung der Verhältnisse innerhalb der Kirche selber zu spüren. Er rief die „Jednota katolického duchovenstva" (Vereinigung der Katholischen Geistlichkeit) ins Leben, die nach der Gründung der Republik immer aktiver wurde. Es ist aufschlußreich, ihre program-

matischen Forderungen zu lesen, die in Form eines Memorandums am 10. April 1919 von Prag nach Rom gesandt wurden. Der Verfasser, Matěj Pavlík, künftiger Bischof der neuen Tschechischen Orthodoxen Kirche, veröffentlichte das Memorandum in der Zeitschrift der Jednota unter dem Titel „Was wir wollen". Die Forderungen lauteten im einzelnen:

Einführung der Muttersprache in die Liturgie; Patriarchat für die tschechische Kirche und mehr Autonomie auf der Lokalebene; Religionsfreiheit im Land (d.h. auch für die nichtkatholischen Christen); Abschaffung des Pflichtzölibats; größere Rechte für die Laien nach dem Vorbild der Urkirche; Förderung des religiösen und ethischen Lebens durch das staatliche Schulwesen; bessere Erziehung der Seminaristen; Reform des Stundengebets; Minderung der Eigentumskontraste in der Kirche, besonders im Hinblick auf die Orden; Errichtung der Mutterhäuser von Orden im Inland statt im Ausland.

Schon am 11. Juli 1919 kam, wie erwartet, eine schroff abweisende Antwort aus Rom, am 16. Dezember 1920 wurde die Vereinigung durch Papst Benedikt XV. verboten und folglich aufgelöst. Fast zwei Millionen Gläubige und über 300 Priester verließen in den nächsten zehn Jahren die katholische Kirche, viele traten in die 1920 gegründete Tschechoslowakische Kirche (Československá církev) ein. Zehn Jahre später hatte sie fast 800000 Mitglieder.

Die große deutschsprachige Minderheit war von diesen Gärungsprozessen nicht direkt betroffen. Sie bedauerte den Zerfall der Monarchie, durch welchen sie ihren Vorrang im Land verloren hatte, und blieb auch zum überwiegenden Teil katholisch. Was in den 30er Jahren folgte, ist bekannt. Bemerkenswert war das Schweigen der katholischen Hierarchie des Landes. Dieses Schweigen hielt auch während der Nazi-Zeit und nach dem Krieg an, als die Kommunisten ihren Putsch (1948) vorbereiteten und durchführten. Erst als die Bischöfe selbst unter Hausarrest standen, rafften sie sich 1949 zu einem Wort an die Gläubigen auf; zu diesem Zeitpunkt aber war es schon zu spät. Die Machthaber in Prag saßen bereits fest im Sattel und konnten die Veröffentlichung des Bischofswortes verhindern, so daß nur wenige Kenntnis von dem Text erhielten. Erst Ende der 80er Jahre meldete sie die katholische Kirche in der Person des Prager Erzbischofs Kardinal František Tomášek zu Wort mit dem berühmten Satz aus seiner Predigt im Veitsdom kurz vor der Wende: „In dieser schweren Stunde steht die Kirche an der Seite der Nation" – und nicht an der Seite der Macht.

17. November 1989 – die erste Wende

Die Wende traf die Kirchen, vor allem die katholische, in einer besseren Position an, als sie sie je im Lauf der letzten 150 Jahre erlebt hatten: Sie gehörten zu den Siegern der Stunde und weckten überall Sympathien. Dann aber setzten die All-

tagssorgen ein, vor allem in den Verhandlungen mit der Regierung um die Rückgabe der von den Kommunisten konfiszierten Kirchengüter. „Ihr wollt wieder Geld und Macht", bekamen nun die Katholiken von allen Seiten zu hören. Für die Dissidenten kam dieses Thema überraschend. Während der Zeit der kommunistischen Unterdrückung galt ihre Sorge dem unmittelbaren Überleben und der Zukunft der Kirche nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft. Die Frage der Kirchengüter spielte dabei allenfalls am Rand eine Rolle. Die Hauptsorge galt der neu zu organisierenden Beziehung zwischen Kirche und Staat. Das Gewicht der materiellen Fragen nach 1989 überraschte viele Christen, vor allem auch die Dissidenten. Als dann 1999 eine Zählung der Kirchenbesucher durchgeführt wurde, kam die erste kalte Dusche: Nur 4,2 Prozent der Gesamtbevölkerung des Landes nahm sonntags an katholischen Gottesdiensten teil; die entsprechende Zahl für alle übrigen christlichen Konfessionen zusammen war noch kleiner.

Im Jahr 2004 wurde eine neue Zählung durchgeführt; die absoluten Zahlen waren für die Katholiken in der Zwischenzeit von 414539 auf 405426 gesunken. Der Ruf der katholischen Kirche in Tschechien wird nicht besser. Die Analysen entdecken einen Zustand, der mit einem von Viren befallenen Computer verglichen werden kann. Immer wieder zeigen sich auf unerwartete Weise und an verschiedenen Stellen des Kirchensystems Handlungs- und Denkweisen, die man für überwunden gehalten hat. Dazu einige wichtige Fakten.

Der gesamte katholische Klerus, von einigen unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, stammte zur Zeit der Wende aus der einzigen, von den Kommunisten in Leitmeritz 1949 errichteten und streng kontrollierten Ausbildungsanstalt. Die jüngsten Priester, die noch vor der Errichtung dieses Seminars ihre durch den Krieg unterbrochene Ausbildung abschließen konnten, mußten 1920 geboren sein, waren also 1990 praktisch alle über 70 Jahre alt. Seit 1949 mußten alle künftigen Priester ihre Ausbildung in der staatlichen Anstalt in Leitmeritz absolvieren. Die Bischöfe hatten zwar zunächst aus dem Gefängnis heraus vor diesem Weg gewarnt, sahen aber schließlich selbst keine andere Möglichkeit mehr, als das Seminar zu akzeptieren. Bald wurde dann auch noch ein „Numerus clausus" eingeführt, und die politischen Behörden prüften die Kandidaten nach genauen Kriterien, um schließlich 20 ausgesuchte Studenten pro Jahr zum Studium zuzulassen. Ausländische Literatur war dort verboten, die Bischöfe hatten keinen ungehinderten Zugang zum Seminar und keinen freien Kontakt mit „ihren" Seminaristen. Mit einem auf diese Weise vorbereiteten Klerus mußten dann die nötigen Reformen in den 90er Jahren in Angriff genommen werden.

Die Orden versuchten, in der Illegalität zu überleben. 40 Jahre lang gab es aber im ganzen Land kein einziges normal funktionierendes Ordenshaus oder Kloster mit der Erlaubnis, Novizen aufzunehmen. Die Kontinuität wurde unterbrochen; dies stellt immer noch ein Problem für alle Orden dar.

Der damals aus nur vier Bischöfen bestehende *Episkopat* konnte mit durchschnittlich sehr jungen Männern zwar rasch ergänzt werden. Niemand konnte ihnen allerdings dabei auch noch das beibringen, was normalerweise einen gut vorbereiteten Kandidaten für dieses Amt ausmacht. Auch sie waren nur durch Leitmeritz gegangen.

Die Dissidenten, vor allem jene der letzten Jahre vor der Wende, schätzten die Kirche in erster Linie als Stützpunkt für ihre eigenen Bemühungen um mehr Freiheit. Sie arbeiteten mit den wenigen christlichen Dissidenten der ersten Stunde im Kampf gegen den gemeinsamen Feind zusammen. Manche wurden dabei Christen und sogar Priester oder auch Ordensleute. Erst nach der Wende begegneten sie auch den kirchlichen Institutionen und wurden in das klar abgegrenzte, ordentliche Kirchenleben involviert, das ihnen oft völlig fremd war. Die Überraschung war groß, beiderseits.

Politisch gesehen bedeutete die Wende für Tschechien das Ende von fast hundertjährigen Wirren. Die Zukunft schien programmiert zu sein, es ging jetzt um die „Rückkehr nach Europa". Der Kreis war geschlossen, die Länder der Wenzelskrone standen wieder an der Schwelle eines größeren Ganzen, nämlich der EU. Manche Katholiken sahen darin eine Bestätigung des Widerwillens ihrer Väter gegen den Ausstieg aus der Monarchie. Sie übersahen dabei, daß die Beweggründe der damaligen Ablehnung kaum tragfähiger waren, als jene der Befreier der Nation aus der habsburgischen Unterjochung. Sie hatten den Aufbruch in die Moderne verpaßt und wollten weiterhin austrokatholisch bleiben.

Ein deutliches, bis heute fortwirkendes Beispiel liefert die aus dem alten System stammende Einrichtung der Staatsgehälter, die allen tschechischen Klerikern ausgezahlt werden. Diese Regelung wurde nicht einmal von den Kommunisten in Frage gestellt. Vielen behagt das sehr, trotz der schrecklichen Erfahrung des kommunistischen Mißbrauchs dieser Einrichtung, die die Priester in Staatsfunktionäre verwandelte. Manche Priester – und nicht nur sie – möchten sie beibehalten, aus Angst vor den vorauszusehenden materiellen Sorgen. „Wovon sollen wir leben?", fragen sie, wenn man dieses Problem anspricht. Die austrokatholische Tradition hat hier ein zähes Leben, zäher als in Österreich selbst.

1. Mai 2004 – die zweite Wende

Die Tschechen sind es gewohnt, in größeren, übernationalen Staatsgebilden zu leben. Die Katholiken haben auch zum letzten von ihnen, der Monarchie, trotz aller Schwierigkeiten, gehalten – was auch immer ihre Motive dabei gewesen sein mögen. Den 17. November 1989 haben sie mit Begeisterung als Befreiung begrüßt. In vielen Publikationen konnte man damals eine Zeichnung sehen, welche die kleine Tschechoslowakei von einer hohen Mauer umgeben zeigte. Aus ihrer Mitte ragte

über diese Wand eine Leiter hinaus und ein kleiner Mann kletterte auf ihr nach oben. „Zurück nach Europa!" stand darunter.

Die Katholiken waren wie ein Mann bereit, sofort auf dieser Leiter hochzuklettern. 14 Jahre später, als die Tschechen zum ersten Mal an Europawahlen teilnehmen durften, brauchte niemand eine Mauer zu überklettern; es genügte, einfach „ja" zu sagen. Viele Katholiken haben aber diesmal offensichtlich mit ihrer Zustimmung gezögert. Sie hatten inzwischen begriffen, daß die EU kein Österreich-Ungarn ist. Der westliche Katholizismus, zu dem sie jetzt langsam normale Beziehungen aufbauen können, kommt vielen von ihnen häufig fremd und unbequem vor. Sie fragen: Bedeutet der Beitritt in die EU für uns überhaupt ein Zurück nach Europa? Österreich-Ungarn war schließlich nicht die Welt der Westeuropäer und der USA. Die Tschechen müssen entdecken, daß viele ihrer Reflexe eben dieser heute praktisch verschwundenen Welt entstammen. Westeuropa hat sich seit dem Beginn der Moderne in eine andere Richtung entwickelt.

Ziemlich klar zeichnet sich das am kühlen Verhältnis der tschechischen Katholiken zum Zweiten Vatikanum ab. Sie konnten weder an seiner Vorbereitung, noch an seinem Verlauf, noch an seiner Umsetzung ins Leben der Kirche teilnehmen. Das gegenseitige Verständnis zwischen den beiden Teilen Europas wird dadurch langfristig erschwert. Die offizielle Übersetzung der Konzilsdokumente ins Tschechische kam erst 1995 heraus und blieb bloßes Papier. Konnte es anders kommen, nachdem der starke tschechische Reformflügel in den 20er Jahren nach der Auflösung der Jednota die katholische Kirche verlassen hatte? Sie muß jetzt erst richtig Atem holen und Kräfte sammeln, um aus dem heutigen Stillstand herauszufinden.

Leider hat bisher auch die seit mehreren Jahren vorbereitete Regionalsynode, deren erste Sitzung im Juli 2003 abgehalten wurde, keine sichtbaren Spuren hinterlassen. Die tschechischen „Ostler" stehen dem Anderssein des Westens mit dem gleichen Gefühl gegenüber, mit welchen die EU-„Westler" die ungeahnt bunte Verschiedenheit der Mentalitäten der Völker des ehemaligen Ostblocks entdecken. Unter der glatten Oberfläche pulsiert trotzdem das Leben, oft überraschend in seiner Stärke und Form.

Zum Teil wurzelt dieses Leben in der Erfahrung der totalitären Überwachung des Kirchenlebens aus der Zeit vor der Wende. Hierzu gehören Gruppen, welche unter dem offiziellen Druck um so fester zusammengehalten haben und auch heute noch in einer ähnlichen Weise weiterleben. Auch wenn sie sich zu einer der bekannten Bewegungen bekennen, durch die sie sich einst inspirieren ließen, bleiben sie ziemlich unabhängig und wirken auf ihre eigene Weise. Zu den wichtigsten gehören hier die Fokolare; aus dieser Bewegung kommen auch einige Bischöfe.

Die sogenannte „Fliegende Universität", der Katechismusunterricht und verschiedene Kurse, die vor der Wende strikt ins private Leben abgedrängt waren, fanden zum großen Teil ihren Ort in der Tschechischen Christlichen Akademie ČKA-Česká Křest'anská Akademie . Sie wird heute von Tomáš Halík geleitet, der Anfang

der 90er Jahre aus dem Professorenkollegium der Theologischen Fakultät der Karlsuniversität ausgebootet worden war. Diese Fakultät wurde unmittelbar nach der Wende zur Hochburg der katholischen Traditionalisten; einige ihrer Leitungskräfte hatten in der Vergangenheit mit der Geheimpolizei zusammengearbeitet.

Es ist bekannt, daß kirchliche Kollaborateure diktatorischer und totalitärer Regime in der Regel religiös konservativ sind; das Kollegium der Leitmeritzer Priesterausbildungsstätte an der Schwelle zur Freiheit im Jahr 1990 war tatsächlich stockkonservativ, fast fundamentalistisch. Es war logisch, daß dieses Personal nach der Wende ohne langes Zögern nach Prag, ins alte Priesterseminar, überführt wurde und hier mitsamt seiner Leitung auch das erste Professorenkollegium der erneuerten Theologischen Fakultät der ehrwürdigen Karlsuniversität bildete. Ein bißchen frischer Wind kam durch einige ehemalige Untergrundtheologen, die man nicht völlig außer acht lassen konnte. Allen Lehrkräften wurden zunächst nur zeitlich befristete Arbeitsverträge angeboten. Als dann die Zeit der Verlängerung dieser Verträge kam, wurden fast nur jene der alten Garde aus Leitmeritz erneuert; die anderen, vor allem alle ehemaligen Dissidenten, wurden auf diese Art ausgebootet.

Jetzt erst erwachte das Rektorat der Universität, und der Kanzler der Theologischen Fakultät, der Prager Erzbischof Kardinal Miloslav Vlk, selbst ein ehemaliger Dissident, erhob Protest. Die Leitung der Fakultät verschanzte sich hinter ihren akademischen Freiheiten und ein langer Positionskrieg nahm seinen Anfang. So hatten während vieler Jahre die Seminaristen wie in einem Glashaus eine Ausbildung am Ende des 20. Jahrhunderts für das 19. Jahrhundert erhalten, wie damals der von der Fakultät verbannte Tomáš Halík zutreffend kommentierte. Die Priesteramtskandidaten waren die einzigen Studenten dieser Fakultät. Frauen bekamen überhaupt keinen Zutritt zum Grundkurs, der durch das Schrumpfen der Zahl von Priesteramtskandidaten nicht einmal 100 Studenten vorweisen konnte. Das Studienjahr 2003/04 wurde mit insgesamt nur 42 Priesterkandidaten (für die fünf böhmischen Diözesen) begonnen.

Es bedurfte einer Intervention der zuständigen römischen Kongregation, um den Erzkonservatismus der Fakultät etwas zu mildern. Nach mühseligen Verhandlungen konnten die Weichen am Beginn des dritten Jahrtausends anders gestellt werden. Viele neue Lehrkräfte konnten allerdings nicht einsteigen; die Fakultät hat in dieser Hinsicht die notwendige Vorarbeit nicht geleistet. Die Hilfe kam aus dem Ausland, vor allem aus Polen. Die Fakultät erholt sich langsam und mühsam von diesem Trauma, kann aber bis jetzt ihre Rolle im Leben der Kirche und der tschechischen Gesellschaft nicht spielen. Sie ist vor allem die Institution, wo man die Reibungen zwischen dem ehemaligen offiziellen und inoffiziellen Klerus zu spüren bekommt.

Bleibende Spannungen

Der Anfang dieser Spannungen reicht bis in die 50er Jahre mit dem beginnenden brutalen Druck der kommunistischen Behörden auf die katholische Kirche zurück. Kurz vor der geplanten Verhaftung der tschechischen Bischöfe (in der Slowakei verlief der Kampf etwas anders) wurden mit Zustimmung des Vatikans neue Bischöfe ernannt und ohne die übliche Verständigung der tschechoslowakischen Regierung geweiht. Kirchlicherseits war man der Meinung, es werde sowieso eines Tages zu neuen Verhandlungen kommen und die jetzt geweihten Bischöfe würden dann das neue Angebot der Kirche darstellen. Stattdessen wurden sie bald entdeckt und, wie ihre Vorgänger, verhaftet. Wie für diesen Fall vorgesehen, haben sie eine zweite Gruppe ihrer Nachfolger bestimmt und geweiht, diesmal allerdings ohne Kontakt mit Rom. In Prag gab es keinen Nuntius mehr, das Land war bereits von der westlichen Außenwelt abgeriegelt. Diese Situation war, besonders nach der Haftentlassung der nicht anerkannten Bischöfe, der Keim eines inoffiziellen Episkopats.

Außerdem konnte ein in Rom unter bis heute nicht ganz geklärten Umständen geweihter Bischof dazustoßen. Das war der Anfang der sogenannten Untergrundkirche – genauer sollte man eher von inoffizieller Kirche sprechen. Sie wuchs unaufhaltsam, in den Krisenjahren 1968/69 (Prager Frühling und seine Folgen) sogar sprunghaft. Genaue Zahlen wurden nie veröffentlicht und sind wahrscheinlich auch gar nicht bekannt. Es dürfte sich zwischen den Anfängen in den 50er Jahren und dem Jahr 1989 um etwa 300 bis 500 Priester und mehr als 20 Bischöfe handeln, die unter recht verschiedenen Umständen inoffiziell die Priester- oder Bischofsweihe erhielten. Ein bedeutender Teil von ihnen war im Augenblick der Weihe bereits verheiratet; außerdem gab es auch verheiratete Bischöfe und mindestens eine Frau, die die Priesterweihe empfangen hat. Der letztgenannte Schritt hat die wichtigste Gruppe um Bischof Felix Maria Davídek im Jahr 1970, nach einer geheim abgehaltenen Synode, endgültig gespalten.

Im großen und ganzen hatten diese Männer (bzw. Frauen) eine bessere Ausbildung bekommen als die Seminaristen im streng überwachten Leitmeritz. Darüber hinaus hatten sie ihre Haut zu Markt getragen – im Unterschied zur Mehrheit der Offiziellen. Man kann sich leicht vorstellen, mit welchen gegenseitigen Gefühlen sich diese zwei Gruppierungen der tschechischen Kirche nach der Wende gegenüberstanden. Viele Schlüsselpositionen, verbunden mit dem Recht und der Pflicht, über die künftigen Möglichkeiten der Inoffiziellen innnerhalb der kirchlichen Strukturen zu entscheiden, blieben natürlich in den Händen der Offiziellen. Manche von ihnen – zum Beispiel in der Leitung der Theologischen Fakultät, aber auch in den großen Pfarreien – waren für ihre Nachgiebigkeit gegenüber der kommunistischen Macht bekannt; trotzdem hatten sie jetzt den Wind wieder in ihren Segeln. Die einstigen Kämpfer fühlten sich in keiner Weise anerkannt und erst jetzt wirklich tief verletzt. Einige fanden, dank des Prager Erzbischofs Miloslav Vlk, ihren

Platz in der Seelsorge. Manche von den Verheirateten konnten in die griechisch-katholische Eparchie in Prag eingegliedert werden. Für andere wurde aber keine annehmbare Lösung gefunden. Im Gespräch mit ihnen ist häufig ein bitterer Nachgeschmack zu spüren, sobald man die Unterschiede in der Beurteilung der Tätigkeit der einen und der anderen in den schwierigen Zeiten der Unterdrückung erwähnt. In letzter Zeit hört man sie weniger; sie halten sich zurück, denken aber um so mehr nach.

Reif für Reformen

Auch das Kirchenvolk ist einigen Spannungen ausgesetzt. Sein jüngerer Teil, vor allem in den Städten, lebt heute aufgeschlossen, schöpft seine Inspiration ohne Zögern aus dem Leben der Weltkirche und nutzt so die Möglichkeiten der Zeit nach der Wende. Diese Menschen stehen dem westlichen Katholizismus am nächsten, leben allerdings oft in gespanntem Verhältnis zur mehrheitlichen Strömung ihrer eigenen Kirche, besonders wenn sie beispielsweise als Studenten vom Land in die Stadt und nachher wieder zurück ziehen. In vielen Städten, auch den kleinen, existieren Zweigstellen der ČKA, die für solche Menschen eine wichtige Stütze darstellen. Sie werden auch von durchschnittlich sehr jungen Leuten geschätzt und getragen. Diese Männer und Frauen wenden sich für den „Sakramentenservice" an ihren Pfarrer; ansonsten kann sich aber ihre Beziehung zur Pfarrei ähnlich wie bei den Bewegungen entwickeln. Vieles hängt natürlich auch von der Persönlichkeit des Ortspfarrers ab, wirkliche Zusammenarbeit ist allerdings eher selten.

Die klassischen Orden und Kongregationen, vielleicht mit Ausnahme der Salesianer, finden nur sehr mühsam zu ihrem Charisma zurück – kein Wunder nach der langjährigen Unterbrechung ihrer gelebten Tradition. Wie auch anderswo in Europa haben vor allem die tätigen Orden Probleme mit dem Nachwuchs, während die kontemplativen Orden weniger Sorgen haben.

Im großen und ganzen scheint die Situation für eine tiefgreifende innerkirchliche Reform reif zu sein: Vieles vom Alten, was anderswo oft nur noch als routinemäßige Gewohnheit weiterläuft, ist hier unter dem Außendruck abgestorben und kann durch Neues ersetzt werden; manches erscheint in ganz neuem Licht durch den Abstand, den wir aufgrund der gewaltsamen Unterdrückung gewonnen haben. Unsere Schwesterkirchen haben inzwischen viele Erfahrungen gemacht, die für uns nützlich sein können. Unsere heutige Armut ist von der Art, die als günstige Ausgangsposition aufgefaßt und genutzt werden kann. Es braucht allerdings noch viel Mut und Zielstrebigkeit, um furchtlos ins Neuland aufzubrechen. Das ist die Herausforderung, vor die wir uns gestellt sehen.

Arnold Angenendt

Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?

Die Debatten über die Toleranzmöglichkeiten von monotheistischen Hochreligionen finden seit einiger Zeit auch in den Feuilletons von Tageszeitungen eine wiederkehrende Beachtung. Unter den zahlreichen Diskussionsteilnehmern haben vor allem die Thesen zweier Wissenschaftler nachhaltige Echos ausgelöst: die des Gießener Philosophen *Odo Marquard* und des Heidelberger Ägyptologen *Jan Assmann*.

Auf der Suche nach einer Erklärung

Odo Marquard hat vor Jahren die suggestive Formel ausgegeben: *Polymythie versus Monomythie*, was heißen soll: der biblische Ein-Gott mit seiner Ein-Wahrheit bedeute die Ermächtigung zu religiöser Allmacht. Dagegen helfe nur eine Gewaltenteilung im Absoluten, und diese Gewaltenteilung werde bewerkstelligt durch das große humane Prinzip der Vielgötterei. Denn wenn es viele Götter gebe, müsse man nicht dem einen Absoluten total parieren; man könne sich, wenn der eine Gott einen exklusiven Dienst verlange, mit dem Dienst für einen anderen Gott entschuldigen.

Marquard geht es um nichts Geringeres als das heutige Hauptproblem: die eine Welt und die vielen Mächte und Gewalten. Denn – so ist uns allen bewußt – um zu Verträglichkeit und Frieden zu kommen und um den „clash of civilisations", den „Kampf der Kulturen" zu vermeiden, ist gefordert, daß niemand gewalttätig eine für alle und für alles absolut gültige Religionswahrheit durchsetzt. Darum Marquards Gewaltenteilung, darum seine Propagierung der vielen Mythen, darum der Abschied vom einen absoluten Gott.

Jan Assmann hat diese Überlegung – so scheint es zunächst – noch weiter verstärkt, indem er seine inzwischen vieldiskutierte *Mosaische Wende* einbrachte. Erst mit Mose sei die Unterscheidung von „wahr" und „falsch" in die Religion gekommen, was in der Folge Ströme von Blut gekostet habe. Als „Urszene" religiöser Gewalt zitiert Assmann den Mose-Befehl, alle Anbeter des goldenen Kalbes niederzumachen[1]. Dennoch ist von vornherein klarzustellen: Marquard und Assmann stehen konträr. Marquards Formel lautet: „Das Individuum entsteht gegen den Monotheismus."[2] Assmanns Formel lautet: „Der Mensch entwickelt sich in Partnerschaft mit dem ... Einen Gott zum autonomen bzw. theonomen Individuum."[3]

Mythologie – Ethnologie – Biologie

Bei näherem Zusehen treibt Marquard mit dem an sich höchst berechtigten weltpolitischen Postulat der Religionsverträglichkeit ein Sprachspiel mit der Ethnologie und nimmt dabei die religionssoziologischen Befunde der vielen Mythen letztlich nicht bei ihrer Realität. Denn aller Mythos ist nicht nur „Geschichte der vielen Götter", sondern immer auch „Geschichte des eigenen Volkes". Ethnologisch bedeutet solche mythische Volksgeschichte, folgt man dem am Essener Wissenschaftskolleg tätigen Klaus E. Müller, eine Verabsolutierung des je eigenen Lebenssystems: „Die eigene traditionelle Seinsordnung wird als die einzig vernünftige, bestausgebildete und daher auch (als) allein vertretbare Möglichkeit, kurz als das Nonplusultra menschlicher Lebensverwirklichung aufgefaßt." Das ist die Sicht des Mythos nach innen auf das eigene Volk. Dem korrespondiert eine abwertende Sicht nach außen auf die Anderen: „Außerhalb des Geltungsbereichs der eigenen Kultur können nicht eigentlich Verhältnisse herrschen, die dem entsprechen, was man unter einem menschengemäßen Dasein, unter Moral, Humanität oder Zivilisation versteht."[4] Ja, die da draußen sind Untermenschen, Abkömmlinge des Teufels; deshalb sind sie zu meiden und sogar zu bekämpfen.

In der Konsequenz bedeutet das: Angesichts solch mythischer Verabsolutierung des eigenen Volkes gibt es keine Verträglichkeit, keine Toleranz. Im Gegenteil, Stammesreligionen erzeugen generell eine permanente Deklassierung der Anderen und proklamieren immerzu das eigene Bessersein:

> „Man lokalisierte sich – die eigene Gruppe, das eigene Dorf – im Zentrum der Welt, erhob den Anspruch, in gerader Linie vom ersterschaffenen Menschen abzustammen, hielt die eigenen Leute für die tüchtigsten, klügsten und schönsten der Menschen, die eigene Kultur als ältestgestiftete auch für die höchstentwickelte."[5]

Das ist die Weltanschauung des Ethnozentrismus. Bestimmend wirkt hier eine ingroup/outgroup-Moral: Sozialität für die Eigenen – Deklassierung, ja Feindschaft gegen die Anderen. Infolgedessen war und ist in Stammeskulturen der Krieg das Normale. Im Blick auf die homerische Welt bestätigt beispielsweise der Althistoriker Georg P. Landmann:

> „Gerne geben wir uns der Illusion hin, zwischen Völkern sei Friede der Normalzustand und Krieg nur eine Störung. In Wirklichkeit muß Friede seit je vertraglich geschlossen und bewahrt werden. Wer nicht zur eigenen Gemeinschaft gehört, wer ‚draußen' steht, ist zunächst ‚echthros', Feind. ... In der Frühzeit gehören Frauenraub, Herdenraub (bei den Anderen) zum Alltäglichen."[6]

Für die germanische Welt glaubt der Bochumer Religionswissenschaftler Hans-Peter Hasenfratz feststellen zu sollen: „Alles, was außerhalb des Sippenfriedens steht, ist Feind, dazu gehört der ‚Unfreie', der von seinem Herrn bußlos erschlagen werden kann."[7] Dem archaischen Recht Alteuropas bestätigt der Kieler Rechts-

historiker Hans Hattenhauer lapidar: „Der Fremde war zugleich der Feind."[8] In der frühmittelalterlichen Welt sieht der französische Mediävist Georges Duby eine geradezu „natürliche Feindschaft zwischen den Volksstämmen"[9]. Man kann diese Feindschaft bis zu den ethnischen Säuberungen des 20. Jahrhunderts weiterverfolgen. Der amerikanische Historiker Norman Naimark, der den Begriff „ethnische Säuberung" eingeführt hat, schreibt, Ziel solcher Säuberungen sei es immer, das fremde Volk, ob nun ethnisch oder religiös gedeutet, auszurotten und das eigene Territorium zu reinigen, wobei Massenmorde geradezu selbstverständlich würden:

„Seit den Anfängen der dokumentierten Geschichte haben dominierende Völker weniger Mächtige und Gruppen, die sie als untergeordnet und fremd ansahen, angegriffen und von ihrem Territorium verjagt. Homers ‚Ilias' ist voller brutaler und schockierender Beispiele dessen, was man ethnische Säuberung nennen könnte; gleiches gilt für die Bibel."[10]

Die Konzentration auf Volk und Clan erfährt neuerdings noch eine zusätzliche Erhellung durch die Biologie, die feststellt, unsere Gene seien „selbstsüchtig" und bewirkten eine „kin selection" (Verwandtschafts-Bevorzugung). Dem Göttinger Philosophen und Biologen Christian Vogel zufolge resultiert aus unserem uralten stammesgeschichtlichen Erbe das „Prinzip des genetischen Eigennutzes", das zwei unterschiedliche Verhaltensweisen bewirke:

„Einerseits das Mißtrauen, die Ablehnung oder gar die Feindlichkeit gegenüber Nichtverwandten, Fremden und Außenstehenden, und andererseits der Altruismus, die Hilfsbereitschaft und der Opfermut gegenüber Verwandten, uns ‚nahestehenden' und vertrauten Menschen."[11]

Ein Universalismus, verstanden als Ausrichtung auf das größere Ganze von Welt und Mensch, sei gerade nicht angeboren, so Vogel, sondern müsse der Menschennatur erst abgerungen werden; denn die ethische Zielinstanz „Menschheit" – und die damit verbundenen Prinzipien universaler Menschlichkeit und weltweiter Gleichheit – sei „unnatürlich", keineswegs angeboren und müsse kulturell aufgebaut werden: „Dies zu erreichen setzt eine enorme Kulturleistung voraus, die einer ständig widerstrebenden Natur des Menschen abzutrotzen ist."[12] Im Ganzen kann es keinen Zweifel geben: Die Welt der Mythen ist ethnozentrisch und propagiert eine ingroup/outgroup-Moral. Für diese Welt ist Gewalt „natürlich". Polymythie schafft Krieg, nicht Frieden.

Niklas Luhmanns Entwurf

Wie wir uns demgegenüber eine entschränkte, universale Religion vorzustellen haben, läßt sich an einer Typisierung von „Weltreligion" veranschaulichen, wie sie von Niklas Luhmann entworfen wurde. Für Luhmann ist Weltreligion durch Grenzenlosigkeit gekennzeichnet. Universalreligion vermittelt Glaubensinhalte ohne ethnische, völkische oder territoriale Einschränkung:

„Wenn eine Weltreligion angeboten wird, muß auf ethnische oder regionale Abstützungen verzichtet werden. ... Es soll jedermann angesprochen werden, der als Mensch erkennbar ist. ... Weltreligionen nehmen gleichsam die Weltgesellschaft vorweg."[13]

Als dafür nötige Anforderungen benennt Luhmann: Abstrahierung von familialen, ethnischen oder sonstigen sozialstrukturellen Merkmalen und Deregionalisierung der Götter. Es komme in Religionsangelegenheiten rein auf den Glauben an[14]. Sofern es aber rein auf den Glauben ankommt, sieht Luhmann zu Recht eine neue Grenze, nämlich die gegenüber den Nichtgläubigen. Das heißt: Weltreligionen schaffen einen Universalismus und überwinden dafür die ethnozentrischen Schranken. Sie laufen aber zugleich Gefahr, statt der volklichen nun neue, rein religiös bestimmte Grenzen zu errichten: nämlich auf der einen Seite Rechtgläubige und auf der anderen Falschgläubige. In dieser Aufteilung kann sich dann die biogenetische ingroup/outgroup-Moral aufs neue aktivieren.

Angesichts dieser Befunde ist festzuhalten: Marquards Ausspielen von Polymythie gegen Monomythie ist ein Wortspiel, täuscht über die „natürliche Feindschaft" der Stammesgesellschaften hinweg und bringt keine Lösung für das Toleranzproblem. Weil die polytheistischen Stammesreligionen als Volks- bzw. Nationalreligionen mit entsprechenden „Volks- und Nationalgöttern" auftreten[15], realisieren sie angeborene Feindschaft – das ist gegen Marquards Polymythie einzuwenden. Um zur Toleranz vorzustoßen, ist das polymythische Konzept der Stammesgötter wie der Stammesstrukturen gerade zugunsten von Universalität zu überwinden.

Jan Assmann und die „Psychohistorie"

Genau hier setzt der Ägyptologe Jan Assmann ein. Er argumentiert dabei mehrschichtig, nämlich mit der Unterscheidung von Primär- und Sekundärreligion. Assmann zufolge entfaltet sich beim Überstieg von der Primär- zur Sekundärreligion am und im Menschen eine „Psychohistorie", eine historisch beobachtbare Veränderung des menschlichen Inneren, eben seiner Psyche. Assmanns erhellende und höchst aktuelle These verdient besondere Aufmerksamkeit.

Als primäre Religion versteht Assmann die Einbettung in Welt und Volk. Dafür ist die typische Religion die der Nationalgötter und Nationalkulte, also die Polymythie. Ihr gegenüber propagiert Assmann als viel wesentlicher und wichtiger die Sekundärreligion: „Die sekundäre Religion ist in einem ganz neuen und emphatischen Sinne Religion und vor allem: die Sekundärreligion ist ‚Herzenssache'."[16] Dies ist der Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation.

Und wie hat man sich das zu denken? Ihren Entstehungsgrund hat die Sekundärreligion – überraschend genug – im Monotheismus. Denn im Monotheismus, und nur hier, trete Gott als Hüter von Recht, Wahrheit und Ethos auf. Das sei absolut neu, und genau deswegen dürfe der Monotheismus mit historischer Berechtigung

den Ehrentitel „Gerechtigkeit" für sich in Anspruch nehmen, habe doch keine „heidnische" Religion jemals Recht und Ethos zu ihrer Hauptsache gemacht[17]. Für Assmann stellt sich also der Monotheismus als vergeistigt und ethisiert dar. In der Regel verstehe sich der Monotheismus von einer Offenbarung her und erfordere zivilisatorisch das Buch, beruhe somit auf „Gedächtniskultur"; mit diesem Stichwort hat Assmann die wissenschaftliche Weltöffentlichkeit erreicht[18].

Die Wirkung dieses monotheistischen Gottes mit seiner Geistigkeit und deren Folgen für das menschliche Selbstverständnis deutet Assmann als Psychohistorie, näherhin als Entstehung des „Inneren Menschen". Zwei Momente sind dafür als bedeutsam anzusehen: zum einen der „Durchbruch zur Transzendenz" – das betrifft die Götter; zum anderen die Vergrößerung des menschlichen Innenraums – das eben betrifft die Psychohistorie mit ihrer „Herausbildung des Inneren Menschen". Vor diesem Durchbruch erscheinen die Götter als menschengestaltig, als anthropomorph: Sie herrschen und hassen, essen und trinken, lieben und kämpfen. Eigentlich unterscheiden sie sich kaum von den Menschen.

Die sekundärreligiöse Wende führt demgegenüber zur Transzendenz, also dazu, daß die Götter bzw. der Gott alles Menschlich-Weltliche übersteigen. Die Götter seien rein geistig und damit – wie es die Religionsgeschichte ausdrückt – auch „bedürfnislos": Götter bzw. Gott bedürfen zu ihrem Leben – um etwa das Alte Testament zu zitieren – nicht des Blutes von Böcken und Stieren, überhaupt nicht der materiellen Gaben von Menschen. Das Göttliche ist von so überlegenem Geist, daß es überhaupt nur einen Gott gibt. Kurzum: Gott wird transzendent und monotheistisch. Was diesem *einen* Gott allein noch gefällt, ist Geist und Ethos, und das fordert er nun auch vom Menschen[19]. Der griechischen Philosophie zufolge sucht aller Gottesgeist die Verbindung mit dem denkendem Nus[20], im israelitischen Prophetismus mit dem liebenden Herzen[21] des Menschen.

In der Beziehung zu Gott hat folglich der Mensch nunmehr Herz und Geist wirken zu lassen. Assmann betont: „Der Eine und Einzige Gott findet im Akt seiner Weltzuwendung keinen anderen Partner als das Volk seiner Gläubigen und das menschliche Herz."[22] Es zählt allein, was geistig bzw. herzlich vom Menschen vor Gott vollzogen wird. Diese geistige Göttlichkeit habe die Menschen verwandelt, habe im menschlichen Inneren eine neue Dimension für Geist und Herz geweckt. Genau diese Erweckung bezeichnet Assmann als Psychohistorie: erst jetzt habe sich die menschliche Psyche voller ausgebildet, habe Eigenstand und Dominanz gewonnen.

Die zivilisatorische Voraussetzung für diesen Prozeß, so Assmann, sei das Buch: monotheistische Hochreligionen seien immer Buchreligionen. Überraschend ist dabei, wie radikal Assmann diese Wende zu Ethos, Wahrheit und Recht mit dem Monotheismus zusammenbringt. In diesem Punkt läßt er persönlich keinen Zweifel: „Ich plädiere weder für eine Rückkehr zum Mythos noch zur primären Religion."[23] Ja, Assmann weist sogar ausdrücklich das „alte Klischee vom ‚toleranten

Polytheismus'" zurück[24]. Ähnlich denkt übrigens auch Niklas Luhmann: Die Buchreligionen und nur sie haben ausgeprägten Monotheismus hervorgebracht; dabei sei der eine Gott zum „Beobachtergott" geworden, der Erleben und Handeln, Kognitionsaktivität und Willensaktivität der Menschen übergreife[25].

Toleranz und Intoleranz in Christentum und Islam

Diese Vergeistigung bzw. Ethisierung der Götter wie der Menschen mittels der Religion hat erhebliche Konsequenzen für das Gewaltproblem. Denn erst die Psychohistorie mit ihrer Innerlichkeit schafft Einsicht in die Unabdingbarkeit von Toleranz. Sobald nämlich Sekundärreligionen den Inneren Menschen mit seinem Einfühlungs- und Eindeckungsvermögen hervorbringen, entsteht Verständnis auch für die inneren Überzeugungen Anderer und damit die Fähigkeit, diese Anderen in ihrer Andersartigkeit anzuerkennen und zu belassen. Wer selbst Freiheit für je eigene Entscheidungen will, muß diese Freiheit auch anderen gewähren. Man weiß überdies, daß eine rein äußere Bekehrung nicht als Gott angemessen gelten kann und darum religiös gar nicht zählt. Daraufhin sieht man sich veranlaßt, den Anderen zu tolerieren. Von ihrem geistig-innerlichen Ansatz her müssen folglich monotheistische Sekundärreligionen auf dieser Freiheit von Zwang bestehen.

In diesem Kontext ist das Christentum zu verorten. Dessen erstes Gebot gewinnt hierbei ein besonderes Profil: Gott lieben aus ganzem Herzen, mit dem ganzen Verstand, mit allen Kräften (vgl. Mk 12, 29f.). Hierher gehört vor allem auch die bekannte Formel des Paulus: „Caritas tolerat omnia" (Die Liebe erträgt alles; vgl. 1 Kor 13, 7). Der Historiker Klaus Schreiner hat diese Formel als die Kernstelle christlicher Toleranz identifiziert:

> „Der Begriff ‚Toleranz' als Bezeichnung für Beziehungen zwischen Menschen ist eine Hervorbringung altchristlicher Latinität. Im klassischen Latein bezieht sich *tolerantia* vornehmlich auf *dura et aspera* (Hartes und Rauhes), auf das Ertragen von Unrecht, Folter und Gewalt, auf die Mühsal ‚schmutziger Zwangsarbeit', auf das Erleiden von Schmerzen und Gefahren, das Ausharren in Hungersnöten, in Naturkatastrophen und militärischen Niederlagen, nicht aber auf Duldsamkeit gegenüber andersdenkenden Menschen. ... Daß Mitmenschen und Mitbürger den Charakter einer Last annehmen können, die in liebender Gesinnung getragen werden muß, kommt in dieser Begrifflichkeit nicht zum Ausdruck."[26]

In betonter Gegenüberstellung zum antik-heidnischen Toleranzverständnis hält Schreiner fest:

> „Nicht die römischen Klassiker, sondern die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Theologen haben aus ‚tolerantia' eine soziale Tugend, einen Leitbegriff zwischenmenschlichen Verhaltens und christlicher Gemeinschaftsbildung gemacht."[27]

Ein biblischer Grundtext für Toleranz war vor allem auch das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen mit seiner Aufforderung: „Laßt beides wachsen bis zur Ernte" (Mt 13, 24–30). Die Auslegungsgeschichte dieses Gleichnisses zeigt die ganze christliche Toleranzdebatte bis in die Neuzeit[28].

In seiner philosophischen Habilitationsschrift bestätigt Rainer Forst die Auffassung des antiken Toleranzverständnisses im Sinn des Ertragens von Schmerz, Unglück und Ungerechtigkeit; darüber hinaus charakterisiert er die christliche Toleranzauffassung wegen des Ertragens Anderer als intersubjektiv bedeutsam: „Die Fehler der Anderen werden aus Liebe geduldet."[29] Das Neue Testament, so Forst, sei „für den gesamten europäischen Diskurs der Toleranz von zentraler Bedeutung", und zwar „bis in die Neuzeit hinein"[30].

Die Folgen dieser Auffassung liest man bei den frühchristlichen Theologen[31], etwa bei Tertullian († nach 220): Es muß „mir freistehen, zu verehren, wen ich will; ... niemand (auch Gott nicht) möchte doch wohl von jemand geehrt werden, der es nicht gerne tut. Das ist Menschenrecht und Sache der Freiheit."[32] Ähnlich heißt es bei Lactanz († nach 317):

„Gerade die Religion allein ist es, in der die Freiheit ihre Wohnstatt errichtet hat. Die Religion ist mehr als alles andere Sache der Freiwilligkeit und kann nicht jemandem mit Zwang auferlegt werden, daß er verehrt, was er nicht will."[33]

In derselben Weise begründete auch der Islam die Religionsfreiheit. Der Koran erklärt unmißverständlich: „Die Religion ist Sache der Freiheit."[34] Er tritt damit, wie der Essener Theologe Hans Zirker schreibt, „allen Erwartungen entgegen, man könnte mit den Maßnahmen menschlicher Herrschaft den Willen Gottes in der Welt durchsetzen. Nur Gott selbst kann die hartnäckige Verweigerung der Menschen überwinden", und infolgedessen „ist die Absicht der gewaltsamen Bekehrung derer, die nicht freiwillig kommen, prinzipiell verwehrt"[35].

Zur Begründung findet sich im Koran: „Wenn dein Herr wollte, würden alle zusammen, die auf der Erde sind, glauben. Und willst du die Menschen zwingen, gläubig zu werden?" (10,99). Insofern hat der Monotheismus aufgrund der ihm zugesprochenen „psychohistorischen Wirkungen" fundamentale Folgen für Humanität und Toleranz. Wenn Gewalt überwunden werden soll, so sind in den psychohistorischen Konsequenzen der Monotheismus-Religionen die Möglichkeiten dazu gegeben.

Erinnerungen und Folgerungen

Wenn es sich aber so verhält, wie steht es dann um die Mosaische Wende und den damit zusammenhängenden Gewaltfolgen? Sollte es sie etwa gar nicht gegeben haben? Natürlich hat es schrecklicher- und beklagenswerterweise genug Gewalt ge-

geben. Freilich an einer ganz bestimmten Stelle: nicht als Gewalt gegen die Heiden, sondern gegen die Abtrünnigen der eigenen Religion bzw. Konfession. Es sei noch einmal an Luhmanns These erinnert: jede Intensivierung der Glaubensanforderungen müsse notwendig „zu einer Verschärfung der Differenz ... von Rechtgläubigen und Häretikern oder gar Ungläubigen (führen)“ [36].

Zumeist wird ein gestuftes Verfahren befolgt: Für den, der sich bekehrt hat, gibt es bei Abfall noch eine Bedenkzeit zur Umkehr; wer aber dann nicht zurückkehrt, sondern endgültig abfällt, ist zu eliminieren, sogar durch Tötung. Hier also ist Assmanns „Urszene der Gewalt“ mit ihren Strömen von Blut anzusetzen. Bereits die Verehrer des Goldenen Kalbes wurden vernichtet, weil sie vom Jahwe-Glauben abgefallen waren. In der Anfangszeit des Christentums, als die Christen selber noch zur Tempelgemeinde zählten, wurde der Grieche Stephanus als dissidenter Tempelkritiker gesteinigt, ebenso wie Jakobus der Ältere hingerichtet wurde [37].

Dasselbe Muster ist auch im Islam zu erkennen. Der Koran mahnte noch, wie Frank Griffel herausarbeitete, „daß niemand über den wahren Glauben (‚das Herz‘) eines Glaubensbruders urteilen könne“ [38]; darum sollte kein Apostat bestraft oder getötet, sondern nur mit der Sanktion belegt werden, keine freundschaftlichen Beziehungen mit ihm zu pflegen [39]. Dennoch kam bald die Meinung auf, ein jeder, der eine große Sünde begangen habe, sei ein Ungläubiger und müsse getötet werden [40].

Die Christen, die eigentlich auf jede körperliche Gewalt in Religionsdingen hatten verzichten wollen, stimmten gleichwohl den spätantiken Kaisergesetzen zu, welche den Glaubensabfall mit Tod bedrohten. Das wird man als ihren großen Sündenfall bezeichnen müssen. Verschärfend kam hinzu, daß das Christentum „buchstäblich“ wurde; es entstand die Ketzerschelte und damit ein Klima von Intoleranz und Gehässigkeit: „Die doktrinäre Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums“, resümiert der Regensburger Altkirchenhistoriker Norbert Brox [41]. Die Ausformulierung des Dogmas geschah weitgehend durch Auseinandersetzung, nicht nur mittels Korrektur, sondern zusätzlich durch Einschüchterung und Denunziation, zuletzt mit gewaltsamer Unterdrückung. Somit erweist sich die Mosaische Unterscheidung als eine mögliche Konsequenz der Buchreligion.

Indes ist zur Korrektur des Allgemeinbewußtseins gleich anzufügen: Aus der westlichen Christenheit wissen wir für das erste Jahrtausend ausdrücklich nur von einer Hinrichtung: der des Priszillian 386 in Trier. Gegen diese Aktion erhoben freilich Martin von Tours und Ambrosius von Mailand sofort ihren Protest [42]. Die Zeit blutiger Verfolgung begann im Mittelalter und kam in der Frühen Neuzeit zu ihrem Höhepunkt. Die Opfer der mittelalterlichen Katharer-Inquisition werden auf einige Tausend geschätzt. Bei der römischen Inquisition waren es nach 1551 insgesamt 97 [43], bei der spanischen Inquisition in der „wilden Phase“ von 1480 bis 1530 gegen 5000 Opfer; dann – wie die in Deutschland kaum bekannte „Henningsen-Datei“ (benannt nach dem dänischen Volkskundler und Inquisitionsforscher gleichen Namens) ausweist – von 1540 bis 1700 genau 826 Opfer [44]. Die Zahl der reichsrecht-

lich in der Schweiz, Süddeutschland und den Niederlanden hingerichteten Täufer wird auf 2000 geschätzt[45]. Diese Hinrichtungen waren rein „staatlich", erfolgten nicht mehr wie im Mittelalter nach ausdrücklicher Glaubensverurteilung. Desgleichen waren die Hinrichtungen der Hexen „staatlich". Im Katalog der 2002 in Berlin gezeigten Ausstellung „Hexenwahn. Ängste der Neuzeit" heißt es:

„Mit besonderer Hartnäckigkeit hält sich das Vorurteil, Hexenprozesse hätten in ihrer großen Masse vor geistlichen Inquisitionsgerichten stattgefunden. ... In jenen Ländern, in denen die Hexenverfolgung in Händen der Inquisition lag, kann man gerade bei den neuzeitlichen Inquisitionsbehörden einen gemäßigten, ja vorsichtigen Umgang mit dem Hexereidelikt feststellen."[46]

Im ganzen bleibt festzuhalten: Gerade der biblische Monotheismus, sowohl jüdischer, christlicher wie auch islamischer Art fordert den Inneren Menschen. Weil Gott allein auf das Innere schaut, ist ihm alles, was nicht diesem Inneren entspringt, zuwider. Für die Frage der Gewaltfreiheit bedeutet das: Alles Erzwungene nimmt Gott nicht an. Folglich hat es auch keinen Sinn, Menschen zum wahren Glauben zwingen zu wollen. Dennoch sind die Monotheismen gewalttätig geworden, nämlich in der Verfolgung der Abweichler.

ANMERKUNGEN

[1] J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (Frankfurt 2000) 269; ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (München 2003).
[2] O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (Stuttgart 1981) 108.
[3] Assmann, Die Mosaische Unterscheidung (A. 1) 62.
[4] K. E. Müller, Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß (Frankfurt 1987) 140.
[5] Ders., Der gesprungene Ring. Wie man seine Seele gewinnt und verliert (Frankfurt 1997) 20f.
[6] G. P. Landmann, Das Gedicht vom Kriege. Homers Ilias (Heidelberg 1992) 17f.
[7] H.-P. Hasenfratz, Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythus (Freiburg 1992) 46.
[8] H. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte (Heidelberg 1992) 23.
[9] G. Duby, Krieger u. Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft u. Gesellschaft bis um 1200 (Frankfurt ²1986) 65.
[10] N. M. Naimark, Flammender Haß. Ethnische Säuberung im 20. Jahrhundert (München 2004) 12, 14.
[11] C. Vogel, Vom Töten zum Mord. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte (München 1989) 37.
[12] Ebd. 56.
[13] N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft (Frankfurt 2000) 276.
[14] Ebd. 276f.
[15] Assmann, Die Mosaische Unterscheidung (A. 1) 13, 59.
[16] Ebd. 156.
[17] Ebd. 76.
[18] Ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung u. politische Identität in frühen Hochkulturen (München ²1997).

[19] B. Gladigow, Gottesvorstellungen, in: HRWG, 3. Bd. (Stuttgart 1993) 32–49; C. Elsas, Hochgottglauben, in: ebd. 155–160.
[20] W. Burkert, Griechische Religion der archaischen u. klassischen Epoche (Stuttgart 1977) 468–495.
[21] J. B. Bauer, Herz, in: RAC 14 (1988) 1093–1131, 1096f.
[22] Assmann, Die Mosaische Unterscheidung (A. 1) 158.
[23] Ebd. 25.
[24] Ders., Die „Mosaische Unterscheidung" u. die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung, in: Kritik u. Geschichte der Intoleranz, hg. v. B. Kloepfer u. B. Dücker (Heidelberg 2000) 185–195, 189.
[25] Luhmann (A. 13) 267, 157.
[26] K. Schreiner, „Tolerantia". Begriffs- u. wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus, in: Toleranz im Mittelalter, hg. v. A. Patschovsky u. H. Zimmermann (Sigmaringen 1998) 335–389, 336f.
[27] Ders. Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6 (Stuttgart 1990) 445–605, 447f.
[28] Ders. (A. 26).
[29] R. Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt u. Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Frankfurt 2003) 55.
[30] Ebd. 58.
[31] B. Kötting, Religionsfreiheit u. Toleranz im Altertum, in: ders., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs, Bd. 1 (Münster 1988)158–187.
[32] Tertullian, Apologeticum 24, 6, in: CCL 1, 134, 30.
[33] Lactanz, Institutiones 49, 1, in: CSEL 19, 728.
[34] Der Koran, 2, 256; vgl. A. Th. Khoury, Toleranz im Islam (München 1980) 20f.
[35] H. Zirker, Islam. Theologische u. gesellschaftliche Herausforderung (Düsseldorf 1993) 235.
[36] Luhmann (A.13) 276.
[37] A. Demandt, Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte (Köln 1999) 196; W. Tratscher, Jakobus (Herrenbruder), in: RAC 16 (1994) 1227–1243, 1229.
[38] F. Griffel, Apostasie u. Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie u. die Reaktionen der Philosophen (Leiden 2000) 97.
[39] Ebd. 28.
[40] Ebd. 52.
[41] N. Brox, Häresie, in: RAC 13 (1986) 248–297, 271.
[42] F. Prinz, Der Testfall. Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours u. die Verfolgung der Priscillianer, in: Hagiographica 3 (1996) 1–13.
[43] J. Tedeschi, The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy (New York 1991) 127–203; frühere Fassung: ders., The Organization and Procedures of the Roman Inquisition: A Sketch, in: The Spanish Inquisition and the Inquisitorial mind, hg. v. A. Alcalá (New York 1987) 187–215; E. W. Monter u. J. Tedeschi, Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, sixteenth to eighteenth centuries, in: The Inquisition in early modern Europe. Studies on Sources and Methods, hg. v. G. Henningsen u. J. Tedeschi (Illinois 1986) 130–157.
[44] G. Henningsen, The Database of the Spanish Inquisition. The „relaciones de causas"-project revisited, in: Vorträge zur Justizforschung, hg. v. H. Mohnhaupt u. D. Simon (Frankfurt 1993) 42–85, 54.
[45] C.–P. Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany (London 1972) 358–370.
[46] R. Voltmer u. F. Irsigler, Die europäischen Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit – Vorurteile, Faktoren u. Bilanzen, in: Hexenwahn. Ängste der Neuzeit. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums, hg. v. R. Beier-de Haan u.a. (Berlin 2002) 30–45, 33.

Bertram Stubenrauch

Wasser aus Stein schlagen

Ökumene und eucharistische Spiritualität

Wer sich fragt, wie es zur Stunde um die Ökumene steht und wie die Aussichten sind für den Wunsch nach voller Eucharistiegemeinschaft, betritt eine zerklüftete Gedankenwelt. Keine Konfession, die bislang am ökumenischen Gespräch beteiligt war, will den Stillstand. Dennoch sind abgrenzende Positionen in jüngster Zeit wieder schärfer konturiert worden. Wie ein Paukenschlag wirkte der harsche, vielleicht auch nur mißverständliche Bescheid des vatikanischen Dokuments „Dominus Iesus" aus dem Jahr 2000 über die sogenannten „kirchlichen Gemeinschaften"; da sie „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und volle Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt" hätten, dürften sie nicht als „Kirchen im eigentlichen Sinn" gelten[1]. Aber nur innerhalb der einen, „eigentlichen" Kirche Jesu Christi ist das gemeinsame Herrenmahl denkbar. Daran hat Papst Johannes Paul II. in seiner Eucharistie-Enzyklika vom April 2003 ausdrücklich erinnert. Er hat Kriterien genannt, die als charakteristische Merkmale die *eine* Kirche der *einen* Eucharistie kenntlich machen: In ihr müsse „volle Gemeinschaft" auf dem Fundament „des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und des kirchlichen Leitungsamtes" herrschen[2]. Interpretiert man diese ekklesialen Erkennungszeichen im Horizont konfessioneller Grenzen, wird vielen christlichen Denominationen ein schwer zu definierender Rang außerhalb der „eigentlichen" Kirche zugewiesen. In diesem Fall büßt der inständige Wunsch des Papstes, daß eines Tages „gemeinsam die Eucharistie des Herrn" gefeiert werde[3], an theologischer Schubkraft ein.

Von protestantischer Seite ergeht schon seit langem der Aufruf zur uneingeschränkten Öffnung der eucharistischen Mahlgemeinschaften für alle Christinnen und Christen. Allerdings hat sich, was die Frage nach dem liturgischen Vorsitz betrifft, die evangelische Kirche in Deutschland gegenüber der römisch-katholischen und orthodoxen Lehre völlig anders positioniert. In einer offiziellen Erklärung aus dem Jahr 2003 (der neulich ein vieldiskutiertes Studienpapier der VELKD bestätigend zur Seite trat) heißt es:

> „Nach evangelischem Verständnis ist die Ordination zum Pfarramt keine Weihe, die eine besondere Fähigkeit im Blick auf das Abendmahl und seine Elemente vermittelt. Jeder Christenmensch könnte die Feier leiten und die Einsetzungsworte sprechen, weil er durch die Taufe Anteil an dem ganzen Heilswerk Christi bekommt und ohne einen besonderen priesterlichen Mittler unmittelbar Zugang zu Gott hat."[4]

Diese Auskunft zeigt im übrigen keine Sympathie für anderslautende, interkonfessionelle Theologentexte aus den letzten Jahrzehnten. Sie dient zur Festschreibung einer kontradiktorischen Alternative, die freilich nicht als ökumenischer Hemmschuh empfunden wird.

Einen sehr impulsiven Anlauf in Richtung Eucharistiegemeinschaft haben – ebenfalls im Jahr 2003 – die Ökumenischen Institute in Straßburg, Tübingen und Bensheim unternommen. Dokumente wachsender Übereinstimmung fanden hier breite Beachtung, wobei es über deren abwägende Art hinaus zur konkreten Forderung kam: Die ersehnte „Abendmahlsgemeinschaft" sei sofort möglich und auch geboten, da „eine vollständige Übereinstimmung im Eucharistie- sowie Amts- und Kirchenverständnis" nicht gegeben sein müsse[5]. Indes bringt die eucharistische Gastfreundschaft noch nicht das Herrenmahl der einen Kirche zur Geltung. Und sollte die unverzügliche, gegenseitige Einladung nicht zugleich das konkurrenzlose Weltzeugnis der Institutionen nach sich ziehen, so wäre sie, wie Otto Hermann Pesch eingeräumt hat, eine „Lüge – nichts sonst"[6]. Außerdem kommt für orthodoxe Gemeinschaften eine Allianz auf Grund von Teilübereinstimmungen (bezüglich fundamentaler dogmatischer Inhalte) auf keinen Fall in Frage[7].

Auch nach vielen Jahren ökumenischer Aktivitäten steht also Vision gegen Vision, steht Forderung gegen Forderung, steht Dogmatik gegen Dogmatik. Dabei gibt es durchaus Texte, in denen Dogmatik zu Dogmatik gefunden hat, so daß im Blick auf die Eucharistiefrage von Teilübereinstimmungen nicht mehr unbedingt die Rede zu sein bräuchte (was freilich gerade deswegen wieder Kontroversen ausgelöst hat). Ein herausragendes Beispiel ist das Dokument „Communio Sanctorum" aus dem Jahr 2000. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz sowie der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) arbeitend, konnten die Verfasser festhalten:

> „Gemeinsam lehren wir, daß Jesus Christus der eigentliche Spender der Sakramente ist. Im stiftungsgemäßen Handeln der Kirche ist der Herr selbst gegenwärtig, um sich seinem Volk mitzuteilen und ihm seine Gaben zu schenken. Diejenigen, die den Dienst der Verwaltung und Spendung der Sakramente wahrnehmen, handeln hier ‚in Stellvertretung Christi'."[8]

Verankert ist dieser sakramententheologische Konsens in einer gelungenen Formulierung zum Thema Kirchesein, die auch an orthodoxes Empfinden heranreicht:

> „Gemeinsam können wir nunmehr sagen, daß die in der örtlichen Versammlung um Wort und Sakrament sich vollziehende kirchliche Gemeinschaft als Gemeinschaft mit Gott und untereinander zwar nicht die ganze Kirche", aber doch „ganz Kirche ist"[9].

Erfahrungsgemäß läßt die Übernahme solcher Aussagen durch Kirchenleitungen und das breite Kirchenvolk hartnäckig auf sich warten. Aber warum eigentlich? Weil sie kaum bekannt sind? Weil es sich nur um ein Segment aus dem Kosmos vieler, auch widersprüchlicher Äußerungen handelt? Weil die Sprache zu akademisch

klingt? Weil alte Gewohnheiten schwerfällig sind und konfessionelles Eigengut bedroht scheint? Weil Unklarheit besteht hinsichtlich ökumenischer Zielvorstellungen? Dies mag alles sein. Ich vermute aber, der Grund liegt tiefer: Man hat immer noch zu wenig über den Zusammenhang von *Lehre* und *Spiritualität* nachgedacht. Bleibt dieser Konnex unterbelichtet, wird das geistliche Leben von Christinnen und Christen nicht die Bedeutung erlangen, die ihm für den ökumenischen Verständigungsprozeß zukommt.

Geistlicher Ökumenismus

Dringend geboten ist eine neue Art und Weise der Dogmenlektüre, die Dogma in einem zweifachen Sinn versteht, nämlich als ganzheitliches, christliches Lehrprofil sowie als konfessionell gefärbten Bekenntnissatz: Das ökumenische Augenmerk müßte sich entschiedener auf die spirituelle Tiefendimension richten, in die das Dogma eingebettet ist. Es gilt gleichsam, Wasser aus Stein zu schlagen – damit das normative Wort als Quell und Ausdruck geistlichen Lebens fruchtbar wird. Um eine Ökumene jenseits definierter Inhalte geht es dabei also nicht. Gemeint ist vielmehr eine an der gelebten Frömmigkeit orientierte Horizonterweiterung, die das Glaubensgut im Licht von Lobpreis und Gebet erschließen hilft – wie analog der Jude Jesus das Gesetz Israels nicht aufgehoben, sondern verinnerlicht und damit „erfüllt", in seiner theologischen Größe gewürdigt hat (vgl. Mt 5,17; Lk 16,17).

Doch um weniger hoch zu greifen: Als der bedeutende Kirchenschriftsteller Origenes von Alexandrien († 254) eines der ersten systematischen Werke der noch ungeteilten Kirche schrieb und sich zu diesem Zweck auf seine intensive Beschäftigung mit der Bibel berief, bemerkte er lakonisch:

> „Die Ursache der einfältigen Reden von Gott dürfte keine andere sein als die, daß die Schrift nicht geistlich verstanden, sondern nach dem bloßen Buchstaben aufgefaßt wird."[10]

Natürlich sind die Ebenen nicht eins zu eins vergleichbar. Die Heilige Schrift stellt ein literarisch sehr viel komplexeres Universum dar als der abstrakte und gedanklich hochkonzentrierte Glaubenssatz; entsprechend greifen bei ihr äußerst vielfältige Arten der Auslegung, deren Legitimität man inzwischen wieder zustimmend diskutiert hat[11]. Welche Methode man auch immer wählt – in jedem Fall wird der biblische *Ur*text insofern „geistlich" überstiegen, als er sich nur im *Kon*text der Lebens- und Glaubenspraxis seiner Leserschaft erschließt. Als geisterfüllte, vom Pneuma geleitete Menschen (vgl. 1 Joh 2,20) sind Christinnen und Christen dazu ermächtigt, das biblische Anliegen „anders" zu sagen, und zwar ebenfalls in sachlicher Bezogenheit auf die Vorgänge „von damals". Gerade dieses pneumatische Anders-Sagen ist eine Weise spiritueller Glaubensaneignung, die auch für das *Ent*stehen und das *Ver*stehen dogmatischer Texte grundlegende Bedeutung hat.

Das Dogma redet nicht, wie die Schrift es tut; aber es spricht im selben Geist wie sie. Es ist der Geist ursprünglicher Gotteserfahrung angesichts der Lebensgeschichte Jesu und der Ereignisse um Ostern, unter deren Eindruck zunächst das Neue Testament selbst, dann gesamtkirchlich-synodale und schließlich konfessionelle Lehr- bzw. Bekenntnissätze entstanden sind. Von daher steht zu erwarten, daß die Innenseite christlicher Glaubensäußerungen einen Tiefblick vermittelt, der Glaubende mit der Geburtsstunde des Christentums intuitiv vertraut macht. Wer also das Dogma geistlich – sprich pneumatisch – auffaßt, vergewissert sich mit ihm des Ursprungs der Kirche und damit ihrer wesenhaften Einheit.

Es hat wiederholt Theologen gegeben, die in eine solche Richtung dachten. Wenigstens zwei Namen seien genannt: Johann Arndt und Albert Brandenburg. Der protestantische Celler Generalsuperintendent Johann Arndt (1555–1621) hat in seinen „Büchern vom wahren Christentum" als überzeugter Lutheraner den Glauben als einen lebenslangen Prozeß beschrieben, durch den sich das Ebenbild Gottes im Menschen nach und nach aufrichtet. Seine Ausführungen lesen sich wie ein vorweggenommener Kommentar zur „Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung" von 1999:

„Wer ein Christ sein will, soll sich befleißigen, daß man Christus selbst in ihm sieht, nämlich an seiner Liebe, Demut und Freundlichkeit. Denn niemand kann ein Christ sein, in dem Christus nicht lebt. Ein solches Leben muß von innen aus dem Herzen und dem Geist gehen, wie ein Apfel aus der inneren, grünenden Kraft des Baumes zehrt." [12]

Für die spirituelle Praxis von Christinnen und Christen zeigte sich im 20. Jahrhundert auch der katholische Paderborner Gelehrte Albert Brandenburg (1908–1978) empfänglich. Seine Arbeit gehörte dem schrittweisen Erkunden christlicher Katholizität im Horizont der Schrift, der Väter und dem Erbe Luthers; er setzte auf das grenzüberschreitende Gebet und gemeinsam verwendetes Liedgut [13].

Dogmatischer Gehalt und spirituelle Haltung

Zurück zum Thema Eucharistiegemeinschaft: Was wollen Lehraussagen im Denken und Fühlen geisterfüllter Menschen (andere feiern das Herrenmahl nicht) evozieren? Inwiefern appellieren sie an den Geist ursprünglicher Gotteserfahrung in ursprünglich kirchlicher Einheit? Ich möchte im folgenden, um wenigstens anzudeuten, was eine spirituelle Dogmenlektüre leisten könnte, einen kleinen Versuch im Blick auf die sensiblen Themenbereiche Realpräsenz, Opfer und Amt machen. Hierzu gibt es, auf diskursiver Ebene und insbesondere zwischen Katholiken und Lutheranern, weitreichende Übereinstimmungen [14]. Entscheidend ist freilich, worin die *spirituelle* Kommunikationskraft der gemeinsam bedachten Formulierungen liegt.

Das Konzil von Trient hat betont, daß Christus in Brot und Wein „wahrhaft, wirklich und substantiell" gegenwärtig sei (*vere, realiter et substantialiter)*[15]; das sind Worte, die später zu einem Schibboleth katholischer Rechtgläubigkeit geworden sind. Jenseits ihrer zeitweise polemischen Funktion wohnt freilich eine große Verheißung in ihnen. Es ist die Zusage, daß Jesus gegeben hat, was er geben konnte, nämlich sich selbst – und nicht weniger. Johannes Maria Vianney, der Pfarrer von Ars, ein Seelsorger, der seinen Glauben auf den Knien gelernt hat, wußte darüber mit entwaffnender Schlichtheit zu reden: „Wenn sich der gläubige Christ vom heiligen Tisch erhebt, hat er den ganzen Himmel in seinem Herzen."[16] Genau darum geht es. Die Lehre von der Realpräsenz bringt hinsichtlich der *liturgischen* Dimension des Christseins zum Ausdruck, was Rechtfertigung „allein aus Gnade" bedeutet: Gott und Mensch haben sich gefunden; der eine verschenkt sich, der andere empfängt. Maranatha – der Herr ist da. Er ist da unter den Bedingungen von Raum und Zeit und nur mit den Augen des Glaubens zu schauen, doch als Gabe seiner selbst, so konkret und real wie Brot und Wein konkret und real sind. Dieses Wissen ruft in der feiernden Gemeinschaft Staunen und Dankbarkeit hervor. Sie weist den Menschen als ein Geschöpf aus, das gerade im Gestus des Empfangens in sein vom Schöpfer gewolltes Format hineinreift. Dazu noch einmal Johannes Maria Vianney: „O meine Seele, wie groß bist du, daß nur Gott dich zufriedenstellen kann!"[17]

Von da aus führt der Weg sofort zu einer wichtigen Konsequenz für den Kirchengedanken. Denn die eucharistische Gabe, Christus selbst, geht in die feiernde Gemeinschaft ein, damit sie ihrerseits zum Christusleib wird – in der Kraft des Heiligen Geistes. Deshalb spielt die *Epiklese*, die Bitte um den Geist, eine entscheidende Rolle. Sein Handeln an Brot und Wein ist nicht weniger real zu denken als sein Handeln an denen, die Brot und Wein empfangen und durch das Hören des Evangeliums für die Gegenwart ihres Herrn sensibilisiert worden sind. Ihre Grundhaltung heißt Ehrfurcht: Brot und Wein sind für die geisterfüllten Gläubigen nichts als Christus selbst, und Katholiken beugen deshalb ihre Knie. Aber diese anbetende Geste vor den eucharistischen Gestalten ist eng verwandt mit dem respektvollen Umgang der Versammelten untereinander. Sie stärken sich gegenseitig im Glauben als die auf das Evangelium antwortende Jüngerschaft – sie tun es zugleich als lebendige Christusikonen, weil sie im Heiligen Geist die Würde von „Christusträgern" haben (Cyrill von Jerusalem). So untermauert die Spiritualität der pneumatischen Gegenwart Christi in Brot und Wein das Mysterium der pneumatischen Gegenwart des Erhöhten in den Schwestern und Brüdern.

Was den *Opfercharakter* der Eucharistiefeier betrifft, so bleibt zunächst einmal festzuhalten, daß es das Herrenmahl nicht gäbe ohne das Kreuz. Es wurde vor knapp 2000 Jahren errichtet, und was dann auf Golgota geschah, ist unwiederholbar. Nichts vermag die Kirche dem hinzuzufügen. Aber: Sie ist preisende Zeugin dessen, was den Kreuzestod Jesu theologisch auszeichnet. Sie ist Zeugin einer

Verwandlung: Abgründiger Haß wurde in abgründige Liebe gewendet, als Jesus den grausamen Akt, am Kreuz buchstäblich zerschlagen zu werden, ummünzte in eine Geste des sich Verschenkens. Von daher kommt die Eucharistiegemeinde nicht nur als Zeugin dieser Verwandlung, sondern zugleich als deren Adressatin in den Blick: Für *sie* hat sich der zerschlagene Jesus als neue Lebensgrundlage angeboten, als „Lebensmittel" im wahrsten Sinn des Wortes. Es ist die biblische Spiritualität des Gotteslammes, die hier ins Zentrum rückt, und das Lamm will, um mit Pius Parsch zu reden, „geopfert werden"[18]. Die Eucharistie also ein Opfer der Kirche? Das Opfer der feiernden Gemeinschaft und die entsprechende geistliche Haltung besteht darin, daß sie die Hingabe ihres Herrn preisend annimmt und für das Heil aller Menschen bittet; daß sie darauf verzichtet, verwandeltes Leben anders denn im Vertrauen auf das geschlachtete Lamm zu erwarten, mit dem das Böse seinen unschuldigen Widersacher fand; daß sie selbst ganz auf den göttlichen Willen einschwenkt, von dem das Tun und Lassen des Gekreuzigten durchdrungen war.

Jedweder Werkgerechtigkeit ist damit eine Absage erteilt. Das Entscheidende im eucharistischen Geschehen tut Christus, nicht die Kirche. Doch die Kirche *hört* sein Wort der Hingabe („Nehmt und eßt"), und sie versteht es. Zugleich liegt es an ihr, daß dem Geschehen von damals die gebührende Öffentlichkeit zuwächst. Indem die Eucharistiegemeinde „den Tod des Herrn verkündet, bis er kommt" (1 Kor 11,26), hat sie, diesen Tod deutend und verstehend, Teil an dessen größter Liebestat. Es ist also eine Spiritualität der zustimmenden Zeugenschaft, die dem Opfercharakter der Eucharistiefeier entspricht und die in die Bereitschaft mündet, Christus für seinen Dienst als „der Sünder Gesellen" (Martin Luther) innerlich freizugeben.

Zeugen gewesen zu sein für den letzten Weg Jesu, der ein Weg verwandelnder Hingabe war, und diese verwandelnde Liebe dem Gedächtnis der Christenheit übergeben zu haben – darin liegt denn auch die eucharistische Dimension des urkirchlichen Apostolats. Den Evangelien zufolge waren es die „Zwölf", die „Apostel", mit denen Jesus sein Abschiedsmahl feierte (die Gleichsetzung der Titel erfolgt noch im Neuen Testament selbst). An Ostern vollends bekehrt und mit der Verkündigung des heilbringenden Todes Jesu und seiner Auferstehung beauftragt, sind sie zu den Ziehvätern der apostolischen Kirche geworden. Nach römisch-katholischer und orthodoxer Überzeugung bedeutet dies, daß der priesterliche Dienst bestimmter Personen für die Feier des Herrenmahls unerläßlich bleibt. Diese handeln zum einen als Bevollmächtigte einer Körperschaft, die – in den Bischöfen – als *ganze* den Aposteln nachgefolgt ist. Sie kommen zum anderen ihrer Aufgabe als Vorsteher der Eucharistiefeier insofern nach, als sie tun, was niemand anderer tun kann als Christus selbst. Aus diesem Grund stehen sie der Gemeinde in liturgischer Funktion grundsätzlich gegenüber; ihr Auftrag stammt nicht von ihr.

Obgleich diese Sicht inzwischen auch vielen Katholiken fremd zu werden droht, ist sie, auf ihre spirituelle Innenseite hin befragt, ökumenisch gut vermittelbar. Gerade aus protestantischer Sicht ist nämlich klar, daß die erlösende Worthandlung

Jesu – die zu preisen und zu veröffentlichen das Gottesvolk *insgesamt* als apostolische Gemeinschaft auszeichnet – den Gläubigen jeweils von außen zukommen muß: *extra nos*. Der eigentliche, authentische Vorsitz in der Eucharistiefeier gehört demnach Christus selbst, und der Sinn des priesterlichen Dienstes besteht darin, daß der Erhöhte unverstellt zu Wort kommt. So ist dieser Dienst ganz und gar vikarial zu verstehen – als Tätigkeit reiner Durchgabe. Die Spiritualität derer, die ihn versehen, erfordert den radikalen Verzicht auf Selbstbehauptung: „Ich bin es nicht." Dem entspricht die Spiritualität der feiernden Gemeinde, die im Blick auf *für sie* enteignete Mitglaubende vertrauensvoll sagen darf: „Er selbst handelt an uns."[19]

Daß der Auftrag zum Eucharistievorsitz einer Körperschaft vorbehalten ist, der einzelne Getaufte durch ein besonderes Mandat zugeordnet werden, liegt nach katholischer und orthodoxer Auffassung an Weichenstellungen Jesu vor und nach Ostern: Er hat zwar viele in das messianische Gottesvolk berufen, aber nicht alle in seine engere Nachfolge[20]. Zugleich wirken vom Geist getragene, frühkirchliche Entwicklungen weiter, die jesuanische Impulse zu einem festen Amt werden ließen: „Wer euch hört, hört mich" (vgl. Lk 10,16). Der persönliche Christusbezug dieses Amtes verbürgt sozusagen auf Ehr und Treu, daß die Verkündigung des Wortes, die sich in der Eucharistiefeier sakramental verdichtet, hier und jetzt nicht anders geschieht als in der Nachbargemeinde oder vor 1000 Jahren. Deshalb dient der amtliche Eucharistievorsitz der Erhaltung und Förderung einer *eucharistischen Katholizität* (im ursprünglichen Sinn verstanden). Diese zeichnet sich durch ein universales Wir-Bewußtsein und den Sinn für historische Augenblicke – namentlich der Ära Jesu und der frühen Kirche – aus, von denen das Christentum zeitlebens geprägt bleibt.

Eucharistische Spiritualität und ökumenische Zukunft

Wie kann der Wunsch nach eucharistischer Tischgemeinschaft weiter an Tiefe gewinnen? Ich möchte einige Überlegungen, die sich aus dem Gesagten ergeben, als Anfragen formulieren, die ich dann in aller Kürze kommentiere. Die ersten Fragen richten sich an die Verantwortlichen für Lehre und Verkündigung: Wird in Predigten, Katechesen und amtlichen Verlautbarungen genug dafür getan, daß der innere Zusammenhang von Dogma und Spiritualität zutage tritt? Oft hat man viel zu dualistisch gedacht: hier die Lehre, dort die Frömmigkeit; aber Lehre erstarrte so zur Doktrin, und die Frömmigkeit glitt in Gefühle ab, über die sich kaum noch vernünftig reden läßt. Ich frage weiter: Besteht die Bereitschaft, dogmatische Gehalte „anders" zu sagen und es auch zuzulassen, daß sie anders gesagt werden, nämlich jenseits eingefahrener Schulformeln, die nicht selten zu konfessionellen Schützengräben geworden sind? Es geht hier um eine Art spiritueller Hellhörigkeit. Denn echtes geistliches Leben hat Rückwirkungen auf die Lehre; aber man braucht eben

ein Ohr dafür und ein Gefühl für den theologischen Tiefgang der Sprache. Vielleicht herrscht diesbezüglich einfach zu viel Angst vor. Doch etwas anders zu sagen heißt nicht, etwas Anderes zu sagen; christliche Spiritualität hat von Natur aus ein Gespür für das Gewachsene; traditionalistisch ist sie gleichwohl nicht.

Anfragen gehen auch an die Expertinnen und Experten ökumenischen Forschens: Müßte das gewaltige Erbe spiritueller Erfahrungen, das alle Konfessionen umgreift, nicht viel mehr als bisher in Konvergenztexten zum Tragen kommen? Gewiß war dieser Aspekt niemals völlig ausgeblendet. So bietet die Gemeinsame Erklärung von 1999 ein schönes Panorama biblisch durchherrschter Frömmigkeit. Aber man erfährt nichts darüber, wie das Rechtfertigungsthema von Christinnen und Christen verinnerlicht wurde und in welchen Lebensformen es begegnet.

Ich frage weiter in Richtung Kirchenleitungen und wissenschaftliche Theologie: Wie gedenkt man in Zukunft theologisch verantwortet mit der Tatsache umzugehen, daß sich spirituell interessierte, erklärtermaßen praktizierende Getaufte unterschiedlicher Konfessionen sehr viel näher stehen als Interessierte und Desinteressierte der je eigenen Gemeinschaft? Ganz bestimmt bilden gerade die „Frommen" – durch konfessionelle Grenzen getrennt, aber durch ihr geistliches Wissen geeint – jene Keimzelle fundamentaler Verständigung, aus der heraus die unverstellte Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft wachsen wird. Ihr spiritueller Impetus ist für das Christentum lebensnotwendig.

Was sind die nächstliegenden Schritte auf dem Weg zum gemeinsamen Herrenmahl? Der wichtigste ist natürlich das intensivierte geistliche Gespräch: Christinnen und Christen befragen sich gegenseitig nach dem Grund ihrer eucharistischen Zuversicht. So werden Schätze gehoben und geteilt. Nach scholastischem Brauch mußten Disputanten zunächst einmal in positiver Weise das Argument des Gegners wiederholen; diese Regel – entsprechend erweitert – greift auch hier. Wenn nämlich praktizierende Christinnen und Christen die Anliegen andersdenkender Christen „im Herzen erwägen" (vgl. Lk 2,19), so tun sie das unwillkürlich im Verständnishorizont des eigenen geistlichen Erlebens. Es soll ja nicht „fremde" Lehre durch „eigene" Lehre und auch nicht einfach durch „gemeinsame" Lehre ersetzt, sondern in das spirituelle Empfinden der anderen Tradition *über*setzt werden.

Schält sich dann ein in der Tiefe *verbindendes* (nicht unbedingt identisches) Verständnis des Herrenmahles heraus, rückt die gemeinsame Feier in greifbare Nähe. Sie ließe den eher unglücklichen Begriff der „Eucharistischen Gastfreundschaft" weit hinter sich. Wer Gastfreundschaft gewährt, gibt Anteil an dem, was ihm gehört. Aber die Eucharistie kann nur die *eine* Eucharistie der *einen* Kirche Jesu Christi sein und als solche gehört sie nicht den Konfessionen. Es mag Abschattungen geben, Verzerrungen auch, je nachdem, wie weit sich eine Gemeinschaft von den Idealen der Schrift und des frühen Christentums entfernt hat. Um so dringender ist der Dienst gegenseitiger Hilfestellung für die Konzentration auf die gemeinsame Mitte, aus der jegliche Vielfalt allererst ihre Legitimität bezieht.

Daß der intensivierte geistliche Austausch mit der intensivierten *gottesdienstlichen Praxis* zusammenhängt, versteht sich von selbst. Infolgedessen ergibt sich der Auftrag: Jede Gemeinschaft feiert ihre Liturgie in einer Haltung, die es anderen ermöglicht, sich „geistlich" darin wiederzufinden. Es gibt längst entsprechende Vorschläge, und niemand erwartet zu diesem Zweck ein rituelles Einerlei[21]. Vielleicht wäre es aber hilfreich, wenn im katholischen Gottesdienst die Namen der vor Ort verantwortlichen protestantischen oder orthodoxen Amtspersonen genannt würden und diese umgekehrt den katholischen Bischof und den Papst einbezögen. Auf diese Weise könnte ein Klima entstehen, das die geistliche Verständigung nicht zuletzt im Blick auf das gemeinsame Weltzeugnis unterstützt.

Und dann eben die gemeinsame Feier: Wann sie kommt, weiß niemand, und erzwingen darf man sie nicht. Allerdings ist die gelegentlich praktizierte Mahlgemeinschaft (in verschiedenen Varianten) bereits gang und gäbe. Bleibt diese Tatsache ohne pastorale Begleitung, sofern sie lieber von Rechts wegen geahndet, einfach ignoriert oder vorschnell abgesegnet wird, gibt es neue, gefährliche Risse. Deshalb stehen Kirchenobere, aber auch Gläubige, die sich zu einem solchen Schritt gedrängt fühlen, geistlich in der Pflicht. An den ungeduldig Entschlossenen liegt es, daß sie nichts unternehmen ohne das notwendige Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem sakramentalen Erbe der Gesamtkirche (*sentire cum Ecclesia*). Auf keinen Fall darf eine eucharistische Handlung mental oder expressis verbis in trotziger oder gar schismatischer Gesinnung vollzogen werden, und es wäre abwegig, wenn sich ein elitäres Wir-Gefühl etablierte, das zwar einer Gruppe momentan gut tun mag, aber andere unter Druck setzt oder verletzt. Den kirchlichen Oberen gebietet die Ungeduld so vieler Christinnen und Christen die eigene theologisch-spirituelle Weiterbildung und das im besten Sinn des Wortes kritische Gespräch. Mit wem sollten sie denn sonst reden, wenn nicht mit denen, die um der ökumenischen Zukunft willen unter Umständen mehr wagen als zur Stunde erlaubt oder vertretbar ist? In jedem Fall brauchen alle die offene, lernbereite Auseinandersetzung; sonst steigt der Verdacht auf, daß an einem wirklichen Fortschritt gar kein Interesse besteht.

Auf welche ökumenische Zielvorstellung liefe der spirituelle Austausch über die Eucharistie hinaus? Ich meine, der momentan viel beschworene Koinonia-Gedanke[22] wäre wohl der geeignete Rahmen: Getaufte unterschiedlicher Glaubensrichtungen geben der liturgischen Mitte ihrer Existenz dadurch die Ehre, daß sie füreinander gleichsam Aug' und Ohr sind. Dies ermöglicht eine Ökumene der gegenseitigen Anerkennung, die ihrerseits zur institutionellen Vernetzung ermutigt. Das charakteristische Gesicht der einzelnen Konfessionen bliebe dabei gewahrt; doch es wüchse das Empfinden aller, in ihren Ortskirchen als „Geheiligte" und „Heilige" der einen Kirche Christi zu leben (vgl. 1 Kor 1,2; Röm 1,7).

ANMERKUNGEN

[1] Kongregation f. d. Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit u. die Heilsuniversalität Jesu Christi u. der Kirche, VApSt 148 (Bonn 2000) Nr. 17, mit einem Rekurs auf UR 22.
[2] Johannes Paul II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia, VApSt 159 (Bonn 2003) Nr. 44.
[3] Vgl. ebd. unter bekräftigender Bezugnahme auf die Enzyklika Ut unum sint (1995) Nr. 45.
[4] Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis u. Praxis in der evangelischen Kirche, vorgelegt v. Rat der EKD (Gütersloh 2003) Nr. 3.8.
[5] Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg); Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen); Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft (Frankfurt 2003) 73.
[6] Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl", Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hg. v. E. Pulsfort u. R. Hanusch (Regensburg 2002) 169.
[7] Das hat, neben vielen anderen, in aller Deutlichkeit herausgestellt Th. Nikolaou, Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, in: Pulsfort u. Hanusch (A. 6) 176–194.
[8] Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK u. der Kirchenleitung der VELKD, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Paderborn 2000) IV, 2.3, Nr. 77.
[9] Ebd. VI, 3, Nr. 152.
[10] Princ. IV, 2.2.
[11] Vgl. Ch. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten u. Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: Neue Formen der Schriftauslegung?, hg. v. Th. Sternberg (Freiburg 1992) 13–74, bes. 43–51.
[12] J. Arndt, Sechs Bücher vom wahren Christentum I, 22,1 (Züllichau 1739), 110; ich habe die Ausdrucksweise modernisiert.
[13] Vgl. die Würdigung seines Werkes durch P. –W. Scheele, Albert Brandenburg – 70 Jahre, in: Cath (M) 32 (1978) 163–166; Bibliographie ebd. 167–176.
[14] Sie finden sich übersichtlich zusammengestellt bei H. Meyer, Der Ertrag der Erörterung u. Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis u. Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog, in: J. Brosseder u. H. –G. Link, Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer u. katholischer Theologen (Neukirchen-Vluyn 2003) 61–84.
[15] DH 1636, 1651.
[16] Zitiert nach G. Rossé, Der Pfarrer von Ars. Lebensweg. Gedanken. Predigten (München [2]2003) 90 (Satzbau von mir leicht verändert).
[17] Ebd. 78.
[18] P. Parsch, Volksliturgie, ihr Sinn u. Umfang (Klosterneuburg 1940) 137.
[19] Theologiegeschichtliche Hintergründe katholischer Auffassungen bei L. Lies, Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie, in: Amt u. Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven u. Probleme, hg. v. dems. u. S. Hell (Innsbruck 2004) 97–141, bes. 130–132, über die Lehre des Zweiten Vatikanums.
[20] Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg 1998) 205–216, über die ekklesiale „Dreier-Struktur" Apostel, Jünger, Volk.
[21] Vgl. dazu H.–G. Link, Ökumenische Sensibilität. Liturgische Vorschläge auf dem Weg zur Eucharistischen Gastfreundschaft, in: Brosseder u. Link (A. 14), 164–169, mit Hinweisen auf weitere Vorschläge.
[22] Näheres zu diesem Begriff bei P. Neuner u. B. Kleinschwärzer-Meister, Kleines Handbuch der Ökumene (Düsseldorf 2002) 194f.

Gottfried Leder

Niederlage als Voraussetzung für Befreiung

Gedanken zum 8. Mai 1945

Am 8. Mai 2005 jährt sich zum 60. Mal der Tag, an dem die bedingungslose Kapitulation der deutschen Wehrmacht unterzeichnet wurde. Dieser scheinbar nur formale Akt symbolisiert bis heute eine der einschneidendsten Zäsuren in der deutschen Geschichte der Neuzeit. Mit der bedingungslosen Kapitulation wird die totale militärische Niederlage Deutschlands besiegelt. Der Zweite Weltkrieg ist an diesem Tag für unser Land, dessen nationalsozialistische Führung ihn begonnen und zum Schluß auch dem eigenen Volk bis zum bitteren Ende aufgezwungen hat, definitiv zu Ende. Zugleich steht dieses Datum aber auch für die erfolgreiche Niederschlagung und den endgültigen und vollständigen Zusammenbruch des nationalsozialistischen Herrschaftssystems, das sich zuvor angeschickt hatte, ganz Europa unter sein Joch zu zwingen. Dieses Ergebnis wiederum ist, nimmt man die Fakten nüchtern zur Kenntnis, entscheidend von denen bewirkt worden, die auch die totale militärische Niederlage Deutschlands herbeigeführt haben. Der deutsche Widerstand gegen Hitler hat zwar moralisch bedeutsame Zeichen dafür setzen können, daß dessen Terrorsystem auch im eigenen Land Gegner hatte, die es verabscheuten und zu bekämpfen versuchten. Der angestrebte Erfolg ist ihm jedoch versagt geblieben. Die Befreiung von der nationalsozialistischen Herrschaft ist entscheidend eine Leistung der Sieger gewesen.

Die mit dem Datum des 8. Mai 1945 bezeichnete Zäsur umschließt also mehrere jeweils schon in sich komplexe Sachverhalte, die zwar notwendig zu unterscheiden, zugleich aber doch auch untrennbar miteinander verwoben sind. Ihr vielschichtiger Bedeutungsgehalt bringt unmittelbar die Schwierigkeiten in den Blick, die manche Menschen in unserem Land bis heute mit dem Erinnert-Werden an dieses Datum und damit an die geschichtlichen Wirklichkeiten haben, die von ihm symbolisiert werden. Hier gibt es offenbar noch immer – und manchmal auch schon wieder – subjektive Befindlichkeiten, die dringend der Aufarbeitung harren. Aber auch die objektiven Befunde legen immer wieder die Beschäftigung mit jenen Ereignissen nahe. Die Bedingungszusammenhänge zwischen den verschiedenen Dimensionen der dennoch ganz und gar einen dramatischen Katastrophe erweisen sich in der Tat als äußerst komplex, weil diese Katastrophe unzweifelhaft nicht nur eine militärische und politische, sondern auch und nicht weniger eine moralische Katastrophe gewesen ist. Ihre Auswirkungen sind bis in die Gegenwart hinein wirksam, und es

gehört zu unseren fortdauernden Pflichten, ihnen nachzugehen und die historischen Sachverhalte für die jetzigen wie für die nachfolgenden Generationen in angemessener Weise im Bewußtsein zu halten.

Probleme des angemessenen Bedenkens

Das an einem solchen Datum besonders herausgeforderte Bedenken der eigenen Geschichte unterliegt freilich gewissen Gesetzlichkeiten, die uns manche Hindernisse in den Weg legen. Was an Fakten in Erinnerung gerufen wird, hat stets bereits den Filter subjektiver Wahrnehmung durchlaufen, und eine selektierende Wirkung kann dabei nicht völlig ausgeschlossen werden. Jeder neuerliche Versuch, den historischen Einbruch von damals auch mit dem Blick auf die heutigen Bewußtseinslagen zu beschreiben, wird aus einer inzwischen schon wieder veränderten Perspektive unternommen. Die Gefahr einer zunehmenden Verengung dessen, was von der Wirklichkeit tatsächlich in den Blick kommt, bleibt also durchaus akut. Was aber ist angesichts dieser Schwierigkeiten an „Objektivität" überhaupt möglich?

Natürlich können wir uns zunehmend die von der wissenschaftlichen Forschung erschlossenen Erkenntnisse zunutze machen. Auch verfügen wir noch immer über direkte Berichte von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen, deren persönliches Erleben unmittelbar in ihre Beschreibung und Bewertung des Geschehenen eingehen kann. Aber ihre Zahl wird naturgemäß von Jahr zu Jahr geringer. Wer heute ins „Rentenalter" kommt, ist ja im Hinblick auf jene Zeit schon völlig auf Berichte anderer angewiesen. Die eigene, persönliche Erinnerung fehlt, und die unvermeidbare Perspektivität dessen, was berichtet wird, macht die Glaubwürdigkeit des Berichtenden zu einem ausschlaggebenden Kriterium. Damit wächst jedoch wiederum auch die Gefahr, daß die – richtig verstanden ja durchaus akzeptable – Rede von der „Gnade der späten Geburt" gerade von Angehörigen der ersten nachfolgenden Generation als Entlastungsargument mißbraucht oder von deren Zuhörern mißverstanden wird.

So bleibt eine endgültige Verständigung über die angemessene Analyse des Geschehenen und seine verantwortliche Beurteilung bis heute in mancher Hinsicht schwierig. Um so notwendiger, aber auch um so lohnender ist es, den nachprüfbaren Sachverhalten und den aus ihnen vernünftigerweise ableitbaren Bewertungen immer wieder nachzugehen. Auch nach 60 Jahren gibt es gute Gründe, die Sache selbst und ihre Beurteilung erneut ins gesellschaftliche Gespräch zu ziehen. Das gilt nicht nur im Blick auf jene, die immer noch auf den „Schlußstrich" hoffen und „alles das" am liebsten als „Vergangenheit" und als „Geschichte" abtun und für sich selbst geistig „entsorgen" möchten, weil es ihnen lästig ist, daran erinnert zu werden. Zwar nimmt auch ihre Zahl schon durch den Zeitablauf ab. Aber es ist auch längst nicht mehr zu übersehen, daß erneut Kräfte an ihre Stelle treten, die verharmlosend

von den Verbrechen des Nationalsozialismus abzulenken versuchen oder sie gar öffentlich leugnen.

Gerade mit dem Blick auf die Angehörigen der jüngeren Generationen in unserem Land ist deshalb die Bereitschaft zum Gespräch mit ihnen über jene Abschnitte unserer gemeinsamen Geschichte eine Bringschuld, deren Erfüllung im vollen Sinn des Wortes überlebenswichtig bleibt. Sie wird nämlich auch uns Älteren erneut die Erfahrung vermitteln, daß die Bedeutung des Geschehenen und die Wucht der Verantwortung, die es uns auferlegt, auch mit dem größer werdenden Zeitabstand keineswegs geringer wird. Wir alle müssen das längst unbezweifelbar Bewiesene in der Erinnerung und im Gedenken unverkürzt bewahren und entschlossen jedem Versuch wehren, es in revisionistischer Verkürzung zu relativieren oder gar zu leugnen. Und zugleich wird es darum gehen, bisher noch zu wenig Beachtetes stärker ins Bewußtsein zu heben, um so nach Kräften zu immer sachgerechteren Bewertungen beizutragen.

Erinnerung an eine bedeutsame Rede

Auch ein neuer Versuch, angemessen an das Datum des 8. Mai 1945 zu erinnern und seine Bedeutungsdimensionen transparent zu machen, kann seinen Ausgang bei jener Rede nehmen, die der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker am 8. Mai 1985 im Plenarsaal des Deutschen Bundestags gehalten hat. Diese Rede – 40 Jahre nach dem Tag, an dem sich in mancher Hinsicht bis heute „die Geister scheiden" – ist auch heute noch ein hilfreicher Wegweiser bei jeder Analyse jener historischen Zäsur und der sie bestimmenden Elemente. Sie verdeutlicht nämlich bis in die gegenwärtige Diskussionslage hinein die vielschichtige Ambivalenz der Wahrnehmungen und Emotionen, die die Menschen in jenen schicksalhaften Tagen am Ende des Krieges bewegt haben. Daß diese Rede dann auch ihrerseits erneut ambivalente Gefühle und Emotionen ausgelöst hat, spricht keineswegs gegen die Angemessenheit ihrer Aussagen. Es weist vielmehr darauf hin, daß die Prozesse einer kollektiven Verständigung über die Bewertung jener traumatischen Erfahrungen auch nach vier Jahrzehnten noch keineswegs abgeschlossen waren. Verwundern kann das freilich nicht. Immerhin gehörte die fortdauernde Geteiltheit Deutschlands zu jenem Zeitpunkt noch immer zu den schlimmen Folgen der nationalsozialistischen Herrschaft und des von ihr vom Zaun gebrochenen Krieges, und zu den damals offenen Fragen gehörte – fast paradoxerweise – auch die, ob denn die „deutsche Frage" überhaupt „noch offen" sei.

Auf die mit dem Datum des 8. Mai 1945 gestellten Fragen haben allgemein akzeptierte Antworten also auch 40 Jahre später zu guten Teilen noch ausgestanden. Die Rede Richard von Weizsäckers läßt das selbst immer wieder deutlich werden und legt gerade damit auch für uns die nachdenkliche Frage nahe, ob wir denn nun heute, 20 Jahre später, solchen Antworten wirklich nähergekommen sind.

So ist es sinnvoll, auch hier noch einmal einige der Kernpassagen jener Rede in Erinnerung zu rufen, in der die entscheidenden Sachverhalte beim Namen genannt und die Gefühle einfühlsam beschrieben worden sind, die für uns Deutsche, aber auch für viele Menschen in der ganzen Welt mit dem Datum des 8. Mai 1945 verbunden waren und bis heute verbunden sind.

Kein Tag zum Feiern – und doch ein Tag der Befreiung

Es sind vor allem zwei kurze Textabschnitte, in denen stellvertretend für das Ganze der nüchterne Umgang des Redners mit den Tatsachen, die Vielfalt der Aspekte, die sie nahelegen, die Möglichkeiten ihrer Bewertung und schließlich die Ambivalenz der so ausgelösten Empfindungen repräsentieren:

„Der 8. Mai ist für uns kein Tag zum Feiern. Die Menschen, die ihn bewußt erlebt haben, denken an ganz persönliche und damit ganz unterschiedliche Erfahrungen zurück. Der eine kehrt heim, der andere wurde heimatlos. Dieser wurde befreit, für jenen begann die Gefangenschaft. Viele waren einfach nur dafür dankbar, daß Bombennächte und Angst vorüber und sie mit dem Leben davongekommen waren. Andere empfanden Schmerz über die vollständige Niederlage des eigenen Vaterlandes. Verbittert standen Deutsche vor zerrissenen Illusionen, dankbar andere Deutsche für den geschenkten neuen Anfang."

In der Tat – ein Tag zum Feiern kann der 8. Mai für uns Deutsche nicht sein. Zu vieles ist zu betrauern. Wer also an diesem Tag trauert, sollte unseres Respekts sicher sein – und zwar grundsätzlich unabhängig davon, ob wir das, was er betrauert, in gleicher Weise leidvoll verspüren und auch so bewerten wie er selbst. Nicht nur die Empfindungen sind verschieden. Die Bewertungen der Fakten sind es auch. Der Respekt vor der Person eines Trauernden und dem Faktum seiner Trauer verspricht also keineswegs auch die gleiche Bewertung des betrauerten Sachverhalts. Diese Unterscheidung ist – um nur ein Beispiel zu nennen – für das Verhalten gegenüber denen in unserem Volke wichtig, die bis heute den Verlust ihrer Heimat betrauern und dennoch von einer verantwortlichen Politik immer wieder dafür gewonnen werden müssen, entschlossen auf Verständigung und auf eine Zukunft in Frieden und Gerechtigkeit zu setzen. Deshalb war in jener Rede in unmittelbarer Verknüpfung mit der Erinnerung an Verlust, Niederlage, Gefangenschaft und Trauer wenig später zugleich auch von einem neuen Anfang und von neuer Freiheit die Rede:

„Der 8. Mai war ein Tag der Befreiung. Er hat uns alle befreit von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Niemand wird um dieser Befreiung willen vergessen, welche schweren Leiden für viele Menschen mit dem 8. Mai erst begannen und danach folgten. Aber wir dürfen nicht im Ende des Krieges die Ursache für Flucht, Vertreibung und Unfreiheit sehen. Sie liegt vielmehr in seinem Anfang und im Beginn jener Gewaltherrschaft, die zum Kriege führte. Wir dürfen den 8. Mai 1945 nicht vom 30. Januar 1933 trennen."

Erneut werden Niederlage, Leiden und alle Gründe für tiefe Trauer hier in einem eigentümlichen Bedingungszusammenhang mit den Erfahrungen und dem Faktum einer Befreiung gesehen. Aber dieser schwierig genauer zu beschreibende Zusammenhang wird auch jetzt nicht als im strengen Sinn reziprok verstanden. In der Tat dürfen wir „nicht im Ende des Krieges die Ursache für Flucht, Vertreibung und Unfreiheit sehen". Denn Flucht, Vertreibung und Unfreiheit und Elend und vieltausendfacher Tod sind ja längst vor dem 8. Mai 1945 für zahlreiche andere Völker schon jahrelang bittere Wirklichkeit gewesen, und auch in Deutschland waren sie längst vor diesem Tag alltägliches Ereignis. Der Krieg selbst, der von Deutschland und in seinem Namen begonnen worden ist, ist also von Anfang an die wirkliche Ursache dessen, was Mitglieder unseres Volkes auch nach dem 8. Mai 1945 noch an Verlusten, Vertreibung und Unfreiheit getroffen hat. Deshalb ist unsere Erinnerung zu Recht bis auf den 30. Januar 1933 zurückverwiesen, und wir sollten sogar noch weiter zurückgreifend bedenken, kraft welcher Versäumnisse politische Hasardeure damals erst an die Macht und dann zur verbrecherischen Herrschaft über ein ganzes Volk kommen konnten. Erst wenn diese Bedingungszusammenhänge wirklich mit allen Konsquenzen ins Bewußtsein genommen sind, kann der 8. Mai 1945 auch als ein Tag der Befreiung begriffen werden.

Vor 20 Jahren sagte Richard von Weizsäcker am Schluß seiner Rede: „Schauen wir am heutigen 8. Mai, so gut wir es können, der Wahrheit ins Auge!" Schon damals war es Teil dieser Wahrheit, daß der 8. Mai 1945 nicht nur für die Besiegelung der militärischen Niederlage Deutschlands, sondern zugleich auch für seine Befreiung von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft steht. Zur *ganzen* Wahrheit gehörte aber auch damals schon ebenso, daß die totale militärische Niederlage unseres von den Nationalsozialisten geführten Landes eine notwendige Bedingung unserer Befreiung – und daß diese Befreiung eben keine Selbstbefreiung gewesen ist. Liegt womöglich genau hier der eigentliche Grund für die ebenso ermunternde wie einschränkende Aufforderung von Weizsäckers, der Wahrheit ins Auge zu schauen, „so gut wir es können"? Viele Menschen in unserem Land haben dieser ganzen am 8. Mai zu erinnernden Wahrheit nach 1945 zunächst schon deshalb nicht ins Auge gesehen, weil sie sie noch gar nicht kannten und wohl auch noch gar nicht kennen konnten. Ausmaß und Intensität der totalen Desorientierung, wie totalitäre Systeme sie bewirken können, sind uns heute bekannt. Wie verheerend damals ihre Wirkung gewesen ist, sollten wir bei unseren Bewertungen nicht übersehen. Für die gegenwärtigen Diskussionen um den 8. Mai und die Besonderheiten dieses Gedenktags kann jene Desorientierung aber längst keine entlastende Funktion mehr haben. Die Frage, wie gut wir denn nun heute der ganzen Wahrheit ins Auge schauen können, bleibt also aktuell.

Die totale Kapitulation – der Schlüssel zur Wahrheit

Zu dieser ganzen Wahrheit gehören also nicht nur der Bankrott des nationalsozialistischen Herrschaftssystems und die militärische Niederlage des von ihm zwölf Jahre lang beherrschten Deutschen Reichs. Zur ganzen Wahrheit gehört eben auch, daß die totale militärische Niederlage, ohne mit diesem völlig identisch zu sein, doch zugleich mit dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus untrennbar zusammenhängt und eben deshalb ebenso zu einer unverzichtbaren Vorbedingung dafür wurde, daß überhaupt und zugleich doch mit gutem Grund vom 8. Mai 1945 auch als von einem Tag der Befreiung die Rede sein kann. Daß die totale militärische Niederlage Deutschlands am Ende des von ihm begonnenen Zweiten Weltkrieges wirklich Bedingung für die Befreiung Europas und damit auch der Deutschen gewesen ist, erweist sich letztlich sogar als der Schlüssel, ohne den sich der Zugang zu einer sachgerechten Annäherung an das historische Datum des 8. Mai 1945 nur schwer erschließen kann.

Vor allem von drei Ausgangssituationen her wird dieser Bedingungszusammenhang gelegentlich auch heute noch in Frage gestellt oder versucht, seine Bedeutung zu relativieren oder ihn gänzlich zu bestreiten. Wer nach dem Krieg in der sowjetischen Besatzungszone und dann bis zu deren Ende in der DDR gelebt hat, wird möglicherweise den Zusammenbruch der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft nur in einer anderen und irgendwie geringerwertigen Weise als „Befreiung" empfunden haben als jene Deutschen, für die sich das Kriegsende sehr viel schneller als Ausgangspunkt einer wirklich neuen Freiheit erweisen konnte. Für viele unserer Landsleute ist die Befreiung von der nationalsozialistischer Herrschaft eben nicht zugleich auch Befreiung von jeder Art von Diktatur gewesen. Trauer und Wut über das Fortdauern von Unfreiheit und ihre Auswirkungen auf das eigene Schicksal sollten aber doch nicht auf Dauer den Blick dafür verstellen, daß die Befreiung von der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft in der Tat nur durch die vollständige militärische Niederlage möglich gewesen ist, daß auch jenes Fortdauern von Unfreiheit zur Hinterlassenschaft der Naziherrschaft gehört, von dieser entscheidend verursacht worden ist und im übrigen in Osteuropa auch andere Völker bitter betroffen hat.

Andere bestreiten weder das Faktum der militärischen Katastrophe noch den Tatbestand der Befreiung, wehren sich aber gegen die kausallogische Verknüpfung beider Sachverhalte. Die totale militärische Niederlage als eine nicht wegzudenkende Voraussetzung für das Möglichwerden der Befreiung anzuerkennen, macht ihnen Beschwer. Viele Soldaten hatten in der Überzeugung gekämpft und ihr Leben eingesetzt, das ihrem Vaterland schuldig zu sein. Manchen, die überlebt hatten, ist damals die bittere Erkenntnis unerträglich erschienen, daß sie nicht nur noch allzu lange opferbereit für eine längst verlorene, sondern guten Glaubens auch für eine in Wahrheit jedoch von Anfang an verwerfliche Sache gekämpft hatten. So mag oft bis

heute das eigene Schicksal und Erleben als Soldat und manchmal auch die Hoffnung mit im Spiel sein, die Verflochtenheiten der deutschen Wehrmacht mit dem nationalsozialistischen Regime und seiner Kriegsführung könnten sich doch als eher marginal und unbedeutend erweisen. Hier ist wohl immer noch einiges an geistiger und gesellschaftlicher Aufarbeitung zu leisten, bevor die Bereitschaft allgemein geworden ist, der ganzen Wahrheit ins Auge zu blicken. Ausweichen kann man ihr auf die Dauer nicht.

Entschiedene Ablehnung erfährt jene zentrale Einsicht gewiß von solchen Zeitgenossen, die mit dem Blick auf den 8. Mai 1945 nicht nur die militärische Niederlage Deutschlands, sondern womöglich auch den Bankrott des nationalsozialistischen Systems betrauern. Ihnen kommt am 8. Mai das Wort „Befreiung" überhaupt nicht in den Sinn, und manche von ihnen lassen schon wieder keine Gelegenheit aus, ihre selbstverschuldete Beschränktheit öffentlich zu demonstrieren.

Wer jedoch der ganzen Wahrheit ins Auge schauen will, gewinnt am ehesten zureichende Maßstäbe für die Beurteilung des Geschehenen. Jedenfalls zeichnen sich dann in den zunächst so verwirrend komplex erscheinenden Geschehnissen jener Epoche leichter gewisse Strukturen ab, die davor bewahren, beim Nachdenken über Ursachen, Wirkungen und Wechselwirkungen zu kurz zu greifen und wichtiges ganz außer acht zu lassen.

Nun liegt es längst nicht mehr im Vermögen eines einzelnen, umfassend und möglichst vollständig aufzuzeigen, wie hier in der Tat fast alles mit fast allem zusammenhängt. Aber im folgenden soll nun doch versucht werden, in drei – freilich notwendig wiederum in sich fragmentarischen – Gedankengängen wenigstens einige der Linien unseres Gedenkens noch etwas weiter auszuziehen, die sich nach den bisherigen Erwägungen nahelegen.

Zum einen sollten wir uns erneut daran erinnern, daß der Gedenktag des 8. Mai alles andere als ein deutsches Vorbehaltsgut ist. Der richtige Umgang mit den Empfindungen, die die Angehörigen anderer Völker mit diesem Datum verbinden, will stets neu gelernt sein. Zum zweiten darf, wie es sich schon angedeutet hat, unser Gedenken nicht zu eng auf das unmittelbare Datum des 8. Mai fokussiert bleiben. Deshalb werden wenigstens einige der Daten und Ereignisse noch einmal in Erinnerung gerufen, auf die erneut Bezug zu nehmen sich besonders nahelegt. Schließlich aber muß unser Gedenken an den Tag, der für uns Deutsche für Niederlage und politischen Bankrott und doch zugleich für die dann möglich gewordene Befreiung steht, auch die Erinnerung an jene Männer und Frauen einschließen, die mit ihrem Widerstand im eigenen Land seiner späteren Erneuerung vorausgedacht, für sie ihr Leben eingesetzt und es auch für uns verloren haben.

Der 8. Mai – ein Tag auch für die Sieger

Der von Adolf Hitler als dem nationalsozialistischen Führer des Deutschen Reichs und in dessen Namen begonnene Zweite Weltkrieg hat viele Millionen Tote gefordert. Ungezählte von ihnen waren Zivilisten: alte Menschen, Frauen, Kinder. Sie sind umgekommen in Coventry, in Rotterdam und in Hamburg, in Warschau, in Dresden und auch nach dem 8. Mai 1945 noch in Hiroshima; wer heute sagt, daß viele dieser Tode, am Ende des Kriegs zumal, doch unnötig und auch die Folge von Kriegsverbrechen gewesen seien, hat vermutlich in manchem recht und doch zugleich immer noch zu kurz gedacht. Zur ganzen Wahrheit gehört jedenfalls, daß jeder einzelne dieser Tode von Anfang an „unnötig" und von Anfang an Folge einer verbrecherischen Politik und eines verbrecherischen Krieges gewesen ist.

Auch unter den Millionen gefallener Soldaten finden sich unzählige Angehörige anderer Nationen. Ihr Andenken wird gewiß auch in diesem Jahr bei den Feierlichkeiten wieder ehrend in Erinnerung gerufen werden, mit denen in ihren Heimatländern des Kriegsendes und des Sieges über Deutschland und sein nationalsozialistisches Herrschaftssystems gedacht werden wird. Diese Toten müssen an diesem Tag auch in unser Gedenken eingeschlossen sein. Es ist nicht nur wahr, daß wir um jeden gefallenen Soldaten trauern müssen, weil jeder einzelne Tod ein Tod zuviel gewesen ist. Zur vollen Wahrheit gehört auch, daß diese Soldaten im Kampf gegen das vom Nationalsozialismus geführte Deutschland gefallen sind, an dessen Ende der Sieg ihrer Völker schließlich auch unsere Befreiung ermöglicht hat. Ein Volk, in dessen Namen ein Krieg begonnen und in der Absicht geführt worden ist, andere Völker gnadenlos zu unterjochen, wird am Ende unvermeidlich für diesen Krieg und seine Folgen in Haftung genommen sein, und wer „den totalen Krieg" gewollt und damit die letzten völkerrechtlichen Schranken niedergerissen hat, wird darüber hinaus politisch wie moralisch voll für die totale Entgrenzung dieses Krieges und ihre mörderischen Konsequenzen in Verantwortung genommen werden.

Erinnern braucht einen langen Atem

Die Berechtigung, in diesem präzisen Sinn zwischen einer Kollektivschuld, die zurückgewiesen werden darf, und einer kollektiven Haftung zu unterscheiden, die unvermeidbar akzeptiert werden muß, ergibt sich freilich um so eher, je weniger sich unser Gedenken ausschließlich auf das eine Datum des 8. Mai 1945 konzentriert. Am 1. September 1939 begann der Krieg mit dem Überfall auf Polen. Am 10. Mai 1940 wurden auch die westlichen Nachbarvölker mit Krieg überzogen, und am 22. Juni 1941 begann der Angriff auf die Sowjetunion. Aber unser Gedenken griffe immer noch zu kurz, wenn wir uns an diesem Tag nicht auch erneut an den 27. Januar 1945 erinnern würden, an dem die letzten Überlebenden des millionen-

fachen Massenmordes in Auschwitz befreit worden sind, und an den 9. November 1938, an dem der antisemitische Rassenwahn der nationalsozialistischen Machthaber für jedermann öffentlich sichtbar wurde. Daß die Nationalsozialisten zur Vertreibung und zur Ausrottung des jüdischen Volkes entschlossen waren, haben fast alle viel zu spät erkannt und viele auch lange nicht wahrhaben wollen. Aber dies alles hat in der Tat seinen Ursprung bereits am 30. Januar 1933 gehabt, und mit seinen Wurzeln reicht es sogar noch weiter zurück.

Nur ein scheinbar unbedeutendes und wenig bekanntes Ereignis mag hier noch erwähnt sein, das bereits erkennen ließ, daß gezielte Gewalt gegen Unschuldige bis hin zum Mord in den Augen der Nationalsozialisten zum legitimen Instrumentarium ihrer Politik gehörte. Als im Sommer 1932 in Potempa, einem oberschlesischen Dorf, fünf SA-Männer nachts einen kommunistischen Arbeiter aus dem Schlaf gerissen und vor den Augen seiner Mutter totgeschlagen hatten, bezeugte Hitler ihnen mit Sympathiebekundungen öffentlich seine Solidarität. Er stand damit freilich keineswegs allein. Nachdem die Täter dafür zum Tod verurteilt worden waren, gab es auch aus bürgerlich-konservativen Kreisen Gnadengesuche an den Reichspräsidenten. Nur wenige haben damals schon das drohende Unheil vorausgesehen.

Deutscher Widerstand als Versuch der Selbstbefreiung

Unser Volk hat die Befreiung seines Landes und damit auch die Befreiung Europas von der Herrschaft des Nationalsozialismus aus eigener Kraft nicht zu bewirken vermocht. Daß wir heute vom 8. Mai 1945 auch als von einem Tag der Befreiung sprechen können, ist entscheidend das Verdienst anderer gewesen. Ihr Sieg und die militärische Niederlage Deutschlands waren am Ende dafür, wie sich erwiesen hat, unabdingbare Voraussetzung.

Unser Gedenken muß an diesem Tag aber gerade deshalb auch jenen Männern und Frauen gelten, deren Namen für den Widerstand gegen den Nationalsozialismus im eigenen Land stehen. Sie haben sich je auf ihre Weise dem herrschenden Gewaltsystem entgegengestellt, seine Überwindung und Beseitigung versucht und so auch in ihrem Scheitern ein großartiges moralisches Zeichen gesetzt, das sich nach der Niederschlagung des Regimes als überlebenswichtig für uns alle erwiesen hat.

Nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus sind die herausragenden Personen und Gruppen dieses Widerstands – nach einer kurzen Phase der Unsicherheit – immer wieder öffentlich gewürdigt worden. Zu der Ehre, die ihnen gebührt, kann hier nichts Neues hinzugefügt werden. Noch zu wenig bekannt ist freilich, daß viele von ihnen vorausdenkend versucht haben, für die Zeit nach dem Ende der Gewaltherrschaft, auf die sie für Deutschland und für ganz Europa hofften, eine neue Ordnung für Staat und Gesellschaft zu entwerfen und so auf eine

neue, freiere Zukunft für ihr Volk hinzuarbeiten. Deshalb muß am 8. Mai auch daran erinnert werden, wie die hier beschriebenen Zusammenhänge zwischen Niederlage und Befreiung auch für ihre Absichten und Ziele, für ihr Handeln und schließlich für ihr Schicksal bedeutsam gewesen sind. Das gilt in zwar unterschiedlicher, letztlich aber doch übereinstimmender Weise sowohl für den Kreis um Claus Graf Schenk von Stauffenberg, Generaloberst Ludwig Beck und die anderen, die am 20. Juli 1944 am Attentat auf Hitler und am Umsturzversuch beteiligt waren und das fast alle mit ihrem Leben bezahlt haben, als auch für den „Kreisauer Kreis" um die Grafen Helmuth James von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg, die ebenso wie auch die meisten ihrer Mitverschworenen vom gleichen Schicksal ereilt worden sind. Beide Gruppen mögen hier für alle stehen, denen Ehre gebührt, weil sie Widerstand geleistet und oft den Tod erlitten haben.

Der militärische Widerstand hat seine Wurzeln schon in der Vorkriegszeit gehabt. Die Kriegsabsicht Hitlers ist von einigen weitsichtigen Offizieren früh erkannt worden. Aber seine zunächst scheinbar mühelos errungenen außenpolitischen Erfolge haben entschlossenes Handeln immer wieder verzögert. Daß der auf Hitler geleistete Eid sogar von manchen Offizieren, die dem herrschenden System gegenüber durchaus kritisch eingestellt waren, als Hindernis für eine Beteiligung am Widerstand angesehen worden ist, hat sich bis in die unmittelbaren Ereignisse am 20. Juli 1944 hinein ausgewirkt.

Die Erkenntnis, daß Hitler und die Nationalsozialisten den Krieg wollten, hat aber keineswegs auch immer schon die Folgerung eingeschlossen, daß Deutschland diesen Krieg dann verlieren und in einen völligen Zusammenbruch getrieben werden würde. Auch die militärischen Anfangserfolge Hitlers haben die Entscheidungen innerhalb des militärischen Widerstands verunsichernd beeinflußt. Manche Generäle, die angesichts der nationalsozialistischen Politik gegenüber den Juden und anderen Minderheiten und mancher Verbrechen in den eroberten Gebieten durchaus längst skeptisch geworden waren, haben zudem wohl lange immer noch besonders befürchtet, eine aktive Opposition werde nur die militärische Niederlage Deutschlands befördern. Daß diese unvermeidlich sei, ist keineswegs für alle von ihnen rechtzeitig gewiß gewesen.

Auch die Erfahrung, wie gering das Interesse der westlichen Alliierten und ihrer Diplomaten an den Kontakten war, um die sich prominente Mitglieder der Widerstandskreise immer wieder bemüht haben, blieb wenig hilfreich. Die Hoffnung, hier noch zu einer Art von Moratorium zu kommen, um im Osten die Niederlage und ihre Folgen vielleicht noch in Grenzen halten zu können, erwies sich als unrealistisch. Spätestens seit dem Ende des deutschen Vorrückens in der Sowjetunion ist dann wohl die vollständige militärische Niederlage Deutschlands nicht nur für nicht mehr abwendbar, sondern ganz überwiegend auch als eine notwendige Voraussetzung für die ersehnte Befreiung vom herrschenden Unrechtssystem angesehen worden.

Der Kreisauer Kreis – Vordenker einer neuen Ordnung

Auch im Kreisauer Kreis herrschte bald die Auffassung vor, daß Deutschland den Krieg verlieren und daß erst mit der vollständigen militärischen Niederlage auch die endgültige Beseitigung der nationalsozialistischen Willkürherrschaft möglich werden würde. Vermutlich haben sich die meisten Mitglieder des Kreises sogar schon früher als die führenden Männer des militärischen Widerstands von dieser Überzeugung leiten lassen. Dafür spricht, daß man hier dem Gedanken an ein Attentat auf Hitler, das einige durchaus für moralisch gerechtfertigt hielten, lange nicht zuletzt wegen der Besorgnis ablehnend gegenüberstand, man könne damit womöglich einer auf „Verrat" und „Dolchstoß" zielenden Legendenbildung Vorschub leisten, wenn die sofortige und vollständige Entmachtung der Herrschenden mißlingen sollte. Die Erfahrung, daß auch die militärischen Widerstandskreise immer wieder zögerten, mag hinzugekommen sein. Erst als das Grauen des Krieges mit seinen fürchterlichen Opfern und Zerstörungen immer schrecklicher wurde und jedes weitere Stillhalten nicht mehr verantwortbar schien, wuchs auch hier die Zahl derer, die ein Attentat befürworteten. So finden sich, nachdem der Kreis mit der frühen Verhaftung des Grafen von Moltke im Januar 1944 bereits seinen zentralen Bezugspunkt verloren hatte, etliche seiner Mitglieder in der Gruppe um Stauffenberg wieder, zu der freilich immer schon Kontakte gesucht und gehalten worden waren.

Es sind aber nicht nur diese Zusammenhänge, die am 8. Mai auch nachdrücklich an den Kreisauer Kreis und seine Mitglieder erinnern lassen. Vor allem gilt es, ihren Mut, ihre Standhaftigkeit und ihr moralisches Zeugnis in unser ehrendes Gedenken einzubeziehen und damit zugleich auch die besondere geistig-politische Leistung zu würdigen, die sie in der Sorge um ihr Land und um den Frieden in Europa erbracht haben. Diese besteht entscheidend in dem stets unter Gefährdung des eigenen Lebens unternommenen Versuch, für die Zeit nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft konzeptionelle Grundlagen für eine Neugestaltung des politischen Gemeinwesens zu erarbeiten und für möglichst viele Teilbereiche dafür Maßgaben und Richtlinien zu entwerfen.

Helmuth James von Moltke hatte seit 1940 gemeinsam mit Peter Yorck von Wartenburg zunehmend Kontakte zu Persönlichkeiten aufgenommen, die ganz unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Positionen verbunden waren, in ihrer Gegnerschaft zum herrschenden Regime jedoch vorbehaltlos übereinstimmten. Jedes Mitglied des Kreises verfügte zugleich über besonderes Expertenwissen politischer oder wissenschaftlicher Art, und oft ist der erste Kontakt gerade unter diesem Gesichtspunkt gesucht worden. Insgesamt war im Kreisauer Kreis schließlich ein hohes Maß an geistiger, politischer und moralischer Kompetenz versammelt. Moltke hat meist einzelne Mitglieder um erste Textentwürfe zu bestimmten Fragen gebeten, die dann zunächst unter den anderen

jeweils Sachkundigen diskutiert werden konnten. Unter den herrschenden Bedingungen hoffte man so, die Gefährdung aller Beteiligten am ehesten gering zu halten. Nur dreimal, im Mai 1942, im Oktober 1942 und zu Pfingsten 1943 hat sich die Mehrzahl der Mitglieder dieses die vielfältigen Unterschiede politischer, konfessioneller, gesellschaftlicher und weltanschaulicher Art übergreifenden Kreises zu konspirativen „Braintrusts" versammelt, und die überkommenen Zeugnisse berichten gleichermaßen von heftigen Diskussionen wie vom Wachsen einer ausgeprägten Solidarität und dem Entstehen vieler bewegender persönlicher Freundschaften unter den Beteiligten.

Die gemeinsame Arbeit betraf praktisch alle wichtigen Politikbereiche – von der Neugestaltung der staatlichen Ordnung bis zur Entwicklung einer gerechten Wirtschafts- und Sozialverfassung und von der Außenpolitik, wobei der Rolle und der zukünftigen Gestalt Europas große Aufmerksamkeit gewidmet wurde, bis hin zu agrarwirtschaftlichen Problemen. Mit besonderer Intensität wurden jedoch die vielfältigen Aspekte einer zukünftigen Kulturpolitik behandelt. Bildungsfragen und das Problem einer zukunftsweisenden Regelung des Verhältnisses zwischen dem Staat und den Kirchen standen dabei wiederum im Vordergrund. Insgesamt ist es den Mitgliedern des Kreisauer Kreises aber noch vor aller politischer Konkretion stets auch um die möglichst tiefreichende geistige Grundlegung ihres gemeinsamen Unternehmens zu tun gewesen. Daß insbesonders der überaus vielseitig gebildete Helmuth James von Moltke selbst, neben ihm aber auch der philosophisch geschulte und im übergreifenden Denken geübte Jesuit Alfred Delp immer wieder darauf hingewirkt haben, ist vielfach bezeugt. Ohne ihre eigenen Grundüberzeugungen aufzugeben, haben beide zugleich das Verdienst an manchen Kompromissen zwischen zunächst unvereinbar scheinenden Positionen und damit auch einen besonderen Beitrag zum Ergebnis der gemeinsamen Arbeit des gesamten Kreises geleistet. Zu unserem Gedenken am 8. Mai gehört deshalb auch die besondere Erinnerung an Helmuth James Graf von Moltke, der am 23. Januar 1945, und an Alfred Delp, der am 2. Februar 1945 hingerichtet worden ist.

Die Literatur über den Kreisauer Kreis und seine Mitglieder ist kaum noch zu überschauen, und seine Vorarbeit für die Neuordnung des Gemeinwesens ist so weit wie möglich nachprüfbar dokumentiert. Darüber zu diskutieren, ob dieses Konzept in breiterem Umfang hätte in die Praxis umgesetzt werden können, wenn das Attentat und die sofortige und vollständige Übernahme der Macht am 20. Juli 1944 geglückt wäre, ist im Grund müßig. Unbestritten ist manches in ihm zeitgebunden und von Vorstellungen mitgeprägt, die sich im Ernstfall als wenig realistisch erwiesen hätten. Aber es ist auch nicht zu übersehen, daß sich vieles aus seinem Gedankengut ein halbes Jahrzehnt später in den Grundentscheidungen wiederfinden läßt, die das Gründungsgeschehen in der Bundesrepublik Deutschland geprägt haben. Daß der Mensch, und zwar durchaus im Sinn der christlichen Lehre als Person verstanden, der eigentliche Bezugspunkt der neuen Ordnung von Staat und Gesell-

schaft zu sein habe, war die ausschlaggebende These des Kreisauer Kreises. Die erste Aussage des Grundgesetzes, daß die Menschenwürde unantastbar und alle staatliche Gewalt verpflichtet ist, sie zu achten und zu schützen, ist von seinen Mitgliedern geistig vorbereitet worden und repräsentiert eindrucksvoll ihr politisches und moralisches Vermächtnis.

Vermutlich birgt dieses Vermächtnis freilich noch sehr viel mehr an konkreten Hilfen für das Erkennen und Verstehen der Bedingungen, ohne deren Erfüllung auch die Basisprobleme unserer heutigen Gesellschaft kaum lösbar sein werden. Unser Gedenken am 8. Mai sollte Anlaß sein, das weiter zu erforschen und öffentlich bewußt zu machen.

Die politische Kultur einer Demokratie, die das Ziel der Identität nicht aus den Augen verlieren will, kann ohnehin auf die Kontinuität einer solchen „Erinnerungskultur" nicht verzichten. Nur so werden wir uns der Verantwortung bewußt, die uns das in der Vergangenheit Geschehene in der Gegenwart und für die Zukunft auferlegt. Die Geschichte entläßt uns nicht. Ihr verhaftet zu sein und sich von ihr auch immer wieder neu in Haftung nehmen zu lassen, kann freilich auch Befreiung sein.

UMSCHAU

Öffentliches Gedenken

Im Frühjahr 2005 eroberten amerikanische, britische und russische Truppen Deutschland. Der Zweite Weltkrieg war beendet und die NS-Herrschaft zerschlagen. Das war vor 60 Jahren. Der Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 liegt inzwischen bereits über 90 Jahre zurück. Das wirft Fragen der Erinnerung auf.

Die Studie von Insa Eschebach über „Öffentliches Gedenken. Deutsche Erinnerungskulturen seit der Weimarer Republik“ [1] untersucht das Totengedenken in der Weimarer Republik, im nationalsozialistischen Deutschland, in der Bundesrepublik und in der DDR und – für die Zeit nach 1990 – im vereinten Deutschland bis zur Gegenwart. Für die Zeit vor 1945 geht es um das Gedenken an die Opfer des Ersten Weltkriegs und für die Zeit nach 1945 vor allem um das Gedenken an die Opfer der Konzentrationslager und des Holocaust. Das von ihr angewandte Verfahren umschreibt die Autorin als „kulturwissenschaftlichen Ansatz der Religionswissenschaften“.

Auf ein erstes Kapitel zur Geschichte und Theorie des Gedenkens folgt ein Kapitel über „Die Sprache des Gedenkens in der Weimarer Republik“ und ein weiteres über die Gedenkfeiern am schleswig-holsteinischen Marine-Ehrenmahl Laboe 1927–1954. Die beiden Kapitel „Gräber, Erde, Urnen. Zur Entstehung heiliger Orte in der frühen Nachkriegszeit“ und „Jahrestage der Befreiung: Gedenkfeiern in Ravensbrück 1946–1995“ untersuchen Beispiele des kollektiven Gedenkens in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Kapitel „Christliche Symbolisierung in den KZ-Gedenkstätten der Bundesrepublik Deutschland“ vergleicht die religiöse Sprache des Gedenkens in Westdeutschland (bis 1990) und in Ostdeutschland (seit 1990). Das letzte Kapitel „Nationalisierung und Universalisierung“ konstatiert eine neue Tendenz des Gedenkens nach der deutschen Wiedervereinigung, das vor allem die nationale Identität neu begründen soll.

Immer wieder stößt die Autorin auf das Phänomen der „Sakralisierung“ des Todes und der Todesstätten. Dies geschieht durch die Vereinnahmung ursprünglich religiöser und kirchlicher Deutungsmuster der Erinnerung an die Toten durch weltliche Gedenkfeiern und Gedenkstätten. Dadurch werde das Partikulare und Einmalige des historischen Geschehens verallgemeinert und so durch das Erinnern die Erinnerung an den tatsächlichen Tod aufgehoben. Das Gedenken an die Toten werde für die Gegenwart und für die Zukunft der nationalen Gemeinschaft, die es begeht, instrumentalisiert. Die Tendenz zur „Nationalisierung“ des Gedenkens an den Holocaust, die Eschebach für das vereinte Deutschland seit 1990 feststellt, habe zu einem geradezu auffallenden Engagement der Politiker bei den Gedenkfeiern in den ehemaligen Konzentrationslagern geführt, wie es das vor 1990 nicht gegeben habe.

Dies habe einen Höhepunkt bei den Feiern zum 50. Jahrestag der „Befreiung“ im Jahr 1995 erreicht. Dieser Wandel der deutschen Erinnerungskultur sei durch die Rede Richard von Weizsäckers vor dem Bundestag am 8. Mai 1985 vorbereitet worden. Der Holocaust sei gleichsam zu einer universalistischen Metapher für den Kampf zwischen Gut und Böse schlechthin geworden, der als „Kampf für den Menschen“ und für die

Menschenrechte geführt werde. Eschebach weist auf die Ambivalenz dieses neuen Universalismus hin, der den Holocaust gleichsam globalisiert und enthistorisiert habe, aber damit zugleich die Möglichkeit einer neuen politischen Instrumentalisierung des Totengedenkens eröffnet habe.

So sei diese Metapher des universalen Kampfs zwischen Gut und Böse auch in Reden des amerikanischen Präsidenten George W. Bush nach dem Angriff auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 aufgegriffen worden. Die Beschwörung der Todesopfer des 11. September habe dazu gedient, künftige Todesopfer bei den militärischen Einsätzen in Afghanistan und im Irak zu rechtfertigen. Bereits beim Militärschlag gegen Jugoslawien 1999 hätten deutsche Politiker wie Außenminister Joseph Fischer die Erinnerung an den Holocaust beschworen, um die Militäraktion zu legitimieren.

Es fällt allerdings auf, daß Eschebach für die Erinnerungskultur in der Weimarer Republik als Beispiele ausschließlich die Gedenkstätten der nationalen Rechten auswählt, von denen sich die Parteien der demokratischen Mitte distanzierten. Das Denkmal „Die Eltern", das Käthe Kollwitz in Erinnerung an ihren im Ersten Weltkrieg in Belgien gefallenen Sohn Peter für den Soldatenfriedhof Roggefelde schuf, wird nicht erwähnt. Da sich die Studie auf Gedenkstätten und Gedenkfeiern beschränkt, werden literarische und künstlerische Formen der Erinnerung nicht aufgeführt, so beispielsweise Erich-Maria Remarques Roman „Im Westen nichts Neues" und die Anti-Kriegs-Bilder von Ludwig Meidner, Otto Dix und Max Beckmann.

Für die Bundesrepublik wird der Gegenstand der Erinnerungskultur ausschließlich auf Gedenkstätten der Konzentrationslager und deren Gedenkfeiern reduziert. Die breite kritische Aufarbeitung der Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg, die NS-Zeit und die Vernichtung der Juden bleibt deshalb unerwähnt. Sie geschah vor allem in Presse, Rundfunk und Fernsehen sowie in der Geschichtswissenschaft, in der Kunst und in der Literatur, so beispielsweise in den Romanen von Heinrich Böll und Günter Grass, die einen starken Einfluß auf das deutsche Geschichtsbild in der Nachkriegszeit ausübten. Wären die demokratischen Kulturen der Weimarer Republik und der Bundesrepublik in diesem Buch so intensiv in den Kontext der Untersuchung einbezogen worden wie – beispielsweise – die deutsche Gedenkkultur des 19. Jahrhunderts zu den anti-napoleonischen Befreiungskriegen von 1813 bis 1815, auf die häufiger Bezug genommen wird, so wäre das Gesamtbild deutscher Erinnerungskulturen sicherlich etwas differenzierter ausgefallen.

Die kulturgeschichtlichen Studie von Jay Winter „Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History", die 1995 in Cambridge erschien[2], aber nicht ins Deutsche übersetzt wurde, untersucht die europäische Erinnerung an den Ersten Weltkrieg. Anders als Eschebach sieht Winter die nationalen Erinnerungskulturen in Großbritannien, Frankreich und Deutschland, die er beschreibt und analysiert, nicht isoliert voneinander, sondern im europäischen Kontext. Er verwirft auch die Vorstellung eines deutschen „Sonderwegs" nationaler Trauer.

Eschebach „kontextualisiert" bewußt die Perioden deutscher Erinnerungskulturen der Weimarer Zeit, der NS-Zeit sowie der Zeit der DDR und der Bundesrepublik, wobei das jeweilige öffentliche Gedenken ohne Rücksicht auf den besonderen historischen Hintergrund fast unterschiedslos nebeneinander gestellt wird. Dagegen distanziert sich Winter entschieden davon, die Erinnerungen an den Ersten Weltkrieg und die Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg gleichsam

in einem „Katastrophenkontext" zusammenzubringen. Was noch bis 1945 an Formen des Totengedenkens möglich gewesen war, sei nach 1945 unmöglich geworden und dies sei auch so empfunden worden. Für Winter lassen sich Somme und Verdun nicht mit Auschwitz und Hiroshima vergleichen. Nach 1945 habe man nicht mehr – wie dies nach dem Ersten Weltkrieg geschah – auf Vorstellungen, Modelle und Bilder des Totengedenkens zurückgreifen können, die schon vor 1914 und im 19. Jahrhundert entwickelt worden waren.

Wie aber steht es um die Erinnerung an die Toten, die dem Zweiten Weltkrieg zum Opfer fielen? 1999 behauptete der Germanist Winfried G. Sebald in seinem Essay „Luftkrieg und Literatur", daß die deutsche Literatur der Nachkriegszeit die Erfahrung des Bombenkriegs nicht thematisiert und sie aus der Erinnerung ausgeschlossen habe. Das Erscheinen von Jörg Friedrichs Buch „Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945" im Jahre 2002 führte zu einer breiten Diskussion über die deutschen Opfer des Krieges. Einen besonderen Fall stellt die Bombardierung Dresdens wenige Monate vor Kriegsende dar, an die inzwischen jedes Jahr in einer abendlichen Gedenkveranstaltung an der Dresdener Frauenkirche erinnert wird.

In seinem Buch „Dresden. Dienstag, 13. Februar 1945. Militärische Logik oder blanker Terror?", das 2005 kurz vor dem 60. Jahrestag des Kriegsendes erschien[3], hat der britische Journalist und Historiker Frederick Taylor das Inferno der Zerstörung Dresdens als Thema aufgegriffen. Das Ereignis wird auf dem größeren Hintergrund der Geschichte Dresdens vor und nach dem Krieg dargestellt. Der erste Teil des Buchs „Elbflorenz" befaßt sich mit der langen Stadtgeschichte Dresdens, der zweite Teil, überschrieben „Der totale Krieg", mit der Militärgeschichte des Zweiten Weltkriegs und der Katastrophe von Dresden, wobei die Ereignisse des 13. und 14. Februar 1945 detailliert und eindringlich geschildert werden. Der dritte Teil „Nach dem Fall" setzt sich mit dem Gedenken an den Untergang Dresdens 1945 bis zur Gegenwart auseinander. Ein Anhang untersucht die Legenden, die sich um den Untergang Dresdens gerankt haben

Indem Taylor in einer Art Doppelperspektive sowohl das damalige Verhalten der Bewohner Dresdens wie das der britischen und amerikanischen Angreifer beschreibt, vermeidet er eine ausschließliche Fixierung auf die „deutsche" Erfahrung. Zugleich wirft er kritische Fragen nach dem militärischen und politischen Sinn und Zweck der Bombardierung Dresdens und der deutschen Städte auf, wie sie bereits während des Kriegs in England diskutiert wurden und erst recht danach. Indem Augenzeugenberichte, Überlegungen und Gefühle von Beteiligten beider Seiten wiedergegeben werden, werden mehrere aufeinander bezogene Handlungsstränge in der Erzählung nebeneinander gestellt. Das erleichtert es dem Leser, das historische Ereignis, das nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, historisch zu verarbeiten und sich eine eigene Meinung zu bilden.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bemerkt der Autor: „Der eigentliche Zweck dieses Buchs ist die Beschreibung eines Ereignisses, an dem mit erschreckender Klarheit deutlich wird, was zivilisierte Europäer (und Amerikaner) bis zum Jahr 1945 einander anzutun fähig geworden waren. Für mich steht außer Zweifel, daß Hitlers Angriffskrieg ein verbrecherisches Unternehmen war, in das er das deutsche Volk mit einer ungeheuren Mischung aus Verführung und brutalem Zwang hineinzog. Ich bin ehrlich gesagt dankbar dafür, daß meine Generation eine Welt vorfand, in welcher der Nationalsozialismus besiegt war, auch

wenn der Kampf auf beiden Seiten unvorstellbare Kosten verursachte. Doch während ich diesem Dank Ausdruck verleihe, bin ich mir zugleich einer Wahrheit über den Krieg im Allgemeinen und den Zweiten Weltkrieg im Besonderen bewußt, die, so hoffe ich, sich sämtlichen Leserinnen und Lesern dieses Buches über Dresden erschließen möge: Nicht alle, die in einen verbrecherischen Krieg hineingeraten, sind zwangsläufig Kriegsverbrecher. Andererseits sind nicht alle, die einen tugendhaften Krieg führen, ihrerseits tugendhafte Menschen."

Die Erinnerung durch kritische historische Aufarbeitung in einem Buch, das der Komplexität des historischen Geschehens gerecht wird, ist sicherlich immer noch überzeugender als so manche Rituale heutiger Gedenkkultur. Die Aufarbeitung der Vergangenheit durch die Geschichte einer Stadt, wie es Taylor in dem gut recherchierten und sowohl kritischen wie anschaulichen Dresden-Buch präsentiert, macht zudem deutlich, daß gerade die Städte die Orte sind, in denen Opfer und Täter einst gelebt haben und in denen wir heute leben. Sind nicht außer den Konzentrationslagern gerade Städte lebendigere und wirklichkeitsnähere Orte der Erinnerung als Denkmäler und Gedenkstätten? An den Städten und an der Stadtgeschichte läßt sich nachweisen, mit welchen Gefährdungen die moderne Zivilgesellschaft konfrontiert war und ist. Der Fall Dresden zeigt auch, wie Städte in die allgemeine Geschichte eingebunden sind. Die Ritualisierung des Gedenkens kann ebenso wie dessen Monumentalisierung in Gedenkstätten erstarren. Und es lohnt sich sicherlich – auch für die politische Bildung – über den Sinn und gelegentlich über den Unsinn der Rituale des öffentlichen Gedenkens intensiver nachzudenken.

Wilhelm Ribhegge

[1] Eschebach, Insa: Öffentliches Gedenken. Deutsche Erinnerungskulturen seit der Weimarer Republik. Frankfurt: Campus Verlag 2005, 225 S. Gb. 24,90.

[2] Winter, Jay: Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge: Cambridge University Press 1998, 310 S. Br. 21,50.

[3] Taylor, Frederick: Dresden, Dienstag, 13. Februar 1945. Militärische Logik oder blanker Terror? München: Bertelsmann 2005, 540 S. Gb. 26,–.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

HÖFFE, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft.* Die Grundlegung der modernen Philosophie. München: Beck 2003. 378 S. Lw. 24,90.

Immanuel Kant (1724–1804) ist auch 2004 weiterhin anregend und herausfordernd. Etwa mit seinem Wort, aus der Unmündigkeit herauszugehen, und gerade aus der Unmündigkeit, welche man selbst verschuldet hat und aufrecht hält; oder darin, alles, was sich als Autorität ausgibt, kritisch zu befragen; aber auch mit dem Gebot, äußerst zurückhaltend bei der Formulierung allgemeingültiger Aussagen zu sein. Historisch gesehen ist seine Leistung, zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus einen Weg zu finden, eindrucksvoll.

Für den Empirismus beginnt alle Erkenntnis mit der Erfahrung, gelangt aber auch nicht über sie hinaus. Der Rationalismus behauptet eine Erkenntnis, die vor und unabhängig von aller Erfahrung ist und sie übersteigt. Kant zeigt, wie alle Erkenntnis zwar mit Erfahrung beginnt, doch wie sie vom Verstand in einer von vornherein (a priori) mitgegebenen, allgemein gültigen Weise bearbeitet wird und wie der allen Menschen gemeinsame Verstand selbst Vorstellungen eigenständig produziert. Diese Erkenntnisprodukte werden an die Vernunft weitergereicht. Sie sucht die Bedingungen für das bisher Erkannte anhand der Ideen der Seele, der Welt und Gottes. Doch würde es die Vernunft überfordern, über Existenz oder Wesen dieser drei etwas aussagen zu wollen – mangels sinnlicher Erfahrung. Was der Vernunft bleibt ist, sich von diesen drei Ideen leiten (regulieren) zu lassen. Damit ist aber ebenso die Skepsis des Empirismus widerlegt, wie die klassische Metaphysik verabschiedet. So weit die „Kritik der reinen Vernunft" von 1781.

Kurz vor dem Jubiläumsjahr hat der in Tübingen lehrende Philosoph Otfried Höffe Kants „Kritik" intensiv durchforstet. Ein Vierfaches will dieses anspruchsvolle Werk Höffes leisten. Zum *ersten* fragt der Autor, auf welche philosophischen Positionen Kant in seinem Werk Bezug nahm, zum Beispiel auf Christian Wolff und David Hume, und wie er sich mit ihnen kritisch auseinandersetzte. *Zweitens* zeigt er, welche Positionen Kant selbst in diesem grundlegenden Werk einnahm. *Drittens* aber zieht Höffe die Linien der Wirkungsgeschichte dieser Stellungnahmen aus und überprüft kritisch Gegenpositionen. *Viertens* setzt er die kantische Position den vielfältigen Ansätzen der Moderne aus, sei es der analytischen, sei es der phänomenologischen Philosophie, und untersucht, ob sich diese Position ihnen gegenüber halten läßt und ob sie vielleicht in ihrer Antwort mutiger und weitreichender als manche moderne Position ist.

Soweit der Anspruch, den Höffe an sein Werk gesetzt und erfüllt hat. Wie ist jedoch dieses Buch selbst einzuordnen? – Es ist *erstens* zwar kein Handkommentar der „Kritik der reinen Vernunft" im engen Sinn entstanden, in dem Satz für Satz besprochen wird, dennoch werden sämtliche Abschnitte der „Kritik" untersucht. Die Leser erhalten somit auch keine kommentierte Auswahl, sondern eine Argumentation des gesamten Werkes, also einen Überblick über das Ganze. Wichtig für den Leser ist die Seite zwölf: Sie liefert den Fahrplan

durch dieses reichhaltige Werk. Dabei arbeitet Höffe Kants Stellungnahmen zu den Naturwissenschaften, gegenüber einer Philosophie der Sprache und der Moralphilosophie, um nur diese Bereiche zu nennen, heraus. *Zweitens* berücksichtigt Höffe bei seiner Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft" fast alle anderen Schriften Kants. Damit wird Kants Gesamtwerk umfassend auskunftsfähig gemacht. Man darf daher von einem Kommentar zu Kants Lebenswerk selbst sprechen. *Drittens* setzt sich Höffe – nicht polemisch aber provokativ – mit zahlreichen Einwürfen und Vorbehalten, die gegenüber Kants Werk angebracht wurden, auseinander. Es ist damit auch ein Aufriß der höffeschen Philosophie selbst entstanden. *Viertens* hat er ein sehr eigenes, elegantes Werk vorgelegt, in welchem dem Leser ein gerütteltes Maß an Aufmerksamkeit und Geduld abverlangt wird. Zum Trost vernimmt er: Kant habe seine Philosophie oder seine Art zu philosophieren nie für „das Ganze" der Philosophie gehalten. Höffe zeigt uns einen Kant, der jedem Dogmatismus abhold ist: einen Kant, welcher auf den unausrottbaren Hang, Metaphysik zu treiben, aufklärend und erzieherisch einwirkt und ihm dort Grenzen aufzeigt, wo er sich überhebt und sich zu viel zumutet. Und der damit dem Glauben Raum schafft.

Norbert Brieskorn SJ

KORITENSKY, Andreas: *Wittgensteins Phänomenologie der Religion.* Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 320 S. (Münchener philosophische Studien. Neue Folge. 20.) Br. 35,–.

Innerhalb der herkömmlichen Wittgenstein-Interpretation kommt der vorliegenden Dissertation eine herausragende Stellung zu. Andreas Koritensky gelingt es in einer knappen, übersichtlichen und präzisen Weise erstens herkömmliche Bilder von Ludwig Wittgenstein grundsätzlich zu revidieren, zweitens eine nichtintellektualistische Sicht auf den religiösen Glauben zu etablieren und drittens eine sowohl exakte als auch behutsame Deutung der verschiedenen, teilweise auch sehr verstreuten religionsphilosophischen Bemerkungen Wittgensteins vorzulegen.

Das Buch besteht aus drei jeweils in sich sehr homogen geformten Teilen: Der erste Teil (19–114) bietet eine sehr prägnante Übersicht über die philosophische Methode und den philosophischen Ansatz Wittgensteins. Er ist so gearbeitet, daß er sich auch gut als Einführung in das Philosophieren Wittgensteins eignet. Koritensky liefert hier aber auch die Grundlagen, die er braucht, um das verzerrte Bild, das der sogenannte „Wittgensteinianismus" von der Religionsphilosophie Wittgensteins hinterläßt, einer gründlichen Korrektur zu unterziehen. Besonders wichtig sind hier die Analysen zum Sprachspielbegriff, hat sich doch im Wittgensteinianismus ein vollkommen falscher Sprachspielbegriff durchgesetzt: Der Wittgensteinianismus betrachtete Sprachspiele als autonome Sprachprovinzen, in denen sozusagen jeweils eigene (semantische) Gesetze herrschen. Religion wäre aus dieser Sicht nur eine Provinz neben anderen.

Der Autor macht demgegenüber die phänomenologische und (in der Spur Goethes) „morphologische" Intention Wittgensteins deutlich: Sprachspiele sind Urphänomene der Sprache; Modelle, mit deren Hilfe wir den Sprachgebrauch verstehen und klären können. Es gibt verschiedene Sprachspiele – so vielfältig wie das Leben der Menschen ist. Um in den Undurchsichtigkeiten des Lebens Übersicht zu gewinnen, brauchen wir Modelle, die uns helfen, elementare sprachliche Vollzüge entsprechend zu bewerten. Das heißt jedoch: Von einem

„religiösen Sprachspiel" kann man *nicht* reden, wenn man damit an Wittgenstein anknüpfen möchte.

Der zweite Teil (115–220) ist exegetischer Natur. Koritensky zeichnet detailliert, kleinschrittig, aber äußerst präzise, fast mit der Akribie eines Notars die verschiedenen Entwicklungsschritte und Entwicklungsrichtungen in der Religionsphilosophie Wittgensteins nach, die von den wenigen Bemerkungen des „Tractatus" bis zu den erst posthum publizierten Bemerkungen der Spätphilosophie reichen. Es stellt eine besondere Leistung dar, wenn er hier nicht nur punktgenau arbeitet, sondern angesichts der Fülle divergierender Auslegungen eine eigene Interpretationsperspektive entwickelt. Sie besteht im wesentlichen darin, daß er den personalen und existentiellen Grundzug der Religionsphilosophie Wittgensteins in den Blickpunkt rückt. Wittgensteins Ansatz ist nicht wissenschaftsfeindlich, aber wissenschaftskritisch, weil eine am Modell der Wissenschaften entworfene Religionsphilosophie nur allzu leicht den existentiellen Wurzelgrund des Religiösen aus dem Blick verliert (vgl. 163 f.).

Die Ergebnisse der exegetischen Arbeit speist der Autor in den gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskurs ein – ein Anliegen, dem sich der dritte Teil der Studie widmet (221–294). Angesprochen sind hier Tendenzen der gegenwärtigen Religionsphilosophie einerseits und der Wittgensteinianismus der zweiten Generation andererseits. Während die erste Partei etwas nebulös bleibt – der kundige Leser wird hier an Richard Swinburne oder an Alvin Plantinga denken – sind mit Dewi Z. Phillips, Norman Malcolm und Peter Winch die Hauptvertreter der zweiten Partei klar benannt. Beide Parteien stehen für Verengungen des Religionsbegriffs, gegen die Koritensky – gewissermaßen als Therapie – Wittgensteins Phänomenologie der Religion ins Spiel bringt: Sowohl gegen die Unterstellung, Religion sei ein System von Annahmen und kognitiven Einstellungen, als auch gegen eine Grundtendenz des Wittgensteinianismus, Religion als Sozialform zu deuten und damit auf anthropologische Elemente zu reduzieren, wird hier Wittgensteins originäre Sicht ins Spiel gebracht: *das Bewußtsein der Tiefe* als Quellgrund des Religiösen – eine Tiefe, an die eine einseitig am Paradigma der Wissenschaftlichkeit orientierte Philosophie nicht heranführen kann, die im Gegenteil gegen alle Verdeckungen immer wieder neu (therapeutisch) erarbeitet werden muß. Der Verfasser legt dar, daß Wittgenstein diese Tiefe im Lauf seiner philosophischen Entwicklung unterschiedlich verortete: War sie auf der Ebene des Tractatus noch etwas jenseits und außerhalb der Welt, so gehört sie auf der Ebene der Spätphilosophie sozusagen mitten in das Leben hinein.

Dieses Buch ist sicher ein Meilenstein in der Aufarbeitung der Religionsphilosophie Wittgensteins. Die Kompaktheit und Prägnanz der Darstellung verdienen hohe Anerkennung, führen den Leser aber bisweilen auch an Grenzen. Inhaltlich ist die Auseinandersetzung mit dem Wittgensteinianismus sicher eine Provokation, die eine weitreichende Diskussion verdient. Denn die brennende Frage nach der Rationalität des Glaubens, die den Wittgensteinianismus trotz divergierender Ergebnisse mit den Anliegen gegenwärtiger analytischer Religionsphilosophie verbindet, wird von Koritensky nicht beantwortet, allenfalls *dekonstruiert*. Der Rekurs auf ein „Bewußtsein der Tiefe" bleibt im Kern eine romantisch anmutende Chiffre, so daß man fragen kann, ob er nicht den *Wittgensteinian Fideism* durch eine Art von *Wittgensteinian Mysticism* ersetzt. *Thomas Schärtl*

Falk, Walter: *Wissen und Glauben um 2000.* Zu einer weltbewegenden Problematik und ihrer Herkunft. Aus dem Nachlaß hg. v. Harald Seubert. Paderborn: Schöningh 2003. XX, 311 S. Br. 45,–.

Der 1976 verstorbene Biologe Jacques Monod gab auf die Frage, ob er an Gott glaube, die zeittypische Antwort: „Natürlich nicht, schließlich bin ich Wissenschaftler." Diese Begründung führt direkt in die Problemstellung von Walter Falks Buch: Schließen Glauben und Wissen einander tatsächlich aus? Für Anselm von Canterbury (1033–1109) als führendem Denker seiner Zeit bestand ein solcher Widerspruch nicht. Er vertrat im Gegenteil, er glaube nicht deshalb, weil er wisse, sondern er wisse, weil er glaube.

Walter Falk, der im Jahr 2000 verstorben ist, zeigt in dieser posthum erschienenen Untersuchung, wie seitdem Glauben und Wissen auseinanderdrifteten. Am Anfang dieses Prozesses steht für ihn das Aufkommen der Räderuhr um 1300. Von da an habe die zunehmende Verabsolutierung alles Mechanisch-Materiellen begonnen. Gewiß habe man schon vorher das Leben der Pflanzen und Tiere gekannt, aber nun entwickelte sich der Begriff „Natur" zu einer aus sich selbst existierenden Größe. Falk setzt sich mit den Positionen Hegels und Marx', Darwins und Nietzsches auseinander und macht auch die Schwächen ihrer scheinbar so logischen Denksysteme deutlich.

Doch das Hauptanliegen von Falks Buch besteht nicht in der Kritik. Ihm geht es darum, sichtbar zu machen, daß derzeit die ganz nüchterne, rein faktenbezogene Wissenschaft auf immer mehr Erkenntnisgrenzen stößt, die das Einwirken einer nichtirdischen Macht als einzige stichhaltige Erklärung erlauben. Nur wenige der betreffenden Forscher sprechen dann offen von Gott. Die anderen nennen diese Macht – wohl um unter ihresgleichen das „Gesicht" zu wahren – den „Faktor X". An einer Reihe von Beispielen jüngster Zeit versucht Falk, diesen Sachverhalt darzulegen. Er beginnt dabei mit dem Urknall und kommt zu dem Schluß: „Die Existenz des Urknalls schien also definitiv bewiesen zu sein. Seine Ursache aber war damit natürlich nicht geklärt. Eines allerdings war deutlich: die Wirkung dieses Faktor X war so folgenreich, daß seine Identifizierung zur Hauptaufgabe der Physik werden mußte, wenn sich denn irgendein Weg zu einer Klärung erschließen sollte. Diese sollte jedoch ausbleiben" (140).

Falk zeigt weiterhin die Wirksamkeit des Faktors X bei der Entstehung des Menschen, die also keine „Selbstorganisierung der Materie" war, ebenso bei der Entstehung der Stadtkulturen, beim Paradigmenwechsel, wie ihn Thomas S. Kuhn und Michel Foucault feststellten. August Nitschke erkannte den Faktor X im Wandel der Wissenschafts- und Sozialgeschichte und Noam Chomsky als Ursache der Sprachfähigkeit. Nach Konrad Lorenz ist der Faktor X die Ursache von allen Fulgurationen. Diese, benannt nach „fulgur" („Blitz"), sind nach Lorenz Entwicklungen durch Einwirkung von oben, die also nicht dem natürlichen Ursache-Folge-Schema entsprechen.

Walter Falk war sich bewußt, daß der heutige Mensch nur in begnadeten Ausnahmefällen zum vorbehaltlosen Glauben finden kann. Die Herausforderung besteht für ihn darin, daß er die Probleme der Kernforschung, der Gen-Technologie oder die multidimensionalen Super-String-Theorien mit seinem Glauben vereinbaren können muß. Große Geister haben das bereits vermocht, aber für viele liegt genau hier der Angelpunkt, um den sich alles dreht. Erst wenn das Wissen Gott oder eben den Faktor X in Rechnung stellt, geht es auf den

Glauben zu. Erst dann wird der moderne Mensch zu jener Harmonie mit sich und der Schöpfung ringsum gelangen, die ihm der wissenschaftliche Materialismus genommen hat. Walter Falks Buch öffnet dem Leser dafür die Augen. Vieles wird er fortan anders sehen. Wer künftig über das Verhältnis von Glauben und Wissen Aussagen machen will, sollte dieses Buch kennen.

Eberhard Funcke

ZU DIESEM HEFT

Der ökumenische Dialog in Deutschland steckt in einer Krise. Lothar Lies, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, zeigt, wie in einem neueren Dokument der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Thema Ordination bereits erreichte ökumenische Vereinbarungen zurückgenommen werden.

Michael Utsch, wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, befaßt sich mit Ansprüchen und Grenzen alternativer Angebote aus der Psychoszene. Kritisch untersucht er die Bach-Blütentherapie, das Neurolinguistische Programmieren und das Familienstellen nach Bert Hellinger.

Mit dem EU-Beitritt Tschechiens im Mai 2004 ist ein großer Traum vieler Generationen dieses Landes in Erfüllung gegangen. Petr Kolar, Mitglied des Aufsichtsrats der Tschechischen Republik für elektronische Medien, stellt diese „zweite Wende" in einen größeren historischen Zusammenhang und schenkt dabei der Rolle der katholischen Kirche besondere Aufmerksamkeit.

Seit geraumer Zeit wird über die Toleranzmöglichkeiten von monotheistischen Religionen debattiert. Arnold Angenendt, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster, setzt sich dabei besonders mit den Thesen des Gießener Philosophen Odo Marquard und des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann auseinander.

Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, befaßt sich mit der Frage der eucharistischen Mahlgemeinschaft zwischen den christlichen Konfessionen. Dabei schlägt er eine neue Art und Weise der Dogmenlektüre vor, die sich entschiedener an der spirituellen Tiefendimension ausrichtet, in die das Dogma eingebettet ist.

Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, sieht in der am 8. Mai 1945 mit der bedingungslosen Kapitulation besiegelten militärischen Niederlage Deutschlands die Voraussetzung für die Befreiung des deutschen Volkes aus der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Dabei würdigt er besonders die Gruppen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus.

Der Tod von Papst Johannes Paul II. konnte in diesem Heft keine Berücksichtigung mehr finden. Im Juniheft erscheint eine Würdigung seines Pontifikats von Victor Conzemius.

Die Weltkirche und ihr Papst

Karl Rahner deutete das Zweite Vatikanische Konzil in einer theologischen Grundinterpretation als „den ersten amtlichen Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*". Dies zeigte sich in der internationalen Zusammensetzung des versammelten Weltepiskopats. War auf dem Ersten Vatikanischen Konzil die große Mehrheit der 750 Bischöfe noch weißer Hautfarbe und europäischer Herkunft, so repräsentierten die mehr als 2500 Väter des Zweiten Vatikanums alle Völker und Kontinente. Eine erste praktische Konsequenz zog das Konzil mit der Erlaubnis, die Liturgie in den jeweiligen Landessprachen zu feiern.

Ein weiterer Impuls für den Selbstvollzug der katholischen Kirche als Weltkirche kam von einem zentralen Aspekt der Ekklesiologie des Konzils, nämlich der Betonung der Eigenständigkeit der Ortskirchen, die nicht mehr einfach als Filialen von Rom angesehen werden, sondern die selber im Vollsinn Kirchen sind und heißen (vgl. LG 26). Das Missionsdekret nennt die Teilkirchen „ein getreues Abbild der Gesamtkirche" (AG 20). Gegenüber dem einseitig jurisdiktionell und zentralistisch geprägten Kirchenbild des Ersten Vatikanums hat das Zweite Vatikanische Konzil die Communio-Struktur im Sinn der „Gemeinschaft von Kirchen" wieder zur Geltung gebracht. Dementsprechend wird die Weltkirche als Gemeinschaft vieler untereinander kommunizierender Ortskirchen verstanden. Ausdrücklich wird den verschiedenen Ortskirchen ihre „eigene Disziplin", ein „eigener liturgischer Brauch" und ein „eigenes theologisches Erbe" zugestanden (LG 23).

Rahner verglich diesen Übergang von der abendländisch-eurozentrischen Kirche zu einer polyzentrischen Weltkirche mit der historischen Zäsur, wie sie sich am Anfang der Kirchengeschichte beim Übergang vom Judenchristentum zum Heidenchristentum vollzogen hatte. Innerkirchlich war dieser Prozeß für ihn zutiefst mit der Frage der bischöflichen Kollegialität verbunden, da eine Weltkirche nicht mit römischem Zentralismus regiert werden könne. Zu ihrer Weltverantwortung bekannte sich die katholische Kirche insbesondere in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Doch Karl Rahner wies auch weitsichtig darauf hin, daß der Weg zu einer wirklichen Weltkirche seine Zeit brauche und wahrscheinlich ein ganzes Jahrhundert in Anspruch nehmen werde.

Ein wichtiger Schritt in diesem Prozeß war zweifellos 1978 die Wahl von Karol Wojtyła als erstem Nichtitaliener seit mehr als 400 Jahren zum Papst. Johannes Paul II. hat der weltweiten Dimension der Kirche mit seinen über 100 Auslandsreisen Rechnung getragen. Er personifizierte in einer beeindruckenden Weise den Auftrag Christi, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu tragen. Doch im Blick auf die innerkirchlichen Strukturen hat sich während seines Pontifikats im Übergang vom

römischen Zentralismus zu einer polyzentrischen Weltkirche wenig bewegt. So schreibt Hermann J. Pottmeyer in einem Nachruf auf Johannes Paul II.: „Tatsache ist, daß die kollegialen Elemente der Kirchenleitung nicht weiterentwickelt wurden. Der Stimme der Ortskirchen und ihren pastoralen Bedürfnissen wurde oft nicht genügend Beachtung geschenkt. Der römische Zentralismus und Dirigismus, die das Konzil überwinden wollte, nahmen wieder zu, was auch die Kritik von Bischöfen fand." Daß sich während des Pontifikats von Johannes Paul II. die Rolle der römischen Kurie in einer Weise steigerte, die nicht im Sinn des Konzils war, gehört für Pottmeyer zu den Schatten, die seine große Gestalt wirft.

Die Wahl von Kardinal Joseph Ratzinger zu Papst Benedikt XVI. als erstem deutschen Papst seit 482 Jahren kann in dieser umfassenderen kirchengeschichtlichen Perspektive gesehen werden. Als Papst werden sich für ihn in einer neuen Weise die Fragen des Verhältnisses von Universalkirche und Ortskirchen sowie der innerkirchlichen Subsidiarität stellen. Diese Fragen hat Kardinal Walter Kasper in einem vielbeachteten Beitrag in dieser Zeitschrift mit dem Titel „Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit Kardinal Joseph Ratzinger" thematisiert (2000, 795–804). Davon ausgehend hat sich in der Zeitschrift „America" ein fruchtbarer Dialog zwischen den beiden Kardinälen entwickelt, der weltweite Aufmerksamkeit gefunden hat. Für Walter Kasper zeigte dieser Dialog, „daß zwischen Kardinälen, die beide an der römischen Kurie tätig und die beide auf Zusammenarbeit angewiesen sind, ein theologischer Disput möglich ist, der nicht zu einem Schlagabtausch, sondern zu einem gemeinsamen Erkenntnisfortschritt führt". Kardinal Kasper schloß seine Antwort an Kardinal Ratzinger mit einem Satz, der vielleicht auch für den Pontifikat von Papst Benedikt XVI. von Bedeutung sein kann: „Wenn man damit ernst macht, daß die Kirche nach katholischer Überzeugung keine ‚civitas platonica', sondern eine geschichtlich existierende göttlich-menschliche Wirklichkeit ist, kann es nicht ganz verkehrt sein und nicht einfach als politische Reduktion angekreidet werden, nicht nach politischen, wohl aber nach pastoralen Konkretionen zu fragen." Diese pastoralen Konkretionen könnten etwa die Bischofsernennungen, die Rolle der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen sowie die Bedeutung von Partikularkonzilien und Diözesansynoden betreffen.

Hoffnungen in diese Richtung weckte die Bitte von Benedikt XVI. in seiner ersten Predigt als Papst an die Bischöfe, „mir durch Gebete und Ratschläge zur Seite zu stehen". Nur in der Kollegialität der Bischöfe könne er das Petrusamt ausüben. Interessant dürfte die Frage werden, wo die für 2006 geplante Fünfte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats stattfinden wird. In Rücksicht auf den Gesundheitszustand von Johannes Paul II. wurde bis jetzt dafür Rom als Versammlungsort anvisiert. Mit dem neuen Papst sollte es wie bei allen vorausgehenden Generalversammlungen möglich sein, auch die nächste in Lateinamerika stattfinden zu lassen. *Martin Maier SJ*

Victor Conzemius

Johannes Paul II. – Global Player der Gerechtigkeit

Der Pontifikat Johannes Pauls II. sprengt in seiner weltweiten Ausstrahlung alle bisherigen Maßstäbe[1]. Daß an seiner Beerdigung über 200 Staatsmänner, Präsidenten, Könige, Regierungschefs und Vertreter anderer christlicher Gemeinschaften sowie anderer Religionen teilnehmen würden, ist auch nachträglich für einen nüchternen Beobachter kaum zu fassen. Man muß sich die Augen reiben: Der amerikanische Präsident mit seiner Außenministerin und zwei seiner Vorgänger erweisen dem Papst die letzte Ehre. Das wäre vor 30 Jahren niemandem in den Sinn gekommen. Volle diplomatische Beziehungen zwischen dem Vatikan und den Vereinigten Staaten gibt es erst seit 1984. Überhaupt, daß das römische Papsttum innerhalb des letzten Jahrhunderts zu einer moralischen Instanz im Weltformat heranwachsen würde, damit hätte kein Staatsmann der Neuzeit gerechnet.

Das Papsttum des 19. Jahrhunderts schien dem Untergang, zumindest der politischen Belanglosigkeit geweiht. Als 1878 Papst Pius IX. beerdigt wurde, versuchten gegen den Papst aufgebrachte Römer den Sarg in den Tiber zu werfen. Bei ihrem Kriegseintritt 1915 ließ die italienische Regierung den Vatikan von den künftigen Friedensverhandlungen aussperren. Und als Papst Benedikt XV. 1917 Friedensfühler ausstreckte und einen Friedensvorschlag machte, hieß es im italienischen Hauptquartier: aufknüpfen müßte man den Kerl, ihn an den ersten Baum hängen – so wenig wollte man von einem Verständigungsfrieden wissen. 2005 ist es die Friedenspolitik, die Staatsmänner aus aller Welt am Sarg des sechsten Nachfolgers Benedikts XV. zusammenführt.

Man muß diese größeren Perspektiven einmal zur Kenntnis nehmen, um den ungeheuren Zuwachs von Autorität für das Papsttum erfassen zu können. Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. haben je ihren Anteil daran, Johannes Paul II. wohl den stärksten und umfassendsten.

Blenden wir zurück in das Jahr 1978, das Jahr der drei Päpste, das Jahr, in dem Paul VI. starb, der lächelnde Johannes Paul I. bereits nach 33 Tagen abberufen wurde und Karol Wojtyła aus Krakau als Johannes Paul II. den Petrusdienst übernahm. Vor der Papstwahl zirkulierte in der großen Presse ein Profilpapier, als ob der „brain-trust" eines multinationalen Konzerns einen effizienten Manager suchte. Das Profilpapier, von deutschen Theologieprofessoren entworfen, projizierte die eigenen Wünsche und Vorstellungen schulmeisterlich auf den künftigen Inhaber des Petrusamtes. Französische Mitunterzeichner, darunter der Konzilstheologe Yves Congar, versicherten mir wenige Wochen später, dieses Papier sei sehr deutsch

und ungehobelt gewesen und hätte den Franzosen mißfallen; aus Solidarität mit den Initiatoren hätten sie dennoch unterzeichnet. Der neue Papst, so hieß es im Profilpapier, sollte weltoffen sein, ein geistiger Führer, ein echter Seelsorger, ein kollegialer Mit-Bischof, ein ökumenischer Vermittler, ein wirklicher Christ – wie die üblichen Klischees hießen.

Bereits ein Jahr nach der Wahl des Papstes setzte einer der Initiatoren kräftige Fragezeichen hinter jedes dieser Postulate. Das Bemühen sei anzuerkennen, gemessen jedoch an den Erwartungen, die man an ihn herantrage und an den tatsächlichen Bedürfnissen der Kirche, sei die Zwischenbilanz des Pontifikats enttäuschend. Johannes Paul II. – bereits nach einem Jahr gewogen und zu leicht befunden!

Von der idealisierten Wunschvorstellung eines Profilpapiers gehen wir hier bei unserem Versuch einer Würdigung dieses Pontifikats nicht aus. Ihm könnte kein auch noch so vollkommener Sterblicher entsprechen. Gewählt wird im Konklave immer ein Mensch, kein Programm. Ein Mensch, der in einem bestimmten biographisch-geschichtlichen Kontext steht, von einer bestimmten Erfahrung geprägt wird, einem bestimmten theologischen Horizont und einer bestimmten Frömmigkeit – in diesem Fall einer starken, aber keineswegs unproblematischen Volksfrömmigkeit – verpflichtet ist.

Der Papst, der aus der Kälte kam

Karol Wojtyła war Pole. Er kam aus einem Land, in dem Nationalismus und Katholizismus eine eigentümliche Verbindung eingegangen waren. In Krisenzeiten, als die polnische Nation ausgelöscht war oder von Besetzern aus Ost und West geschunden wurde, hat der Katholizismus – mit romantischem Unterton formuliert – die Seele Polens gerettet. Die geographische Randposition des Landes trug dazu bei, daß es auch in seiner Kultur von den europäischen Kernlanden aus als peripher und zweitrangig angesehen wurde. Dennoch, und vielleicht deshalb klammerte Polen, klammerten seine Dichter, Künstler und Wissenschaftler, sich eng an Europa. Es bildete sich so etwas wie ein polnischer Messianismus heraus, eine schwärmerische Auffassung, daß Polen dazu berufen sei, einmal mit seinem Blut das ermattete, am Boden liegende Europa zu retten.

In einem solchen Land, in dem Religion und nationale Identität nahezu verschmolzen, war die Kirche die einzige gesellschaftliche Institution, die unter totalitärer Herrschaft gewisse gesellschaftlich-politische Freiheitsräume wahren konnte. Ihren patriotischen Kredit besaß sie nicht zuletzt auf Grund des hohen Blutzolls, den sie unter nationalsozialistischer Besatzung erbracht hatte: Etwa ein Fünftel ihrer Priester – keineswegs alle Helden wie der in Auschwitz gemarterte Franziskanerpater Maximilian Kolbe – kehrte nicht mehr aus deutschen Konzentrationslagern zurück.

So war Polens Kirche auch unter kommunistischer Herrschaft zugleich privilegiert und eine Bastion des Widerstands gegen den staatlich verordneten Atheismus. An die Kirche als Widerstandskatalysator schlossen sich auch diejenigen an, die sonst nichts mit ihr im Sinn hatten, ja mit ihrer Botschaft kaum etwas anfangen konnten. Unter den vorgegebenen Verhältnissen konnte diese Kirche nur dann ihre Schlagkraft behalten, wenn sie zusammenhielt, sich auch in ihrem theologischen Denken keine die Einheit der Lehre gefährdende Spielräume und Extratouren leistete. Die Weihe verheirateter Männer zu Priestern und die Frauenordination waren Themen, die während des Krakauer Episkopats nicht einmal am Horizont auftauchten, obwohl bereits dem jungen Weihbischof Karol Wojtyła die Ambivalenzen des Zölibatsgesetzes nicht unbekannt waren. Protestanten gab es in Polen nur als kleine Minderheit, mit deren Konfession und nationaler Orientierung sich keineswegs positive Assoziationen einstellten.

In diese Kirche mit ihren lebendigen Traditionen, inneren und äußeren Zwängen wurde Karol Wojtyła am 18. Mai 1920 geboren. Wenn das Diktum stimmt, daß für jeden Papst die Welt so bleibt, wie er sie vor seiner Amtszeit erlebt hat, so gilt das auch und besonders für Johannes Paul II.[2] Karol Wojtyła wuchs unter außergewöhnlichen Belastungen auf. Er lernte die Welt ganz anders als der Durchschnittstheologiestudent der westlichen Welt kennen. Er erfuhr aber auch unter den schlimmsten Verhältnissen stets die Zuwendung hilfreicher Menschen. Nach dem Besuch der Grundschulen seines Heimatortes Wadowice wechselte er auf ein staatliches Gymnasium.

Eine Allround-Begabung zeichnete ihn aus. Seine intellektuellen Leistungen hielten mit den sportlichen Leistungen durchaus Schritt. Er war ein begeisterter Fußballer, Schwimmer und Kanufahrer; später kam Skifahren in den Karpaten hinzu. Seine erste Liebe galt polnischer Sprache und Literatur; für ihr Studium immatrikulierte er sich 1939 an der Jagellonischen Universität Krakau. Er schrieb Gedichte und Theaterstücke, war Amateurregisseur und Schauspieler. Die literarisch-musische Seite zeigt Grundzüge und Breite seiner Interessen. Die deutsche Besatzung vertrieb ihn von seiner Universität; als Hilfsarbeiter in einem Steinbruch und in einer Kläranlage verdiente er ein hartes Brot.

Zu diesem Zeitpunkt – die Eltern waren inzwischen gestorben, auch sein Bruder, der Arzt – entschloß er sich zum Theologiestudium. Kardinal Adam Sapieha von Krakau nahm ihn in sein Priesterseminar im Untergrund auf und weihte ihn nach der Befreiung 1946 zum Priester. Der Kardinal erkannte die Begabung des jungen Mannes und ließ ihm jegliche Förderung angedeihen. Trotz der bestehenden Einschränkungen erwirkte er ihm die Ausreisebewilligung zum Studium am „Angelicum", der Ordenshochschule der Dominikaner in Rom. Hier promovierte der junge Priester über den spanischen Mystiker Johannes vom Kreuz. Im belgischen Priesterseminar, in dem er als Gast wohnte, traf er ein geistiges Klima an, das nicht so eng wie dasjenige in den anderen römischen Großseminarien war. Wojtyła hatte

ein außerordentliches Gedächtnis für gute menschliche Begegnungen; noch nach Jahrzehnten erinnerte er sich an sie. So berief er zum Beispiel Godfried Danneels zum Erzbischof von Mechelen-Brüssel oder ernannte den schlichten belgischen Landpfarrer Gustaaf Joos zum Kardinal, der sich seines Kardinalats allerdings nur kurze Zeit erfreuen konnte. Wenn er als Papst in einer sehr spontanen Art auf einzelne dieser Menschen für seine Personalpolitik zurückgriff, so konnte das manchmal gut gehen. Es war aber auch mit großen Risiken und Enttäuschungen verbunden, wie beispielsweise die Ernennungen von Hans Hermann Groer zum Erzbischof von Wien und Kurt Krenn zum Bischof von St. Pölten gezeigt haben.

Nach einigen Jahren in der Pfarreiseelsorge kehrte Wojtyła an die Universität Krakau zurück, um Philosophie zu studieren und eine Arbeit über den deutschen Philosophen Max Scheler vorzubereiten. Die Wiederaufnahme des Studiums bedeutete keinen Bruch mit der Seelsorge und keine exklusive Hinwendung zur theologischen Wissenschaft. Die Öffnung auf die Seelsorge und den konkreten Menschen sollte in seinem Wirken absolute Priorität behalten. Das war es, was schon damals junge Menschen zu ihm hinzog und in den Bannkreis seiner charismatischen Persönlichkeit schlug. Als er sich mit Studenten auf einer Kanufahrt durch Polen befand, erreichte den 38jährigen am 4. Juli 1958 die Ernennung zum Weihbischof von Krakau, sechs Jahre später wurde er am 13. Januar 1964 Erzbischof dieser Diözese, der reichsten Polens und flächenmäßig einer der größten in Europa. Im Nebenamt – 1956 wurde er Professor an der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin – hatte er sich inzwischen einen Namen als führender Sozialethiker Polens gemacht.

Typisch für seine Amtsführung als Erzbischof war seine Volksnähe. Für diese erhielt er sich Freiräume, indem er Verwaltungsangelegenheiten seinen Mitarbeitern, den Weihbischöfen und dem Generalvikar überließ. Er besuchte seine Pfarreien bis in die letzten Bergdörfer der Tatra und nahm sich im erzbischöflichen Palais in Krakau Zeit für alle, die ihm ihre Anliegen vortragen wollten. Hier zeichnet sich jene Prioritätensetzung ab, die er später in Rom beibehalten sollte.

1962 berief Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil ein. Karol Wojtyła hielt eine beachtliche Rede zur Religionsfreiheit und arbeitete mit an der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Die Kontakte, die er zu Bischöfen anderer Länder und Kontinente knüpfte und zahlreiche Auslandsreisen trugen dazu bei, daß sein Name bisweilen auch in die westliche Presse drang.

Sensationelle Papstwahl

Dennoch war seine Wahl zum Papst am 16. Oktober 1978 – zufallsbedingt nach dem überraschenden Tod des herzkranken Johannes Paul I. – eine Sensation. Zum ersten Mal seit 450 Jahren wurde ein Nichtitaliener zum Papst gewählt; schlichte

Gemüter bemerkten triumphierend, daß die quasi ewige Dominanz der Italiener nun endlich zu Ende sei. Einige Wochen später war aber bereits zu hören, man sei doch besser mit den Italienern gefahren. Nachdem die erste Aufregung abgeebbt war, war man sich im Klaren: Hier steht ein Mann, der Vitalität, Herzenswärme und Glaubenszuversicht ausstrahlte. Ihm konnte man glauben, wenn er in der Predigt zu seiner Amtseinsetzung ausrief: „Habt keine Angst! Öffnet, ja reißt die Tore weit auf für Christus. Seiner rettenden Macht öffnet die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Bereiche der Kultur, der Zivilisation und des Fortschritts."

Das war ein kraftvoller Aufruf, deutlich genug, um sich selber für die große Aufgabe Mut zu machen und die Menschen zu überzeugen. Da war nicht die geringste Spur von Schwarzseherei und keine Klage über die Widrigkeiten der Zeit. Der Papst selber weist als Hoffnungsträger den Weg: nicht mit der Zuchtrute, sondern als einer, dessen inneres Auge das Unsichtbare geschaut hat und der die Menschen für seine Vision gewinnen möchte.

Stärker als seine Vorgänger entwickelte er eine dynamische Auffassung der Menschenrechte. Sie waren für ihn kein Katalog bürgerlicher Rechte, sondern drängten auf Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit im Wirtschaftsleben und in der Gesellschaft. Seine erste Auslandsreise führte ihn 1979 nach Mexiko, wo er für die unterdrückten Campesinos und Landarbeiter Partei ergriff. Im Vatikan setzte er sich mit seiner spontanen Herzlichkeit über alle protokollarischen Vorschriften und Barrieren hinweg, pflegte mit Kindern ebenso ungezwungenen Umgang wie mit Journalisten oder Staatsoberhäuptern. Bald hieß es: Das ist ein Papst zum Anfassen. Bei seinen Pastoralbesuchen streckten sich ihm Tausende von Händen entgegen. Mit Superlativen geizte man nicht: Man nannte ihn die „faszinierendste Erscheinung auf unserer Weltbühne", den „neuen Messias für unsere Zeit", den Papst, der den „religiösen Hunger der Massen stillt". Der Mann in Weiß scharte bei seinen Besuchen Hunderttausende um sich. Besorgte Kirchenleute wie Kardinal Michele Pellegrino von Turin begannen an diesen Massenspektakeln Anstoß zu nehmen und äußerten ihre Vorbehalte. Der Papst regiere die Weltkirche wie eine volkskirchlich stabile polnische Diözese. Er dränge die Bischöfe an den Rand und fördere rein emotional religiöse Gefühle.

Kritisches gab es überall zu vermerken. In der Rückschau ist es jedoch erstaunlich, wie dieser Mann, der aus der Kälte kam, bei Zeitgenossen, die für Korrekturen ihrer ersten Eindrücke empfänglich waren, Ängste und Vorbehalte gegenüber seiner Amtsführung weitgehend entkräftete. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern besaß er keinerlei kuriale Erfahrung, keinen „Clan", auf den er sich stützen konnte. Und doch gelang es ihm weitgehend, kirchliche Verwaltungsgeschäfte zu delegieren um freie Hand für seine Visionen zu erhalten. Bei der Wahl seiner engsten Mitarbeiter hatte er eine gute Hand. Kardinal Agostino Casaroli, ein verläßlicher Diplomat alter vatikanischer Schule, wurde Staatssekretär; Achille Silvestrini päpstlicher

„Außenminister". Mit Joseph Ratzinger, dem früheren Erzbischof von München und Freising, war endlich ein Mann an die Spitze der Glaubenskongregation berufen worden, der etwas von Theologie verstand, woran Wolfhart Pannenberg einmal etwas spitz erinnerte.

Erstaunlich rasch lebte sich der Nichtitaliener in Italien ein und genoß bald eine weitreichende Popularität. Kaum jemand hat versucht – und diese Versuchung lag nahe – ihn in weit zurückliegende Finanzskandale des Vatikans zu verstricken. Gerade an der römischen Kurie hielt sich die Begeisterung für Johannes Paul II. in engen Grenzen. Wenige Wochen nach seiner Amtseinsetzung berichtete ein befreundeter Kuriale nicht ohne Schadenfreude, der Papst besuche an den Sonntagen römische Stadtpfarreien, aber es kämen von Mal zu Mal weniger Gläubige. Das ist nur eines der zahlreichen Beispiele klerikalen Schlechtredens, mit dem sein Wirken bedacht wurde. Später warf man ihm vor, er habe ganze Waggonladungen von Polen in den Vatikan geschleust, als ob ihm nicht das Recht zugestanden hätte, das vatikanische Personalreservoir mit slawischen Mitarbeitern aufzustocken, die proportional keineswegs übermäßig vertreten waren.

Verkündigung im Weltformat

Der ersten Auslandsreise nach Mexiko schlossen sich weitere 103 in Länder aller Kontinente an. Die Auslandsreisen verliefen nach einem bestimmten Schema: Zunächst küßte der Papst, wenn er zum ersten Mal ein Land betrat, den Boden, genau so wie er es schon als Kaplan in seiner ersten polnischen Landpfarrei getan hatte. Dann wurde er vom Staatsoberhaupt, von den Bischöfen und von Diplomaten begrüßt. Nach der Fahrt vom Flughafen zur Hauptstadt des Landes wiederholten sich die Szenen rituell-symbolischer Begrüßung beim Besuch kirchlicher, sozialer und kultureller Einrichtungen, Treffen mit Kirchenführern anderer Konfessionen und nichtchristlicher Religionen.

Die Massengottesdienste wurden meist unter freiem Himmel gehalten. Die Reisen sollten in der Hauptsache dazu beitragen, den Glauben der Katholiken zu stärken und sie zur Mitarbeit am Aufbau einer gerechten Gesellschaft in ihren Ländern zu ermutigen. Bei aller Anknüpfung an emotionale Elemente der Volksfrömmigkeit, insbesondere an die für ihn persönlich so zentrale Marienfrömmigkeit, versäumte er nicht, die sozialen Forderungen des Evangeliums eindringlich ins Gedächtnis zu rufen. Gewiß gab es Warnungen vor der Gefahr der Säkularisierung, des Werteverlusts und der „Kultur des Todes". Doch stets blieb zentral der Blick auf eine Zukunftsperspektive, die das Evangelium als Botschaft der Freiheit und der Befreiung verkündet. Zum Vorwurf wird ihm besonders gemacht, daß 1984 die Glaubenskongregation die Theologie der Befreiung wegen Anleihen bei der marxistischen Begrifflichkeit verwarf. Dabei wird gern übersehen, daß Johannes Paul II. zwei

Grundbegriffe der Theologie der Befreiung in die Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" (1987) aufnahm: die Rede von den sozialen Strukturen der Sünde und die Option für die Armen.

Auf Grund seiner besonderen geistigen Voraussetzungen als Ethiker und Philosoph besaß Johannes Paul II. ein weites Reservoir für die lehrmäßigen Grundlagen seiner Verkündigung. Seine grundsätzliche lehramtliche Position legte er in seinen 14 Enzykliken nieder, von denen hier nur diejenigen mit sozialem Einschlag genannt seien: „Redemptor hominis" (1979), „Laborem exercens" (1981) und „Centesimus annus" (1991). Statistisch gesehen reiste der Papst am häufigsten nach Polen, wo seine Botschaft von Millionen von Menschen begeistert aufgenommen wurde. Er hat nur wenige Einladungen von Diktatoren ausgeschlagen, nicht zuletzt deshalb, weil die Fernsehübertragungen es ermöglichten, auch diejenigen Menschen eines Landes zu erreichen, die nur die systemkonforme Sprache des Fernsehens kannten. So kam es vor, daß ein Papstbesuch mittelamerikanischen Diktatoren direkt und indirekt ins Gewissen redete. Auch der Papst selber lernte auf solchen Reisen dazu. Besonders gilt das für Nordamerika, dessen liberalistische Gesellschaftsordnung seinen eigenen Vorstellungen zuwiderlief und ihm unverständlich war. Seit dem Weltjugendtag in Denver 1993 entdeckte er aber auch das große positive Potential in der amerikanischen Gesellschaft. So konnte er in späteren Begegnungen mit amerikanischen Präsidenten diese dazu drängen, die wirtschaftliche und politische Vormachtstellung des Landes als Verpflichtung zu ethischem Handeln zu sehen.

Johannes Paul II. hat durch seine Reisen, aber auch durch die Art seines Umgangs mit Menschen die Institution des Papstamtes selber beweglicher und zugleich menschlicher gemacht. Er tat das gewissermaßen mit der Emotionalität seines slawischen Temperaments und auf Grund einer außergewöhnlichen Arbeitskraft. Die Glaubensgewißheit, mit der er auftrat, erschütterte und skandalisierte eine glaubensskeptische Welt. Einige meinten, sein Auftreten als „Ayatollaphänomen" abtun zu können. Doch der nichtgläubige Soziologe Niklas Luhmann fand es sogar tröstlich, daß die Massen diesem Mann in Weiß zujubelten, anstatt einem beliebigen Hollywood-Star.

Karol Wojtyła zeigte Flagge. Er setzte sich und sein Amt stärker als seine Vorgänger der Kritik aus und exponierte sich im wahrsten Sinn des Wortes. Das Attentat des kommunistischen Türken Mehmet Ali Agca auf Johannes Paul II. auf dem Petersplatz am 13. Mai 1981 ist in seinen traumatischen Auswirkungen auf die Persönlichkeit des Papstes nicht hoch genug zu veranschlagen. Es bestärkte ihn in der Auffassung, daß Gott ihn in seinem Amt schützte und für besondere Aufgaben bereithielt. Johannes Paul II. nahm die Autorität für sich in Anspruch, die er selbst seinem Amt neu vermittelt hatte. Sie strahlte nun von dem in seinem Ansehen gesteigerten Amt auf ihn zurück.

Ein Weltsystem im freien Fall

Am unmittelbarsten drückt sich dieser Autoritätszuwachs im Bereich des Politischen aus. In seiner polnischen Heimat zunächst, dann indirekt im ganzen Ostblock. Das Bild, das diese politische Dimension des Charismatikers Johannes Paul II. überzeugend zum Ausdruck brachte, war der Einzug der Wagenkolonne von Michail Gorbatschow 1989 in die Via della Conciliazione und in den Vatikan. Der Erbe und Sachwalter des zusammengebrochenen imperial-kommunistischen Rußland kam nach Rom, um dem slawischen Papst seine Reverenz zu erzeigen. Oberflächlich mag man darin einen Triumph sehen und diesen auskosten. Damit bleibt man aber an der Oberfläche. Das Ereignis hat jedoch eine viel tiefere Dimension. Es markiert den Zusammenbruch einer Weltbeglückungsideologie, die Ströme von Blut vergossen und Millionen von Menschenleben ausgelöscht hat. Der materialistische Atheismus gab sich als eine wissenschaftliche, mit Vernunftgründen angeblich unschlagbare Zukunftsvision. Ihr gegenüber, so wurde argumentiert, gäbe es keine Alternative, wäre kein Einspruch zu erheben. Stalin hatte spöttisch gefragt: Wie viele Divisionen hat der Papst? Wie war es möglich, daß die Menschheitsvision ohne militärische Divisionen jene angeblich wissenschaftlich unschlagbar verankerte kommunistische Idee bezwingen, zumindest überleben konnte[3]?

Johannes Paul II. schrieb sich den Untergang des Kommunismus nicht als eigenes Verdienst zu. Nüchtern stellte er fest:

> „Es wäre zu einfach zu sagen, daß die göttliche Vorsehung den Kommunismus hat untergehen lassen. Der Kommunismus ist als System in gewissem Sinn von allein untergegangen. Er hat bewiesen, daß er eine gefährlichere Medizin als die Krankheit selbst war. Er hat keine wirkliche Sozialreform zuwege gebracht, obwohl er für die ganze Welt zu einer mächtigen Bedrohung und einer Herausforderung geworden ist. Doch ist er von alleine untergegangen – aufgrund seiner eigenen, ihm innewohnenden Schwäche."

Spätestens jetzt hätte die Welt den Atem anhalten müssen. Die Idee des Christentums, dessen Untergang mit tausend Paukenschlägen neuester wissenschaftlicher Erkenntnisse den Menschen im 19. Jahrhundert immer wieder eingehämmert wurde, sollte sich als zukunftsfähiger erweisen als diejenigen Ideologien, welchen so viele europäische Intellektuelle in unglaublicher Kurzsicht von 1920 bis 1950 und was den Kommunismus anlangt, noch lange darüber hinaus auf den Leim gegangen waren.

Polen, das ohnehin im Ostblock auf Grund seiner Geschichte und seiner katholischen Identität einen gesonderten Status innehatte, hat bei der Auflösung des Kommunismus eine Vorreiterrolle gespielt. Karol Wojtyła, der Erzbischof von Krakau, war in der Abwehr des kommunistischen Würgegriffs auf seine Nation indirekt eine der aktivsten Persönlichkeiten gewesen. Er und sein Freundeskreis haben der freiheitlichen Bewegung in den Gewerkschaften und unter den Intellektuellen jene logistische Hilfe gegeben, die diese brauchte, um sich durchsetzen zu können.

Unter dem Schutzmantel der Kirche sammelten sich jene Kräfte, die keinen gewalttätigen Umsturz anstrebten, aber durch ihre Beharrlichkeit die illusionären Grundfesten des Systems weichspülten. Als Polen im Spätsommer 1989 mit Tadeusz Mazowiecki, einem alten Bekannten des Papstes, einen nichtkommunistischen Premier bekam, gab es kein Halten mehr. Auch die anderen mitteleuropäischen Länder gerieten in den Freiheitsstrudel. Der englische Politologe Timothy Garton Ash bringt diese Zusammenhänge auf den Punkt:

„Ohne den polnischen Papst keine Solidarność Revolution in Polen, ohne Solidarność kein dramatischer Wechsel der Sowjetpolitik unter Gorbatschow gegenüber den osteuropäischen Staaten, ohne jenen Wechsel keine weiteren Nelkenrevolutionen 1989."[4]

Eine so fundamentale Rolle, die zu einem friedlichen politischen Umsturz und zu einem Zugewinn an demokratisch politischen Freiheiten führte, hatte die Kirche bisher in keinem Land gespielt. Die Kirchen – auch die protestantischen – mögen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg treibende Kräfte beim Wiederaufbau gewesen sein; in Italien hat die Kirche über die Democrazia Cristiana für die Festschreibung christlicher Grundwerte gekämpft; was sie für Polen geleistet hat, war ungleich mehr. Die Kirche Polens hat dazu beigetragen, die nationale Identität des Landes zu retten. Das war ihr bleibendes historisches Verdienst. Johannes Paul II. genügte das nicht. Im Gespräch mit Gorbatschow ließ er sein Lieblingsmotiv des ungeteilten Europa anklingen: vom Atlantik bis zum Ural, ein Gegenentwurf zum Friedensdiktat von Jalta 1945. Im August 1989 trug er dieses Konzept den Hunderttausenden von Pilgern vor, die in den spanischen Wallfahrtsort Santiago de Compostela gekommen waren. Er trug ihnen auf, den wieder zusammenwachsenden Kontinent neu zu evangelisieren.

Neuevangelisierung: für manche eine Schreckensvision, Rückführung ins Mittelalter, Rekatholisierung, Austricksung der Aufklärung. Die Schwarzseher und Miesmacher hatten ihre Stunde. Sie täuschten sich. Denn der polnische Papst hatte keine theokratischen Ambitionen eines Gottesstaatlers. Bei ihm ging es eher um den als illusionär zu bezeichnenden Versuch, auf Europa ein Modell zu übertragen, das sich in Polen bewährt hatte[5]. In Polen hatte die Kirche zur Zeit des Kommunismus die Funktion einer Arche gehabt. Eine Arche zerstört niemand, der die Wasser der Sintflut kennt und weiß, wie leicht einer in den reißenden Wellen umkommt. Die Wahl eines Polen zum Papst hatte dazu beigetragen, daß die Kirche Polens zu einer rettenden Arche wurde. Und zwar nicht nur für eine Handvoll Guter und Gerechter, sondern für ein ganzes Land, für Millionen von Menschen, die sich enttäuscht von den Verheißungen abwandten, die ihnen vorgegaukelt worden waren. Der polnische Papst hat den Christen im Osten ein neues Selbstgefühl gegeben. Er hatte gehofft, das auch im Westen vermitteln zu können. Diese Hoffnung jedoch ging nicht in Erfüllung. Hier stieß seine Verkündigung an jene Grenzen, die er selbst als Säkularisierung, Materialismus und Hedonismus bezeichnete.

Wirkung nach außen und innen

Der Zusammenbruch des Kommunismus trug zur Mythologisierung seiner Person bei. Es kam die Redensart auf, dieser Papst habe eine größere politische Wirkung nach außen als nach innen. Damit war auch die Wertung verbunden, er sei zwar ein Athlet im Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenwürde, bringe das aber mit seiner innerkirchlichen Politik nicht in Einklang. Die Feststellung dieses Widerspruchs mag zutreffen. Sie läßt jedoch außer Acht, was es bedeutet, daß gerade in ihrer Bezeugung des Kirchlich-Religiösen die Person des Papstes einen ungeheuren Zuwachs an Glaubwürdigkeit erhielt.

Erstaunlich bleibt, daß gerade entgegen allen Prognosen seine Botschaft bei einem großen Teil der Jugend Gehör und Bewunderung gefunden hat. Nicht, daß diese jungen Leute nach der Begegnung mit dem Papst radikal ihre Lebensweise änderten, aber daß sie ihm überhaupt zuhörten und sich von ihm in Frage stellen ließen, das ist ein Phänomen, das quer zur Zeit liegt. Die Weltjugendtage von Paris 1997 und andernorts mit ihren Millionen Teilnehmern lassen bei einem Großteil der Jugend zumindest die unverminderte Sehnsucht nach bleibenden, wert- und sinnstiftenden Zukunftsperspektiven erkennen. Das ist um so bemerkenswerter, weil die meisten dieser jungen Leute den Papst nur von seiner letzten Lebensphase als zittrigen alten Mann kannten, den kraftvollen Karol Wojtyła der ersten Jahrzehnte bloß vom Hörensagen. Die gewinnende Art seines Auftretens und die Konsequenz seiner Überzeugungen machten ihn zu einem Verbündeten der Jugend. Johannes Paul II. war ein Fackelträger, der den Weg in eine ungewisse Zukunft heller machte, ein Leuchtturm.

Geschlossenheit in der Auseinandersetzung mit dem atheistischen Kommunismus war die Voraussetzung für das Überleben der Kirche hinter dem Eisernen Vorhang gewesen. Der polnische Papst sah dies auch als Voraussetzung für das Überleben der Kirche in einer offenen Gesellschaft nach dem Fall aller Berliner Mauern. Eine stromlinienförmige Kirche im Einklang mit dem Zeitgeist hätte ihn nicht befähigt zu jenen großen symbolischen Gesten der Friedensstiftung unter den Religionen und der Bitte um Vergebung für das, was die Menschen der Kirche in ihrer Geschichte gefehlt hatten. Im Oktober 1986 versammelten sich in Assisi 130 leitende Vertreter von Religionen dieser Welt um den Papst, um mit ihm – jeder in seiner eigenen religiösen Sprache – zu beten. Zu einem weiteren Friedenstreffen kam es 2002 in Assisi, als der Kampf der Kulturen bedrohliche Formen annahm. In den Räumen des historischen Franziskanerklosters trafen sich Muftis, Rabbiner, Patriarchen, Bischöfe und Kirchenpräsidenten aller christlichen Konfessionen, buddhistische Mönche, Hindus und Zoroaster und beteten für den Frieden. Der Papst schloß die gemeinsame Selbstverpflichtung der Religionsführer mit den Worten: „Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes möge jede Religion auf der Erde Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben und Liebe bringen."

Das Problem Christen und religiöse Gewalt hat den Papst seit den Anfängen seines Pontifikats beschäftigt. Unter dem Stichwort der Reinigung des Gedächtnisses hat er Initiativen ergriffen, die keine Parallele in der Geschichte der Kirche haben. Schon 1980 sprach er von der Notwendigkeit, die Schuld zu bekennen, die evangeliumsvergessene Christen – natürlich auch Päpste – durch die Ausübung religiöser Gewalt auf sich geladen haben. 1994 rief er die Christen dazu auf, die kommende Jahrtausendwende als Herausforderung und Chance zu sehen und sie mit einer geschichtlichen Gewissenserforschung zu verbinden. Zu diesem Zweck setzte er zwei Kommissionen ein: eine theologische und eine historisch-kritische, die zwei besonders sensible Bereiche abklären sollen, nämlich die Beziehungen von Christen und Juden, sowie die Verstrickung der Kirche mit der Inquisition.

Ausgerechnet ein Pole regt ein solches Forschungsprogramm an. Das erzeugt Verwunderung. Es mag sein, daß der polnische Papst von seiner Herkunft her eine größere Unbefangenheit gegenüber dieser Thematik hat als ein italienischer Papst, der gegen Ende des Jahrtausends Bilanz ziehen möchte. Polens Kirchengeschichte hat ihre eigenen dunklen Seiten. Aber Polen war nicht oder nur wenig belastet von den Vorkommnissen, in die die Kirchen anderer europäischer Länder verstrickt waren: die Kreuzzüge, die großen Inquisitionen, die Verfolgung der Indianer in Südamerika, der Sklavenhandel. Auf seinen zahlreichen Reisen ist er selbstkritisch auf Vorkommnisse eingegangen, die zum Geist des Evangeliums in eklatantem Widerspruch standen. Etwa hundert solcher Bekenntnisse lassen sich nachweisen; bei zahlreichen verbindet er damit die Bitte um Vergebung. Am 12. März 2000 legte er im Petersdom ein umfassendes Schuldbekenntnis für Verfehlungen in der Geschichte ab. Die spektakuläre Geste war so gestaltet, daß auch die Kurienkardinäle aktiv in die Feier einbezogen wurden. Für jede der sieben Vergebungsbitten trat ein Kardinal vor und entzündete einen Docht an einem siebenarmigen Leuchter[6].

Doch die wohl erschütterndste Begegnung war diejenige mit dem Judentum: sein Schuldbekenntnis, sein Gebet an der Klagemauer und sein Besuch in Yad Vashem im März 2000. Es war eine Stunde, in der ein Christ den Atem anhalten konnte. Freunde, die Johannes Paul II. durchaus positiv gegenüberstanden, sagten mir, sie hätten gewünscht, ein Engel käme und entführe den von Parkinson gezeichneten, niedergebeugt ins Gebet versunkenen Papst in jenes Reich, dessen Hoffnungsträger er war. So packend war die religiöse Dichte dieser Stunde auf dem Hintergrund der leidvollen Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Juden.

Vom Athleten zum Schmerzensmann

Aber Johannes Paul II. blieb auf dieser Erde. Trotz fortschreitender Lähmung nahm er seine Amtsaufgaben wahr und verzichtete auch nicht auf Reisen, soweit sie ihm wichtig erschienen, zum Beispiel 1998 nach Kuba. Das Auge sah jetzt einen ande-

ren Menschen, aber welch einen Menschen! Vom sportlichen, siegreichen Helden, der sich 1978 an der Loggia von St. Peter gezeigt hatte, war nichts mehr zu merken. Zu sehen war vielmehr ein Schmerzensmann, der gegen seine Krankheit ankämpfte. Mit bewundernswerter Energie lieferte er den Beweis, daß auch einem schwachen Körper ein starker Geist innewohnen kann. Obwohl er dem Märtyrertod nicht wie Petrus entgegenging, bewahrheiteten sich an ihm die Worte, die Jesus an Petrus gerichtet hat: „Amen, Amen, das sage ich dir: Als du noch jung warst, hast du dich selbst gegürtet und konntest gehen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst" (Joh 21, 18).

Zugegeben sei, daß der zittrige, erbarmungswürdige Greis – sogar in seiner polnischen Muttersprache schwer verständlich – zu einer Jammergestalt wurde, die die Welt provozieren mußte. Die moderne Welt hatte Körperkult und ewige Jugend als ihre Zukunftsverheißung verkündet. Nun forderte eine Jammergestalt sie in ihrem Credo heraus. Der Mann, dem in seinen gesunden Zeiten Millionen zugejubelt hatten, blieb bis in die letzten Tage seiner Krankheit ein Muntermacher für Alte, Kranke, Gebrechliche, Behinderte. Auch sein Sterben war öffentlich. Das paßte zu ihm. So konnte die Welt, die er zu einer einzigen Pfarrei gemacht hatte, an seinem Kalvaria teilnehmen.

Einer, der das „memento mori" von Karol Wojtyła verstand, war Martin Walser, der vermerkte: „Der Papst hat mich noch nie so für sich eingenommen wie jetzt. Die bescheidene Theatralik früherer Jahre, die mich eher gerührt als fasziniert hat, ist weg. Übriggeblieben ist der pure Kampf um noch und noch eine Stunde Leben. Da kämpft man ganz von selbst mit."

Der Charismatiker Johannes Paul II. ist in seinen letzten Lebensjahren zur Christusikone geworden, Größe und Vergänglichkeit des Menschen, Macht und Ohnmacht des Papsttums spiegelnd. In den letzten Jahren darauf angesprochen, ob er angesichts seiner körperlichen Beschwerden nicht von seinem Amt zurücktreten wolle, soll er geantwortet haben: „Christus ist auch nicht vom Kreuze herabgestiegen." So stand er bis zuletzt in jener messianischen polnischen Tradition, die den Schmerzensmann auf den Auferstandenen blicken läßt und jedes Leiden, auch dasjenige des Karol Wojtyła, mit der Hoffnung des Aufgehobenseins bei Gott verbindet.

Die Vision: Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott

Blenden wir zurück zu den Bildern seiner Beerdigung. Auch wenn wir das unvorhergesehene Stelldichein von Politikern und Staatsmännern nicht zu einem säkularen Event stilisieren wollen, so stimmt dieser Aufmarsch doch sehr nachdenklich. Timothy Garton Ash behauptet, daß nicht Präsident George W. Bush, sondern Johannes Paul II. die eigentliche Führungspersönlichkeit, der geheime Herrscher der

Menschen dieser Welt war. Es ist ein posthumer Triumph für Johannes Paul II., mit Hingabe an seinen Verkündigungsauftrag und im Einfordern von Gerechtigkeit die Menschen wachgerüttelt zu haben. Daß Millionen von Menschen diesem Papst ihren Dank bezeugten und sich mit ihm verbunden fühlten, geht über die übliche Trauer bei solchen Anlässen hinaus. Wie weit sind christliche Verantwortungsträger bereit, das Vertrauen, das ihnen auf Grund des Zeugnisses Johannes Pauls II. entgegengebracht wird, weiterzuentwickeln, anstatt vor dem Mut des Papstes Angst zu haben?

Es kann ja nicht darum gehen, den Nachfolger Johannes Pauls II. auf dessen Format festzulegen. Der Papst, der aus der Kälte kam, entzieht sich den landläufigen Etikettierungen und bleibt einmalig. „Nach außen groß, nach innen klein", lautete eine der Formeln auf den man ihn festlegen wollte. „Menschennah – weltweit – kircheneng", hieß eine andere. Keine dieser Formeln wird Karol Wojtyła gerecht; erst recht nicht der Titel eines Papstes der Widersprüche. Er wollte ein Missionar der Botschaft Christi sein und so zu einer mit Gott und untereinander versöhnten Menschheit beitragen. Dafür wollte er die Kirche bereithalten, suchte und fand er Mitarbeiter, stieß aber auch an die eigenen Grenzen[7].

Es verhält sich aber nicht so, daß er seinem Nachfolger eine problemlose Kirche hinterlassen hätte. Eine Reihe von Problemen hat er von seinen Vorgängern geerbt, so etwa das verordnete Charisma des Priesterzölibates. Daran hat er nicht gerüttelt, obwohl anthropologische und andere Erkenntnisse eine Revision nahelegten. Mit dem ungeschickten Verbot der Diskussion über die Frauenordination war die Frage selber nicht gelöst, wenn auch bei ihm im Problemkreis Kirche und Frau ein gewisses Umdenken nicht in Abrede zu stellen ist[8]. Angesichts der Prioritäten, die er sich gesetzt hatte, wurde zwangsläufig die Macht kurialer Instanzen gestärkt; der kollegiale Anteil der Bischofssynoden an der Kirchenleitung, auf den das Zweite Vatikanische Konzil große Hoffnung gesetzt hatte, blieb vage und unbestimmt. In ihren pastoralen Bedürfnissen verhallte die Stimme der Ortskirchen öfter ungehört. Wo ein Nuntius oder päpstliche Ratgeber versagten, kam es zu seriellen Mißgriffen bei Bischofsernennungen. Das traf zum Beispiel Österreich besonders hart[9]. Auch in der Schweiz bei der Besetzung des Churer Bischofssitzes durch Wolfgang Haas kam es zu einem sinnlosen Kirchenstreit, der mit einem argen kirchlichen Autoritätsverlust seinen Abschluß fand. Dem starken Papst gegenüber fehlten starke Bischöfe, die in der Konsequenz ihres Gewissens abweichende Auffassungen durchgetragen hätten, wie Bischof Franz Kamphaus von Limburg in der Angelegenheit der kirchlichen Beratungsstellen. Sich hinter den breiten Schultern des Papstes zu verstecken ist zu einer episkopalen Untugend geworden, auch wenn man sich keinen so sehr auseinanderdriftenden episkopalen Pluralismus wie in der anglikanischen Kirche wünschte.

Das Schlußwort geben wir Thomas J. Reese, dem Herausgeber der Zeitschrift „America":

„Millionen von Menschen suchten die Begegnung mit dem Papst und hörten seine Predigt. ‚Was wollten sie sehen? Ein Schilfrohr, das im Wind schwankt?' Sie kamen, um einen heiligmäßigen Mann zu sehen, einen Mann, der Überzeugungen und Grundsätze besaß, einen Mann, der sich um sie sorgte, einen Mann, der den Lauf der Geschichte verändert hat. In unseren Tagen sagen politische Führer nur dasjenige, von dem ihre Berater meinen, daß es die Menschen hören wollen ... Da war Johannes Paul ganz anders. Er sprach aus Überzeugung, er besaß Grundsätze, er forderte heraus und sagte auch harte Dinge. Sogar diejenigen, die mit ihm nicht übereinstimmten, bewunderten seine Geradlinigkeit und seine Überzeugungskraft. Man wird ihn sehr vermissen. Sein Nachfolger wird keine leichte Aufgabe haben. Er möge ruhen in Frieden."

ANMERKUNGEN

[1] Aus der Überfülle der Biographien seien zitiert: G. Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. (Paderborn ²2003); J. Ross, Der Papst. Johannes Paul II. Drama u. Geheimnis (Berlin 2000); L. Ring-Eifel, Johannes Paul II. Der Mensch – der Papst – das Vermächtnis (Freiburg 2005). – Von den Würdigungen, die beim Tod Johannes Pauls II. erschienen, seien erwähnt: T. Garton Ash, The First World Leader. The greatest political actor of our time leaves us the challenge of moral globalisation, in: The Guardian, 4. 4. 2005; Th. J. Reese, The Legacy of John Paul II., in: America, 18. 4. 2005; H. Tincq, L'homme de médias était surtout homme de Dieu, in: Le Monde, 4. 4. 2005; Pope John Paul II. Obituary Issue, The Tablet, 9. 4. 2005; H. –J. Fischer, Ein Werkzeug Gottes. An den Grundfesten der Kirche ließ der Papst nicht rütteln, in: FAZ, 4.4.2005; L. Ferry, in Le Soir, 6. 4. 2005; – Die Neue Zürcher Zeitung brachte eine Reihe von informativen Aufsätzen zur Persönlichkeit und zum Pontifikat Johannes Pauls II., die im Text zitiert werden.

[2] H. Helbling, Der Papst, der aus der Kälte kam, in: NZZ, 4. 4. 2005.

[3] H. Maier, Wie viele Divisionen? Diplomatie u. Öffnung – das Papsttum in der Gegenwart, in: NZZ, 9./10. 4. 2005. Vgl. ders., Braucht Rom eine Regierung?, in dieser Zs. 219 (2001) 147–160.

[4] Garton Ash (Vgl. A. 1).

[5] O. Kallscheuer, Antikommunismus u. Antikapitalismus. Politische Aspekte des Pontifikats Johannes Pauls II., in: NZZ 9./10.4. 2005.

[6] V. Conzemius, Historie u. Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton?, in: RQ 95 (2000) 94–109.

[7] Vgl. dazu: J. Grootaers Vorlesungsreihe (Manuskript) zum Thema: Trois décennies de l'Eglise catholique: stagnation ou renouveau? Université catholique de Louvain 2001; G. Zizola, L'ultimo trono. Papa Woityla e il futuro della chiesa (Milano 2001); M. Deneken, Die Kirche nach Papst Johannes Paul II. – Anforderungen für die Zukunft. Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern am 14. 4. 2005.

[8] E. Gössmann, Interreligiöser Friede, Genius der Frau. Hat Johannes Paul II. Hoffnung keimen lassen?, in: NZZ, 9./10. 4. 2005.

[9] G. Greshake, Nach dem Fall Krenn. Streiflichter zur jüngsten österreichischen Kirchengeschichte, in: HerKorr 58 (2004) 589ff.

Wiltrud Huml

Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche

Der Differenzansatz der „Italienerinnen" in der Frauenseelsorge

Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt ist Thema eines Schreibens, das im Juli 2004 von der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht wurde[1]. Darin werden neue Tendenzen in der Auseinandersetzung mit der Frauenfrage problematisiert: Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern würden geleugnet oder nivelliert und die Frauen zu einem sozialen Kampf gegen die Männer aufgerufen. Diese Problembeschreibung ist jedoch verkürzt und überholt, weil sie offensichtlich nur den Feminismus der 70er Jahre im Blick hat. Deshalb ist es sinnvoll, neuere Positionen des politischen und wissenschaftlichen Geschlechterdiskurses und deren Rezeption in der kirchlichen Frauenarbeit darzustellen. Eine „Verschleierung der Verschiedenheit der Geschlechter"[2], wie sie die vatikanische Erklärung kritisiert, kann heute – von Ausnahmen abgesehen – weder in der Wissenschaft noch in der Politik noch in der Frauenbewegung festgestellt werden. Im Gegenteil: Fast alle neuen Ansätze gehen von der Verschiedenheit der Geschlechter und der Differenz innerhalb eines Geschlechts aus.

Selbstverständlich sind die Unterschiede zwischen den Geschlechtern sowohl biologisch als auch kulturell bedingt. Die englische Sprache kennt dafür die Unterscheidung von „sex" (biologisches Geschlecht) und „gender" (kulturelle Geschlechtsrolle). Biologische Unterschiede sind universell und ändern sich in den meisten Fällen nicht. Soziale Unterschiede, die im Ausdruck „gender" zusammengefaßt werden, beziehen sich auf weibliche und männliche Rollen, die gesellschaftlich konstruiert und erlernt sind und in Wechselwirkung mit anderen relevanten Differenzen wie Klasse, Schicht und Kultur stehen. Bestimmte Verhaltensweisen und Zuschreibungen zwischen Frauen und Männern sind also gesellschaftlich geregelt, akzeptiert und bewertet. Heute beschäftigen sich viele Einzelwissenschaften mit der Geschlechterthematik. Abhängig vom Fragehorizont der jeweiligen Wissenschaft, wird entweder der biologische (z.B. in der Hirnforschung) oder der kulturelle Aspekt (in den Sozial- und Kulturwissenschaften) betont. Die Zunahme an Forschungsergebnissen hat zu einer differenzierteren Bewertung der Geschlechterunterschiede geführt.

Gender Mainstreaming als weltweite politische Strategie

In der Politik hat die genauere Wahrnehmung der Geschlechterunterschiede zu einer neuen Strategie im Bemühen um Geschlechtergerechtigkeit geführt: zum Gender Mainstreaming-Programm der Vereinten Nationen. 1985 wurde diese politische Strategie auf der dritten Weltfrauenkonferenz in Nairobi erstmals vorgestellt. Ihren heutigen Namen erhielt sie erst zehn Jahre später (1995), auf der Weltfrauenkonferenz in Peking. Die globale Erfahrung, daß allein durch frauenfördernde Maßnahmen die Chancengleichheit nur unzureichend realisiert wird, gab den Ausschlag.

Mit dem Inkrafttreten des Amsterdamer Vertrags 1999 verpflichteten sich die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, das Gender Mainstreaming-Prinzip in ihrer Politik anzuwenden und es als Querschnittsaufgabe in allen Politikbereichen zu verankern, sozusagen als aktive Förderung dieses Leitprinzips. 2001 hat die Europäische Union den Ausbau und die Verfolgung eines doppelten Ansatzes formuliert, d.h. daß Gender Mainstreaming und spezielle Maßnahmen zur Chancengleichheit für Frauen miteinander zu verbinden sind. Das bedeutet, daß nach wie vor die spezifische Förderung von Frauen sinnvoll und notwendig ist. Blickt man in die europäische Landschaft, so sind die skandinavischen Länder am weitesten fortgeschritten bei der Integration dieses Ansatzes, allen voran Schweden. Deutschland hat den Amsterdamer Vertrag 1998 ratifiziert und seit 2000 gibt es auf Bundesebene eine interministerielle Arbeitsgruppe zur Implementierung des Gender Mainstreaming in die laufende Arbeit aller Ressorts.

Damit werden bestehende Werte und Normen auf den Prüfstand gestellt und unter geschlechterbezogenen Aspekten verändert. Es sind also nicht mehr die Frauen allein für die Lösung sogenannter Frauenprobleme zuständig, sondern beide Geschlechter werden in die Pflicht genommen. Die Definition der Europäischen Union lautet:

„Gender Mainstreaming bedeutet die Entwicklung, Organisation und Evaluierung von Entscheidungsprozessen mit dem Ziel, die Geschlechterperspektive in alle politisch-administrativen Maßnahmen auf allen Ebenen durch alle am politischen Entscheidungsprozeß beteiligten Akteure und Akteurinnen einzubringen. In jedem Politikbereich und auf allen Ebenen sollen die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen und Auswirkungen auf die Geschlechter berücksichtigt werden, um eine tatsächliche Gleichstellung von Frauen und Männern zu erreichen. Dieser Prozeß soll Bestandteil des normalen Handlungsmusters aller Ressorts und Organisationen werden, die an politischen Entscheidungsprozessen beteiligt sind."[3]

Hier wird ausdrücklich auf die Unterschiedlichkeit der Geschlechter verwiesen. Ausgehend davon wird Geschlechtergerechtigkeit zur Querschnittsaufgabe, in der alle Maßnahmen, Entscheidungen und Konzeptionen daraufhin überprüft werden, welche Folgen die jeweiligen Planungen für Männer und Frauen haben. Bei der

Umsetzung im Personalentwicklungs- und Weiterbildungsbereich werden zunehmend sogenannte Diversity-Konzepte eingesetzt, d.h. die Verschiedenheit aller Individuen wird zu einem bedeutsamen Ausgangspunkt.

Die Verankerung von Gender Mainstreaming gelingt nur, wenn alle am Prozeß Beteiligten an regelmäßig stattfindenden Gender-Trainings teilnehmen. Mit der persönlichen Sensibilisierung für Geschlechterfragen in Fortbildungen und in abteilungsbezogenen Organisationsberatungen stehen oder fallen die Erfolgsaussichten für die Umsetzung von Gender Mainstreaming-Projekten. Die entsprechenden Fortbildungen unterscheiden sich von gängigen beruflichen Lernprozessen dadurch, daß die eigene Biographie, die eigenen Prägungen und Wahrnehmungen der Geschlechterrolle und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern im Mittelpunkt stehen.

Gender-Sensibilität auch in der Kirche

Im kirchlichen Bereich wurden Gender-Trainings zunächst in der Entwicklungsarbeit durchgeführt, zum Beispiel von Misereor und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. 1996 veranstaltete die Bundesarbeitsgemeinschaft für Frauenseelsorge gemeinsam mit der Männerseelsorge und dem Jesuitenorden erstmals ein Gender-Training für die Zusammenarbeit von Männern und Frauen in der Seelsorge. Es ging darum, aufmerksam zu werden für Männer- und Frauenrollen und die damit verbundenen Konflikte und Kooperationschancen im Arbeitsfeld Kirche. Das Ziel dabei war „die Sensibilisierung für die eigene Rolle als Frau bzw. als Mann und für das je andere Geschlecht, Aufmerksamkeit für die Verflechtungen der Geschlechterrollen in gesellschaftlichen und kirchlichen Zusammenhängen und Achtsamkeit für Ungerechtigkeiten zwischen Frauen und Männern im Zusammenleben und Zusammenarbeiten“[4].

Die Frauenseelsorge auf Bundesebene führte nochmals zusammen mit dem Dominikanerorden einen weiteren Kurs durch. Ansonsten wurde dieses Gender-Training in kirchlichen Fortbildungsangeboten nur selten aufgegriffen. Übernommen wurde das Konzept in einigen Fortbildungen der Familienbildung. Dafür war es jedoch nicht konzipiert; denn es ging dabei ausdrücklich um das Miteinander in der Zusammenarbeit von Frauen und Männern innnerhalb kirchlicher Strukturen.

Auf weltkirchlicher Ebene finden Gender-Trainings dagegen seit langem Akzeptanz – bleibt doch die Entwicklungsarbeit bekanntlich erfolglos, wenn sie den spezifischen Beitrag der Frauen unberücksichtigt läßt. So wird das Instrument des Gender Mainstreaming in der jüngsten Verlautbarung der Deutschen Kommission Justitia et Pax „Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln“ durch ihren Vorsitzenden Bischof Reinhard Marx positiv bewertet:

„Das christliche Menschenbild beansprucht die gleiche Würde für Männer und Frauen, die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihren Ursprung hat. Das Bemühen um Gleichberechtigung der Geschlechter, Schritte zur Überwindung bestehender Ungerechtigkeiten und Maßnahmen zu einer geschlechtersensiblen Wahrnehmung gesellschaftlichen und kirchlichen Handelns sind eine logische Konsequenz dieses theologischen Grunddatums. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax macht auf zahlreichen ihrer Arbeitsfelder immer wieder die Erfahrung, wie wichtig es für das Gelingen einer Maßnahme ist, deren jeweils unterschiedliche Auswirkungen auf Männer und auf Frauen in Rechnung zu stellen."[5]

Justitia et Pax knüpft an das Schreiben der deutschen Bischöfe von 1981 „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" an, in dem gefordert wird, daß die Kirche „Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen"[6] sein soll. Der weltweite Einsatz der Kirche für soziale Gerechtigkeit ist nur glaubwürdig, wenn das Kriterium der Geschlechtergerechtigkeit eine durchgängige Perspektive kirchlicher Praxis wird. Um diesem Ziel näher zu kommen, ist der kritische Blick der Kirche auf die eigene Gendergeschichte nötig:

„Denn auch sie hatte in der Vergangenheit großen Anteil an der Ausprägung traditioneller Rollenbilder, die sie im Rückblick oftmals als einseitig und schädlich einschätzen muß. Solche Rollenbilder haben Handlungsmuster begründet und selbstverständlich erscheinen lassen, welche zu großen Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern führten und zum Teil bis heute wirksam sind."[7]

Ein genauer Blick auf das Miteinander der Geschlechter in der pastoralen Arbeit zeigt folgendes Paradox: „Während ein Großteil derer, die für die konkrete Umsetzung pastoraler Programme an der Basis zuständig sind, aus Frauen besteht, sind die pastoralen Methoden und Inhalte oftmals auf höherer Ebene von Männern erstellt und nach eher männlichen Wahrnehmungs- und Kommunikationsmustern aufbereitet."[8] Als Beispiele dafür, wie sich eine auch frauengerechte Perspektive in der Bibelarbeit, in der religiösen Sprache, den Symbolen und Gottesbildern konkretisieren läßt, werden die Publikationen von Theologinnen im Katholischen Bibelwerk Stuttgart und in katholischen Frauenverbänden, aber auch die liturgische Praxis der Kirchen des Südens genannt. Ein schon bewährtes weltweites Modell frauengerechter Liturgie ist der Weltgebetstag der Frauen.

Frauenbewegung: Vom Gleichheits- zum Differenzfeminismus

In der katholischen Frauenbewegung wurde die Geschlechterfrage bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts diskutiert. Die Philosophin Edith Stein hatte eine differenzierte Wahrnehmung der Geschlechterunterschiede angemahnt:

„Eine durchgehende absolute weibliche oder männliche Artung wird es rein empirisch kaum je geben. Ich bin der Meinung, daß in jedem Menschen, so wie die Potenzen für alle Rassen ... auch die Potenzen für beide Geschlechtstypen darinliegen. Natürlich sind bei einem Menschen, der nun einmal biologisch ein Weib oder ein Mann geworden ist, auch die seelischen und geistigen Bezirke normalerweise und im großen und ganzen ‚männlich' oder ‚weiblich' ausgeprägt. Daneben gibt es Männer mit einer weiblichen Gefühlsseele, Frauen mit einem männlichen Verstand oder Frauen mit männlicher Willensbestimmtheit usw. Um das im Einzelfall und grundsätzlich zu klären, bedürfte es allerdings einer phänomenologischen Wesensbestimmung dessen, was im allgemeinsten Sinne ‚männlich' und ‚weiblich' genannt werden kann. Daran fehlt es überall."[9]

Heute wird innerhalb des vielfältigen Spektrums der Frauenbewegung wieder ganz neu nach der Bedeutung der Geschlechterdifferenz gefragt – ohne freilich traditionelle Konzepte einer sogenannten „Natur" der Frau (der Mann ist dabei meist nicht im Blick) zu übernehmen. Auch der Kampf um *Gleich*berechtigung wird kritisch gesehen, weil dabei nicht ausreichend im Blick ist, wie Frauen eine eigenständige Identität gewinnen. Denn *gleich* sind Frauen nur in Relation zum männlichen Geschlecht; entlassen aus diesem Vergleich, entdecken sie ihre Unterschiedlichkeit.

In prononcierter Form kritisierten zunächst vor allem italienische Frauen den Gleichheitsfeminismus in der bisherigen Form und betonten stärker die Differenz zwischen den Geschlechtern wie auch unter den Frauen. Die Frauen des Mailänder Frauenbuchladens begannen seit 1975 gemeinsam in diese Richtung zu denken und veröffentlichten ihre Gedanken in ihrer Monatsschrift „Via Dogana". Sie kritisierten die Leugnung der Geschlechterdifferenz ebenso wie die Fixierung auf den Kampf um Gleichberechtigung, weil damit letztlich doch wieder das männliche Geschlecht zum Maßstab gemacht werde und spezifisch weibliche Vorstellungen und Werte unsichtbar und damit irrelevant blieben. Wo die Frau nur „ihren Mann stehen muß", komme sie nicht zu sich selbst und werde sich nicht ihrer selbst bewußt. Nur die positive Identifikation mit dem eigenen weiblichen Geschlecht ermögliche Gleichwertigkeit.

Dazu braucht es weibliche Bilder und Symbole, die deutlich machen, wie Frauen sich auf Frauen beziehen und dadurch ihre Identität aufbauen und stärken. Deshalb beschäftigten sich die Mailänderinnen intensiv mit den Auswirkungen der Sprache auf das Geschlechterverhältnis in der Gesellschaft und der Politik, und mit dem Symbolsystem, das durch Sprache konstruiert und vermittelt wird. Dabei reflektierte die Gruppe laufend ihre eigenen Erfahrungen in der Formulierung und Diskussion dieser Themen und machte die Ergebnisse dieses Prozesses durch ihre Publikationen anderen Frauen zugänglich. Dieser öffentliche Diskurs führte dazu, daß die Ansätze der Mailänder Frauen von einigen Philosophinnen der Universität Verona seit 1983 weiterentwickelt wurden. Die Gruppe in Verona gab sich den Namen „Diotima"[10].

Im deutschen Sprachraum wurden die Schriften dieser italienischen Frauen vor

allem von Andrea Günter, Dorothee Markert und Antje Schrupp übersetzt und weitergedacht. Im Vorwort ihres gemeinsamen Buchs „Die Welt zur Welt bringen" beschreiben sie zentrale Motive dieses als „Differenzfeminismus" bezeichneten Ansatzes:

„Die Welt zur Welt bringen ist also durchaus wörtlich zu verstehen. Diese Formulierung greift die mütterliche Tätigkeit des Gebärens, aber auch das mütterliche Werk des Spracherwerbs auf, also die beiden markanten Punkte des Eintritts einer Person in die Welt. Die Welt zur Welt bringen wird als Arbeit am Symbolischen verstehbar, indem es dazu anregt, das Augenmerk darauf zu richten, wie die Welt aus der Sprache und dem Denken der einzelnen Person, aber auch aus dem Sprechen verschiedener Personen hervorgeht. Unser In-der-Welt-Sein wird als Beziehung zur Welt lebendig, die durch Sprechen entsteht, vermittelt wird und gerade durch Sprechen auch offen für Veränderung bleibt. Die Geschlechterdifferenz kann sich dabei als zentrale Vermittlungsinstanz erweisen." [11]

Im Mittelpunkt steht dabei nicht mehr der Kampf um Gleichberechtigung, sondern die Frauen werden dazu aufgefordert, sich auf ihre spezifisch weiblichen Werte zu besinnen und eine eigene Frauenkultur zu entwickeln.

Affidamento: Wachsen am „Mehr" anderer Frauen

Eine wesentliche Grundlage dafür ist die „Affidamento-Beziehung" – eine Beziehung, in der sich eine Frau der größeren Erfahrung und dem „Mehr" einer anderen Frau anvertraut (ital. „affidarsi"), dieses „Mehr" anerkennt und zu ihrem persönlichen Entwicklungsziel macht. „Um groß zu werden – in jeglichem Sinne –, braucht sie eine Frau, die größer ist als sie." [12]

Die erste und grundlegende Erfahrung weiblicher Autorität ist die Beziehung zur Mutter:

„Für jede Frau, die auf die Welt kommt, wäre die Mutter die erste und natürliche Vermittlerin. In Wirklichkeit kann sie aber diese Funktion oft nicht erfüllen, weil ihre Rolle von den Bedürfnissen der Männer bestimmt ist, weil sie von der väterlichen Autorität eingeschüchtert oder ganz von der Liebe zum Sohn absorbiert ist. Durch die soziale Praxis des affidamento zwischen Frauen gewinnt die Mutter ihre symbolische Funktion der Frau gegenüber wieder zurück. ... Aber wenn eine Frau ihre Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht akzeptiert, wenn sie um die Notwendigkeit einer weiblichen Vermittlung weiß und darin den wahren Grund für die Autorität der Frau gegenüber der Frau erkennt, wird in ihr unweigerlich das Bedürfnis aufkommen, sich mit der Frau – ihrer Mutter – zu versöhnen, die diese Autorität hatte und sie, nur sie, ihr gegenüber vertreten mußte." [13]

Andrea Günter folgert aus Luisa Muraros Gedanken über die symbolische Ordnung der Mutter[14], daß wir das *Muttersein neu denken* müssen; denn wir „lernen von der Mutter die Sprache und die Bedeutung der Sprache. In der Beziehung zur Mutter ist das Selbstverständnis grundgelegt, sich selbst in Beziehung zu anderen

wahrzunehmen. Die Mutter lehrt uns Qualitäten der Beziehung zur Welt. In der Beziehung zur Mutter lernen wir die Wahrnehmung und Bedeutung der Geschlechtlichkeit, der Geschlechtszugehörigkeit und der Geschlechterdifferenz. In der Beziehung zur Mutter lernen wir den Umgang mit Ungleichheit, insbesondere mit Ungleichheit unter Frauen."[15]

Oft fällt es Frauen schwer, mit dieser Ungleichheit konstruktiv umzugehen. Die Erfahrung des eigenen Mangels kann zu Neid und Abwertung führen; denn die andere spiegelt, was ich selbst „begehre" und nicht habe. Es geht darum, nicht in Neid- und Minderwertigkeitsgefühlen stecken zu bleiben, sondern die Erfahrung des Mangels als Chance und Herausforderung anzunehmen, etwas für die eigene Entwicklung zu tun.

Neid als Schlüssel zu eigenen Entwicklungszielen

Die Akzeptanz der Ungleichheit ist also die Voraussetzung dafür, daß eine andere Frau mit einem Mehr an Erfahrung, Kompetenz oder Wissen als Autorität anerkannt werden kann, indem die Erfahrung des eigenen Mangels zum Anlaß genommen wird, um in dieser anderen Frau ein Vorbild, eine Lehrmeisterin für die eigene Entwicklung zu sehen:

„Es ist wichtiger, Lehrmeisterinnen zu haben, als anerkannte Rechte zu besitzen. Eine Frau braucht eine positive weibliche Autorität, wenn sie ihr Leben in einem Entwurf der Freiheit leben und darauf ihr Frausein gründen will."[16]

„Mit ‚affidamento' Beziehungen aus der Literatur wiesen die Frauen des Mailänder Frauenbuchladens auf die Existenz von Beziehungen unter Frauen hin, in denen Ungleichheit in Kompetenz, Erfahrung, gesellschaftlicher Sichtbarkeit usw. nicht unproduktiv in Neid oder Bewunderung enden, sondern in denen eine Frau von der anderen lernen kann, wodurch das Anliegen beider Frauen, auf eine bestimmte Weise Einfluß auf die Gestaltung der Welt zu nehmen, verwirklicht werden kann."[17]

Ein Beispiel für diese Art von Beziehung sehen die italienischen Philosophinnen in der biblischen Erzählung im Buch Rut; die Moabiterin Rut folgt nach dem Tod ihres Mannes der Schwiegermutter Naomi in deren Heimatland und nimmt deren Glauben an:

„Denn wo du hingehst, da gehe auch ich hin, und wo du weilst, da weile auch ich; dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe auch ich, und da will ich begraben sein. Ich schwöre – und der Herr möge mich strafen: Nur der Tod wird mich von dir trennen!" (Rut 1,16 f.)

In der Dankbarkeit für das, was von der (symbolischen) Mutter gelernt wird, realisiert sich weibliches Selbstbewußtsein:

„Eine einzelne Frau, die einer anderen gegenüber Dankbarkeit zeigt, weil diese ihr etwas gegeben hat, ist für die Befreiung des weiblichen Geschlechts mehr wert als eine Gruppe oder eine ganze feministische Bewegung, in der diese Dankbarkeit fehlt."[18]

Dorothee Markert kritisiert die mangelnde Kultivierung des Umgangs mit Ungleichheit und Autorität in der bisherigen Frauenbewegung:

„Mit dem fehlenden Wissen über weibliche Autorität hängt auch das zusammen, was ich aus heutiger Sicht an der neuen Frauenbewegung zu kritisieren habe. ... Die Frauenbewegung hat leider dazu beigetragen, Mutterschaft und Hausarbeit noch weiter abzuwerten. Dadurch wurden Frauen auseinander- anstatt zusammengebracht. Diese Abwertung hat Leid, Kummer und Streit bewirkt und das Selbstbewußtsein vieler Frauen geschwächt anstatt gestärkt."[19]

Sie fordert deshalb in der Frauenbewegung eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Themen, die Mütter und Hausfrauen einbringen sowie Hausarbeitskompetenzen als politisches Veränderungspotential wahrzunehmen, wertzuschätzen und auszubauen[20].

Dabei geht es keineswegs darum, wieder durch die Hintertür die altbekannte Festlegung der Frauen auf Kindererziehung und Haushalt einzuführen, sondern den Wert dieser Tätigkeiten für die menschliche Gemeinschaft aufzuzeigen. Gerade an diesem Beispiel wird aber auch deutlich, wo eine Schwierigkeit dieses neuen feministischen Denkens liegt: die von Frauen selbst gewählten und in großer Vielfalt gelebten Kompetenzen und Werte sichtbar zu machen, ohne daraus ein Konzept von Weiblichkeit zu konstruieren, auf das Frauen dann wieder festgelegt werden. Deshalb betonen die Mailänder Frauen, daß die Frau im Rahmen einer Gesellschaft, die sie auf eine bestimmte Verhaltensweise festlegt, den Mut finden muß, von sich selbst auszugehen:

„Eine Frau muß aus ihrer Erfahrung einen Maßstab für die Welt machen, aus ihren Interessen ein Kriterium für die Beurteilung der Welt, aus ihrem Begehren den Antrieb zur Veränderung der Welt, damit die Welt für sie etwas wird, wofür sie Verantwortung übernehmen kann."[21]

Der Affidamento-Ansatz in der kirchlichen Frauenarbeit Deutschlands

Nach Erscheinen der deutschen Übersetzung der Publikationen der Italienerinnen wurden auch in der kirchlichen Frauenarbeit engagierte Frauen auf diese neue Denkweise aufmerksam. Deren Themen und aus der christlichen Frauentradition gewählte Beispiele erleichterten die Rezeption im kirchlichen Bereich.

Die Deutsche Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (DEAE) veranstaltete 1995 ihre zweite Frauenkonferenz zum Thema „Differenz

statt Gleichheit? Auf dem Weg zu einer politischen Praxis von Frauen in der Evangelischen Erwachsenenbildung". Referentinnen bei dieser Tagung waren zwei Diotima-Philosophinnen aus Verona und Andrea Günter. In den Diskussionen wurde das Spannungsfeld zur bisherigen Frauenpolitik deutlich, formuliert in der Aussage der Frauenbeauftragen der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) Sigrid Häfner, die sich gegen eine Abwertung der Gleichstellungspolitik wehrte:

„Wir bemühen uns zunehmend, uns über unsere geistigen Mütter, über unsere Vorgeschichte zu identifizieren. ... Die Politik der rechtlichen, der formalen Gleichstellung von Frauen war ein harter Kampf unserer ‚Vormütter' und dieses gering zu achten, halte ich für schädlich – es sei denn, wir nehmen die Ergebnisse dieser Politik schon für so selbstverständlich, daß sie uns gar nicht mehr bewußt sind. Das Frauenwahlrecht, das Ordinationsrecht für Frauen, um nur zwei Beispiele zu nennen, sind Ergebnis dieser rechtlichen Gleichstellungspolitik."[22]

Damit wird auch deutlich, daß es nicht darum gehen kann, den Differenzansatz gegen die Bemühungen der Frauen um Gerechtigkeit im Miteinander der Geschlechter auszuspielen; denn auch die klassische Gleichstellungspolitik bezieht ihre Qualität aus der Fähigkeit der Frauen, von sich selbst auszugehen und sich nicht von Männern gemachten Maßstäben anzugleichen. Das kann nur gelingen, wenn Frauen ihren eigenen Maßstab entwickeln und davon ausgehend die Welt gestalten.

Ein wichtiges Ziel der Frauenbildungsarbeit besteht darin, die Stärken und Kompetenzen von Frauen zu entwickeln, sichtbar zu machen und zu nutzen. Dafür haben sich die Ideen des Affidamento-Ansatzes als sehr hilfreich erwiesen. Auch in der katholischen Frauenbildung und -seelsorge werden sie deshalb aufgegriffen, reflektiert und umgesetzt. Die Bildungskommission des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB) veranstaltete 1999 gemeinsam mit der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine Tagung, in deren Einladung es hieß: „Die Idee des Affidamento bildet den Rahmen für ein kluges Frauennetzwerk, das Frauen verschiedener Generationen, unterschiedlichster Gruppierungen und Verbände miteinander verknüpfen kann."[23] In der Bundesdelegiertenversammlung 2000 dieses Verbandes wurde die Beschäftigung mit diesem Thema vertieft und weitergeführt unter dem Motto „Affidamento – ein neues Kleid für den KDFB von morgen".

Neben den Frauenverbänden wurde der Affidamento-Ansatz auch in der kirchlichen Frauenarbeit der einzelnen Diözesen aufgegriffen. So wurden die erwähnten Tagungen in Zusammenarbeit mit der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge Bayern (AGFSB) vorbereitet, durchgeführt und dokumentiert. Seitdem werden von der Leiterin der Stelle, der Theologin Irene Löffler, die zu diesem Thema relevanten Publikationen für die Umsetzung in der Frauenseelsorge kontinuierlich rezensiert und für Frauenseelsorge und Frauenbildung ausgewertet. Sie erstellt dazu Arbeitsmaterialien und hält Vorträge und Seminare für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen in der kirchlichen Frauenarbeit.

Die Chancen des Affidamento-Ansatzes in der Frauenseelsorge liegen vor allem darin, die oft unsichtbare und verlorengegangene weibliche Tradition in der Kirchengeschichte, in der Rede und in den Bildern von Gott sichtbar zu machen. So finden Frauen ein Symbolsystem (wieder), das ihre Identität als Christinnen stärkt und nicht nur von männlichen Vorstellungen und Bildern ableitet. Dabei werden biblische Frauengestalten und herausragende Frauen der Kirchengeschichte als „Lehrmeisterinnen" weiblicher Spiritualität neu entdeckt. Auf den Spuren dieser Kirchenmütter entdecken Frauen nicht nur die Mystikerinnen von Helfta wieder, sondern auch die konkreten Lehrmeisterinnen in ihrer eigenen Lebensgeschichte. Diese Suche nach Identifikationsmodellen in der Glaubens- und Lebensgeschichte wirkt sich verständlicherweise auch auf die Rede von Gott aus. So wurde Sophia, die alttestamentliche Weisheit, als weibliches Gottesbild ein wichtiger Bestandteil der Gottesvorstellungen und Gebete vieler Frauen. Auch traditionelle Motive der christlichen Kunst wie die Anna Selbdritt-Darstellungen oder die drei heiligen Frauen Katharina, Barbara und Margareta werden als stärkende Bilder und Beispiele von Affidamento-Beziehungen neu gesehen.

Erni Kutter, die Leiterin der Fachstelle für Alleinerziehende und Frauenarbeit im evangelischen Dekanatsbezirk München, durch die ich diesen Ansatz kennenlernte und der ich viele Anregungen zur Arbeit damit verdanke, beschreibt typische Erfahrungen, die die Teilnehmerinnen ihrer Seminare machen:

> Die Frauen bekommen durch den Differenzansatz vor allem eine neue Sicht der Welt, „so etwas wie eine neue Brille, die tiefere Ein-Sichten ermöglicht und damit auch einen größeren Durch- und Weitblick. Mit der anderen Sichtweise verändert sich fast immer auch das Verhältnis zu sich selbst und zur Welt. Es wuchs ein Selbst- und Weltverständnis, das auf der Wertschätzung des weiblichen Geschlechts und der Beziehungen unter Frauen beruht. ... So wie die mangelnde symbolische Repräsentanz weiblicher Stärke und das Fehlen weiblicher Gottesvorstellungen weitreichende Auswirkungen auf das Selbstverständnis von Frauen hat, so können Bilder und Symbole weiblicher Größe und Schönheit die Wertschätzung des eigenen Geschlechts wecken und vertiefen."[24]

Eine junge alleinerziehende Mutter beschreibt, daß sie durch die Betrachtung einer allegorischen Darstellung der Weisheit mit ihren drei Töchtern Spes, Fides und Caritas sich selbst als Mutter gestärkt fühlt:

> „Seitdem sie dieses Bild kennt, wird ihr bewußt, wie oft sie selbst ihren beiden kleinen Mädchen die Hände um die Schultern legt, genauso wie Sophia, die Weisheit, es tut. Immer wenn sie in dieser schützenden und unterstützenden Haltung mit ihnen dasteht, empfindet sie großes Vertrauen in ihre eigene Stärke als Mutter, in die Kraft ihrer Töchter und in ihre Zukunft als Frau – und dann sei sie immer sehr stolz und fühle sich ganz groß."[25]

Im Programm der katholischen Frauenseelsorge in der Erzdiözese München und Freising[26] werden viele Veranstaltungen angeboten, die den Affidamento-Ansatz mit verschiedenen Themen und ganzheitlichen Methoden umsetzen. So gelingt es,

christliche Traditionen mit der religiösen Suche heutiger Frauen zu verknüpfen; ansprechen lassen sich dadurch sowohl in der Kirche ehrenamtlich und hauptamtlich tätige Frauen, als auch kirchendistanzierte. Die starke Nachfrage und hohe Akzeptanz dieser Angebote spricht für die Chancen, die mit einem pastoralen Konzept verbunden sind, das den aktuellen Geschlechterdiskurs der Frauenbewegung zur Kenntnis nimmt, in das christliche Selbstverständnis integriert und weiterentwickelt.

Es ist zu bedauern, daß die vatikanische Glaubenskongregation diese Entwicklung bisher nicht zur Kenntnis genommen hat. Darin zeigt sich der mangelnde Dialog mit *den* Frauen in der Kirche, die sich der Frauenbewegung zugehörig fühlen. Die Beispiele aus der kirchlichen Frauenarbeit zeigen, wie christliche Traditionen mit Ideen der gegenwärtigen Frauenbewegung sinnvoll verbunden werden können. Expertinnen zu diesem Thema gibt es also in der Kirche. Die Tatsache, daß *diese* Frauen bei der Abfassung des Schreibens der Glaubenskongregation offensichtlich nicht einbezogen wurden, ist die eine Seite kirchlicher Gender-Praxis. Für die andere Seite steht das Impulspapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax, ein gelungenes Beispiel von Gendertheorie und -praxis.

ANMERKUNGEN

[1] Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann u. Frau in der Kirche u. in der Welt. 31. Juli 2004, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2004).

[2] Ebd. 6.

[3] B. Stiegler, Gender macht Politik. Expertise zur Frauenforschung, hg. v. d. Friedrich-Ebert-Stiftung (Bonn 2002) 13.

[4] I. Tiemann, W. Huml u. R. Funiok, Frauen u. Männer im Arbeitsfeld Kirche. Bericht über eine Tagung mit „Gender"-Perspektive, in: LS 48 (1997) 370–373.

[5] Geschlechtergerechtigkeit u. weltkirchliches Handeln. Ein Impulspapier, hg. v. d. Deutschen Kommission Justitia et Pax (Bonn 2004) 5.

[6] Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche u. Gesellschaft, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 1981) 7, 19; zitiert in: Geschlechtergerechtigkeit u. weltkirchliches Handeln (A. 5) 23.

[7] Ebd. 20; ähnlich auch 22.

[8] Ebd. 38.

[9] E. Stein, Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz (Freiburg 1989) 38.

[10] In Platons „Symposion" spricht Sokrates von Diotima aus Mantinea, die er aber nur beiläufig als Quelle seines Wissens erwähnt.

[11] DIOTIMA und andere, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz u. die Arbeit am Symbolischen, hg. v. A. Günter u. a. (Königstein 1999) 8.

[12] Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht (Berlin 1991) 140.

[13] Ebd. 180 f.

[14] L. Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter (Frankfurt 1993).

[15] A. Günter, Weibliche Autorität, Freiheit u. Geschlechterdifferenz: Bausteine einer feministischen politischen Theorie (Königstein 1996) 163.
[16] Libreria delle donne di Milano (A. 12) 25.
[17] D. Markert, Wachsen am Mehr anderer Frauen. Vorträge über Begehren, Dankbarkeit u. Politik (Rüsselsheim 2002) 124.
[18] Libreria delle donne di Milano (A. 12) 156.
[19] Markert (A. 17) 162.
[20] Ebd. 166.
[21] Libreria delle donne di Milano (A. 12) 150.
[22] S. Häfner, Gleichstellungspolitik in der Kirche im Spannungsfeld von Gemeinschaftsrhetorik u. Geschlechterdifferenz, in: Entwürfe. Themen der evangelischen Erwachsenenbildung (Karlsruhe 1996) 37.
[23] Affidamento – eine neue Beziehungskultur für Frauen. Arbeitshilfe der Bildungskommission 2001, hg. v. Katholischen Deutschen Frauenbund 2000, 2.
[24] E. Kutter, Wachsen am „Mehr" der anderen Frauen. Zur Praxis von Affidamento-Beziehungen in der Frauenbildungsarbeit, in: Schlangenbrut 59 (1997) 11.
[25] Ebd. 12.
[26] Im Internet unter www.erzbistum-muenchen.de/frauenseelsorge oder zu bestellen im Erzbischöflichen Ordinariat, Frauenseelsorge, Postfach 33 03 60, 80063 München.

Walter Bayerlein

In Verantwortung vor Gott und den Menschen

Die Frage nach dem Gottesbezug in der Europäischen Verfassung

Die Regierungschefs der Mitgliedsländer der Europäischen Union haben nach zähem Ringen am 18. Juni 2004 den Text einer Verfassung beschlossen. Dabei handelt es sich genau genommen um einen Verfassungsvertrag, nicht um einen verfassungsgebenden Beschluß eines dafür zuständigen Organs. Das bedeutet, daß dieser völkerrechtliche Vertrag in den einzelnen Mitgliedsländern erst noch ratifiziert werden muß. Dafür sind in einzelnen Mitgliedsstaaten Volksabstimmungen vorgeschrieben, in anderen, wie zum Beispiel in Deutschland, genügt derzeit ein Beschluß des Parlaments. Auch in der Bundesrepublik Deutschland wird aber über ein Referendum öffentlich diskutiert. Angesichts der historischen Bedeutung einer Verfassung der Europäischen Union und der weitreichenden Beschränkungen der nationalen Souveränität durch diese Verfassung wäre ein solches Referendum zu begrüßen, zumal es das Bewußtsein von der Bedeutung der fortschreitenden europäischen Einigung für wirtschaftliche und ökologische Stabilität, Frieden und Freiheit auch in der deutschen Bevölkerung verstärken würde. Das deutsche Volk ist gewiß politisch nicht weniger reif als die Völker in Mitgliedsländern, die ein Referendum abhalten. Befürchtungen, ein Referendum könne mit einer Ablehnung der Verfassung enden, dürften nicht begründet sein.

Wird in einem einzigen Mitgliedsland, in dem ein Referendum national vorgeschrieben ist, die erforderliche Mehrheit verfehlt, könnte die Europäische Verfassung zwar insgesamt nicht in Kraft treten. Es müßte mit dem betreffenden Land nachverhandelt werden. Eine solche Situation erscheint aber unwahrscheinlich, weil es in jedem Land parteiübergreifend genügend verantwortungsbewußte Persönlichkeiten gibt, die dafür werben werden, wegen der herausragenden Bedeutung einer „Europäischen Verfassung" dieses Projekt nicht wegen einzelner Bedenken insgesamt scheitern zu lassen. So ist beispielsweise selbst in Polen nicht zu erwarten, daß diese Verfassung in einem Referendum wegen des in der Präambel fehlenden Gottesbezugs keine Mehrheit bekommt, obwohl Polen nachdrücklich auf einen solchen Gottesbezug gedrängt hat. Formal betrachtet, gibt es also derzeit zwar noch keine gültige Verfassung für die Europäische Union. Bei politischer Bewertung muß man aber wohl davon ausgehen, daß sich an dem mühsam zwischen den Repräsentanten der 25 Mitgliedsstaaten endlich gefundenen Kompromiß trotz manchen Unbehagens nichts Wesentliches mehr ändern wird, weil die jüngst ver-

größerte Europäische Union dringlich eine eigene Verfassung benötigt, um aktionsfähig zu sein.

Trotz zahlreicher Interventionen ist in der Präambel kein Gottesbezug enthalten. Diese beginnt vielmehr mit den Worten: „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas …", ohne Gott oder die christliche Tradition ausdrücklich zu erwähnen. Auch ein nachträglicher „Schlagabtausch" zwischen dem Bundeskanzler, dem SPD-Vorsitzenden und der Unionsfraktion im Deutschen Bundestag am 2. Juli 2004 konnte daran nichts ändern. Die politische Debatte um den Gottesbezug in der Europäischen Verfassung ist offenbar beendet. Trotzdem lohnt es sich, den Vorgang tiefer zu analysieren, um zu verstehen, aus welchen Gründen das so geschehen ist, ob daraus Konsequenzen zu ziehen sind und wie wir Christen mit dieser so gestalteten Verfassung umgehen sollten. Den Vorgang schlicht und öffentlich zu bedauern und dann einfach zur Tagesordnung überzugehen, wäre allzu oberflächlich.

Ursache der jetzigen Textfassung sind wohl drei Umstände, die zusammengewirkt haben: einmal die schwankende, teils widersprüchliche Argumentation kirchlicher Interventionen, zum zweiten die Uneinigkeit der Katholiken in verschiedenen Mitgliedsländern und drittens eine bei führenden Mitgliedern des Verfassungskonvents, insbesondere bei seinem französischem Vorsitzenden Valéry Giscard d'Estaing, anzutreffende Abneigung, die Frage eines Gottesbezugs in der EU-Verfassung überhaupt ernsthaft zu diskutieren. Ernâni Rodrigues Lopes, Vertreter der portugiesischen Regierung im Konvent, nannte dieses Phänomen „Christophobie", letzteres verbunden mit einem nur halbherzigen Engagement verschiedener Regierungen, etwa auch der deutschen, daran etwas zu ändern.

Das christliche Erbe in Europa

Die ersten kirchlichen Appelle an den Verfassungskonvent forderten eine „Invocatio Dei", eine „Anrufung Gottes" in der Präambel – ohne damit immer dasselbe zu meinen. Das löste sogleich in jenen Ländern Ablehnung aus, die sich in ihren eigenen Verfassungen zur weltanschaulichen Neutralität bekennen.

In mehreren Verfassungen von Ländern Europas ist ausdrücklich eine Invocatio Dei enthalten: So beginnt etwa die schweizerische Bundesverfassung mit den Worten: „Im Namen Gottes, des Allmächtigen …" oder die griechische Verfassung: „Im Namen der Heiligen, Wesensgleichen und Unteilbaren Dreifaltigkeit…". Besonders ausgeprägt ist die Anrufung Gottes in der Verfassung Irlands:

„Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der alle Autorität kommt und auf die, als unserem letzten Ziel, alle Handlungen sowohl der Menschen wie der Staaten ausgerichtet sein müssen, anerkennen wir, das Volk von Irland, in Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus."

Daß eine solche Verfassungspräambel, so zutreffend sie inhaltlich nach christlichem Verständnis auch ist, in der Europäischen Union nicht mehrheitsfähig wäre, liegt auf der Hand. Sie würde angesichts der weltanschaulichen Pluralität unseres Landes auch in Deutschland keine Mehrheit finden.

Eine andere Formulierung enthielt den dringenden Appell, die „christlichen Wurzeln" Europas oder das „christliche Erbe" als gemeinsames Wertefundament in der Präambel einer EU-Verfassung hervorzuheben. Dagegen wurde sofort eingewandt, daß nicht nur das Christentum für Europa prägend war, sondern auch die griechische Philosophie, das Judentum und auch bedeutsame arabische Einflüsse. Außerdem gehörten auch die Aufklärung und der Humanismus zu den Wurzeln des heutigen Europa. Entsprechenden kirchlichen Interventionen wurde daher ein exklusiv-elitäres, geschichtlich ungerechtfertigtes Denken vorgeworfen. Manche sahen darin auch den unberechtigten Wunsch der Kirchen nach Privilegierung oder gar einen längst überholten Machtanspruch, zumal die Forderungen vor allem von „Kirchenoberen" erhoben wurden, weniger vom breiten Kirchenvolk in Europa. Immerhin: Ein kleiner, wenn auch sehr farbloser „Rest" des Anliegens, nämlich die Erwähnung des „religiösen Erbes" findet sich in der jetzigen Fassung der Präambel. Diese besondere Betonung des christlichen Erbes als Wertefundament Europas war jedoch für das Anliegen eher kontraproduktiv.

Blickt man zurück, dann ist das christliche Erbe für Europa zwar von großer Bedeutung. Die Betonung der Menschenwürde als Grundwert und Richtmaß aller demokratischen europäischen Verfassungen wäre eine Worthülse ohne das jüdisch-christlich geprägte Verständnis, daß jeder Mensch ganz Person, unauswechselbar einmaliges Geschöpf Gottes ist. So ist jeder Mensch zur Freiheit in Gemeinschaft berufen und darf niemals zum Objekt staatlichen Handelns werden, sondern muß stets Subjekt mit einem unverletzlichen Raum eigener Verantwortung und Lebensgestaltung bleiben. Solidarität zu üben, die Umwelt zu erhalten, Frieden und Gewaltlosigkeit zu fördern und selbst zu praktizieren – all das sind ureigentlich christliche Werte, von denen die Gemeinschaft lebt, auch solche Glieder der Gemeinschaft, die nicht Christen oder gar Atheisten sind.

Zugleich ist das christliche Erbe aber nicht unbelastet. Es ist wie bei jeder Erbfolge: Der Erbe übernimmt nicht nur die Aktiva, sondern auch die Passiva der Erbmasse. Trotz der christlichen Lehre von der Würde des Menschen gab es in Europa und dessen Kolonien Sklaverei und Leibeigenschaft, diskriminierende Unterdrückung von Frauen, die in den Hexenprozessen kulminierte, Unterdrückung der Religionsfreiheit durch Inquisition, öffentliche Ketzerverbrennungen im Namen der Kirche, tödlichen Antisemitismus, Ausbeutung der kleinen Leute, insbesondere der Bauern, und nicht wenige religiös begründete Kriege. Unter der Überschrift „Europas christliche Wurzeln sind schmutzig" kommentierte der italienische Journalist und Schriftsteller Filippo Gentiloni in einem Artikel Anfang Juli 2004 dieses altbekannte, in Jahrhunderten angesammelten „Sündenregister" der Kirche. Erst

die Französische Revolution habe die eigentlich christlichen Grundwerte der Freiheit, Gleichheit und der Brüderlichkeit gegen führende Kräfte der damaligen katholischen Kirche durchgesetzt und sei dadurch in eine fundamentale Gegnerschaft zu ihr geraten.

Der katholische Kompromiß

Als sich abzeichnete, daß die Mehrheit im Verfassungskonvent den Vorstellungen der Kirchen nicht folgen würde – ich betone der Kirch*en*, denn der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber und die Synode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern waren sich insoweit mit Kardinal Karl Lehmann und der Deutschen Bischofskonferenz völlig einig –, suchten katholische Stimmen Kompromißformeln durchzusetzen. So etwa den Text der nach der Wende entstandenen polnischen Verfassung, wo es heißt: „beschließen wir, das polnische Volk – alle Staatsbürger der Republik, sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen …".

Gegenüber dem Gottesbezug in der Präambel des deutschen Grundgesetzes, in dem es heißt, daß sich das deutsche Volk „im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen … dieses Grundgesetz gegeben" hat, enthält die polnische Formulierung eine andere Ausrichtung. Das Grundgesetz nennt Gott und die Menschen, denen gegenüber sich das deutsche Volk (und damit die in seinem Namen gestaltete Politik) zu verantworten hat. Die polnische Verfassung nennt kein „Gegenüber", sondern teilt das Volk als Verfassungsgeber in Gläubige und Ungläubige, die gemeinsam mit dieser Verfassung leben wollen. Das ist zwar eine dem innerstaatlichen Frieden dienende Formulierung, greift aber wesentlich zu kurz. Ausgehend von der speziellen Erfahrung Deutschlands mit zwei Diktaturen unterschiedlicher Prägung, hätte man von Anfang an versuchen sollen, die Formulierung des deutschen Grundgesetzes „im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen" auch für die EU-Verfassung mehrheitsfähig zu machen.

Dabei geht es in erster Linie nicht um eine Bewertung der Vergangenheit. Die Bedeutung einer solchen Erwähnung Gottes in der Verfassung ist vielmehr maßgebend – „Maß gebend" im vollen Wortsinn – für die Zukunft eines Gemeinwesens als einer an der Freiheit orientierten Wertegemeinschaft, die Verantwortung anerkennt für ihr Tun und Lassen. Darin liegt aus meiner Sicht das entscheidende Argument.

In Verantwortung vor Gott

„Gott" in der Verfassung eines sich plural und weltanschaulich neutral, wenn auch nicht wertneutral verstehenden Staates oder Staatenverbandes kann verständlicherweise nicht allein der Gott sein, wie ihn Christen glauben. Der Verweis der Präambel auf Gott beheimatet aber Christen in besonderer Weise in diesem Gemeinwesen, das ihre eigene lebensprägende „Verantwortung vor Gott" ausdrücklich zum Fundament der gemeinsamen Lebensordnung macht. Dieser Verweis auf die Verantwortung vor Gott ist sicher auch Juden und Muslimen zugänglich.

Aber auch allen anderen Bürgern und dem ganzen Gemeinwesen leistet die Erwähnung Gottes als Gegenüber der Verantwortung des einzelnen und der Gemeinschaft einen unverzichtbaren Dienst. Gott in der Präambel des Grundgesetzes ist eine ständige Erinnerung daran, daß in diesem Staat weder der Staat noch der Mensch Gott ist, d. h. der Staat keinesfalls für alles seine Zuständigkeit reklamieren darf und der einzelne Mensch nicht das Maß aller Dinge ist. Das Wort „Gott" steht hier als betonte Abwehr gegen die Überwältigung des einzelnen durch den Staat oder die Gesellschaft und zugleich gegen die Vergötzung des Individuums, das glaubt, nur noch sich selbst verantwortlich zu sein. Es ist die feierliche Aussage der Gemeinschaft, daß der Mensch dazu berufen ist, sich selbst zu überschreiten.

So sehen das auch die einschlägigen Kommentare zum Grundgesetz. Es sollen zum Beleg dafür zwei Beispiele zitiert werden:

„Die Formel bringt zunächst eine Distanz zum nationalsozialistischen Regime zum Ausdruck und betont zugleich die Grenzen der verfassunggebenden Gewalt sowie die dienende, verantwortungsbeladene Stellung des neu geschaffenen Staatswesens. Der Staat soll begrenzt sein und soll nicht über alles verfügen dürfen. Imperium semper limitatum est. Der Gottesbezug in der Präambel, verbunden mit der Verantwortung vor den Menschen, in der der Verfassungsgeber gehandelt hat, ist eine Absage an alle totalitären Staatsmodelle. Er ist die Summe des bisherigen Wissens über die Grenzen menschlicher Fähigkeit. ... Mit der Formel als Motivation ist weder eine Verpflichtung auf das Christentum oder auf einen persönlichen Gott zum Ausdruck gebracht noch die Bundesrepublik als christlicher Staat charakterisiert. Solch ein Verständnis verbietet sich schon im Hinblick auf die Glaubensfreiheit.

Über den Motivationscharakter hinaus wirkt die Formel auch in die Zukunft; sie enthält ein *normatives Staatsziel*, das man wie folgt formulieren kann: Alle staatliche Politik muß den Menschen in seiner Würde achten und in Rechnung stellen, daß er weder als Individuum noch als Kollektiv in Bezug auf die Bedingungen seiner Existenz souverän ist. Diese Absage an jeden prometheischen Größenwahn und Mahnung zur Bescheidenheit verbieten z. B. eine Politik, die den Menschen kulturrevolutionär verändern, den ‚wahren Menschen' erst hervorbringen will, die den im Menschen steckenden homo religiosus nicht anerkennt, der nach Anfang, Ende und Sinn des Daseins fragt, der rational nicht erklärbares Vertrauen und Hoffnung hat. Das menschliche Heil und die menschliche Erlösung sind weder individuell noch kollektiv gesehen politische Aufgaben" (Ch. Starck in v. Mangoldt-Klein, GG [4]1999, Präambel RdNr. 36f.).

Unter der Überschrift „Kernaussage: Relativität staatlicher Macht" schreibt Horst Dreier in seinem Kommentar zum Grundgesetz (1996), Präambel RdNr. 15:

„Richtig verstanden, erweist sich der Gottesbezug der Präambel als eine Art *Demutsformel.* Nicht um eine transzendente Überhöhung der Verfassung als zumindest mittelbar gottgegebener Text oder auch nur ihre legitimierende überpositive Verankerung geht es, sondern um die Betonung der Weltlichkeit und damit der Immanenz, vor allem der Endlichkeit und Fehlbarkeit auch einer demokratischen Verfassungsordnung. Daß es sich beim Staat um eine diesseitige, niemals perfekte Ordnung handelt, die keinen absoluten Wahrheitsgehalt für sich beanspruchen kann, daß der Staat Menschenwerk und als solches fehlerhaft ist – dies zu betonen gab die historische Situation im Jahre 1949 ebenso Anlaß wie die des Jahres 1990. Totalitären Staatsmodellen jedweder Provenienz wird durch die Präambel eine Absage erteilt."

Und in Randnummer 21:

„Insofern, als der Gottesbezug in der Präambel einer verbreiteten Lesart zufolge als Absage an die Absolutheit staatlicher Herrschaftsgewalt zu begreifen ist, handelt es sich also um eine ‚freiheitsnotwendige Leerstelle'."

Dreier interpretiert im übrigen auch die „Verantwortung vor den Menschen" in einer höchst aktuellen Weise:

„Auch dabei handelt es sich nicht um eine rhetorische Formel. Vielmehr ist zum Ausdruck gebracht, daß die Verfassung über die Gegenwart hinausweist und auch zukünftigen Generationen Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten zu sichern hat. ... Ausgesagt ist, daß das Grundgesetz die Zukunftsdimension kennt und seinen Schutz- und Regelungsanspruch nicht auf die hier und heute lebenden Menschen beschränkt" (RdNr. 22).

Ich möchte hinzufügen, daß damit die Verantwortung für *alle* Menschen angesprochen ist, also auch für die, die außerhalb unserer staatlichen Grenzen in Armut leben müssen. Für Europa würde das eine Absage an eine „Festung Europa zu Lasten anderer Länder" bedeuten, eine angesichts der Globalisierung sehr wichtige Fundamentalaussage, die gut in die Präambel einer Verfassung der Europäischen Union gepaßt hätte. Für Christen ergibt sich diese Verantwortung schon aus dem Wissen, daß alle Menschen ihre Schwestern und Brüder sind, weil sie aus der Hand Gottes kommen und daß deshalb in Verantwortung vor Gott das Gemeinwohl nicht egoistisch oder gruppenegoistisch definiert werden darf. Andere Menschen mögen aus anderen Gründen zur gleichen Überzeugung kommen. Der Zweiklang vom „Bewußtsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen" in der Präambel der EU-Verfassung hätte daher einen tiefen aktuellen und zugleich dauerhaften Sinn gehabt.

Die so verstandene und öffentlich vermittelte Erwähnung Gottes in der Präambel einer künftigen EU-Verfassung wäre keine Privilegierung der Kirchen. Sie würde deren staatsrechtliche Stellung in den einzelnen Ländern nicht berühren, die übri-

gens in Art. 51 der EU-Verfassung ausdrücklich geschützt ist. Sie würde daher kein Widerspruch zu den unterschiedlichen Traditionen europäischer Länder im Staat-Kirche-Verhältnis sein, wie etwa zu der in der Diskussion vielbeschworenen „Laizität" Frankreichs.

Pluralistische Gemeinschaft als Wertegemeinschaft

Eine Erwähnung Gottes in einer europäischen Verfassung ist selbstverständlich als solche noch kein Schutz gegen eine falsche Politik. Sie kann aber gerade in der Präambel eine wichtige Erinnerung an die freiheitliche Ausrichtung der Gemeinschaft sein, die mehr sein muß als Markt und Wettbewerb, nämlich eine Wertegemeinschaft.

Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, daß 1977 die Schweizer Expertenkommission für die Totalrevision der Schweizer Bundesverfassung, die ja – wie dargelegt – eine echte Anrufung Gottes in der Präambel hat, in ihrem Bericht den erneut vorgesehenen Gottesbezug in der Präambel wie folgt begründet hat: In der Anrufung Gottes liege „ein Bekenntnis zur Relativität aller staatlichen Macht", außerdem zeige sich, „daß das Schweizervolk seinen Staat nicht als das Höchste betrachte, sondern daß es einen göttlichen Auftrag zur Verwirklichung einer menschenwürdigen Ordnung des Zusammenlebens anerkenne. Als Chiffre für einen über alles Menschliche hinausgehenden Verpflichtungshorizont sollte die Formel sogar Atheisten annehmbar sein können ... Diese Art der Verfassungseinleitung dürfe nicht eine bestimmte Weltanschauung mit sich bringen, sondern wolle lediglich eine Grundhaltung ausdrücken, daß sich Mensch und Staat nicht auf sich selbst gründen wollten" (Bericht S. 18, zitiert nach Starck in v. Mangoldt-Klein, GG, Präambel RdNr. 37).

Tendenzen zur beanspruchten oder zugeschobenen Allzuständigkeit der Gemeinschaft wie auch Tendenzen zu einem ausufernden Individualismus, der in den Menschenrechten nur noch Rechte und keine Pflichten gegenüber anderen erkennen kann, sind der Europäischen Union keineswegs völlig fremd. Die Erfahrung mit totalitären Regimen und der Zerstörung humaner Werte liegt für viele europäische Völker, besonders für die sogenannten Beitrittsländer nur kurz zurück. Diese Erfahrungen haben nicht nur Christen gemacht.

Von diesen Erfahrungen geht ganz betont die Bayerische Verfassung – die bekanntlich älter ist als das Grundgesetz – aus, wenn sie in der Präambel bekräftigt:

„Angesichts des Trümmerfelds, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat, in dem festen Entschlusse, den kommenden deutschen Geschlechtern die Segnungen des Friedens, der Menschlichkeit und des Rechts dauernd zu sichern, gibt sich das Bayerische Volk ... nachstehende Verfassung."

In die niedersächsische Verfassung von 1993 ist der Gottesbezug erst durch Volksabstimmung gekommen. Auf europäischer Ebene fehlt bisher ein solches rechtliches Instrumentarium.

In der Verfassung von Rheinland-Pfalz von 1947, zuletzt geändert 1993, heißt es in der Präambel:

„Im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott, dem Urgrund des Rechts und Schöpfer aller menschlichen Gemeinschaft, von dem Willen beseelt, die Freiheit und Würde des Menschen zu sichern, hat sich das Volk von Rheinland-Pfalz diese Verfassung gegeben."

Einen Gottesbezug in Anlehnung an das Grundgesetz kennen die Landesverfassungen von Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen, Sachsen-Anhalt (1992) und Thüringen (1993). Ohne Gottesbezug sind die Präambeln der Landesverfassungen von Hessen, Hamburg, Berlin, Brandenburg, Sachsen (wo allerdings vom Staatsziel der „Bewahrung der Schöpfung" die Rede ist), Bremen und Mecklenburg-Vorpommern (wo auf das „Wissen um die Grenzen menschlichen Tuns" hingewiesen wird). Die Landesverfassungen vom Saarland und von Schleswig-Holstein haben keine Präambel. Sie befinden sich damit in Gesellschaft vieler europäischer Staaten, deren Verfassungen keine Präambel enthalten.

Die Uneinigkeit der Katholiken

Der zweite Grund für das Fehlen eines Gottesbezugs in der EU-Verfassung ist neben der schwankenden, in sich nicht konsistenten Argumentation der Kirchenführung, die gelegentlich mehr den Anschein eines Anwalts in eigener Sache als einer selbstlosen Anwaltschaft für die Freiheit aller Menschen von totalitären Staatsmodellen und Staatsutopien erweckt hat, die Uneinigkeit der Katholiken in dieser Frage. Dies kennzeichnet die Diskussion dazu, die im Europäischen Forum der Nationalen Laienkomitees (Europäisches Laienforum) stattgefunden hat.

Auf dem Kongreß in Erfurt 2002 fand sich zwar eine Mehrheit für einen Beschluß, der die Aufnahme eines Gottesbezugs in die EU-Verfassung forderte. Aber eine stattliche Minderheit war dagegen, so etwa die französische Delegation, die französisch sprechenden Belgier und die skandinavischen Delegationen. Andere enthielten sich der Stimme. Die polnische, slowenische, slowakische, kroatische, österreichische und die deutsche Delegation gehörten zu den Befürwortern. Die Debatte zeigte, daß über das Verhältnis von Staat, Religion und Kirche und über das politische Handeln katholischer Organisationen im allgemeinen quer durch Europa schon unter engagierten Katholiken durchaus unterschiedliche Vorstellungen herrschen.

Bei der Zusammenkunft des Europäischen Laienforums vom 2. bis zum 7. Juli 2004 in Fatima in Portugal, bei der 19 Länder vertreten waren, ergaben sich entspre-

chend unterschiedliche Bewertungen darüber, daß die EU-Verfassung bisher keinen Gottesbezug enthält. Ein von der polnischen und der slowakischen Delegation eingebrachter Antrag erreichte nach Änderungsanträgen der niederländischen und der deutschen Vertretung eine Mehrheit. Aber Geschlossenheit war auch jetzt nicht zu erreichen. Dieser knappe Beschluß lautet:

„Die Statutenversammlung des Europäischen Laienforums bedauert, daß trotz vieler Interventionen in der Europäischen Verfassung kein Bezug auf die christlich-jüdischen Wurzeln und Gott genommen wird. Wir sind überzeugt, daß ein Gottesbezug in der Europäischen Verfassung sehr wichtig ist für die gemeinsamen Werte und das Zusammenleben der Völker in Europa."

„Christophobie" in Europa

Die dritte Ursache ist der fehlende politische Wille der Mehrheit des Verfassungskonvents, insbesondere seines Präsidenten Valéry Giscard d'Estaing, die Frage eines Gottesbezugs überhaupt ernsthaft zu diskutierten. Hier kam die französische Dogmatisierung der „Laïcité" zum Tragen, d.h. die aus der Französischen Revolution hervorgegangene strikte Trennung von Staat und Kirche, die in der Religion vor allem eine Privatangelegenheit des einzelnen sieht, während der Staat jeder Religion neutral gegenübersteht. Der Vorsitzende verstand es, das Thema weitgehend zu tabuisieren, obwohl es in Frankreich durchaus auch andere Stimmen gab. Er rückte die Fragen der Struktur der Organe, die Mehrheitsfrage bei Abstimmungen, die Befugnisse der Kommission, des Rates und des Parlaments in den Vordergrund – in der Tat wichtige Fragen. Ein Gottesbezug in der Präambel der EU-Verfassung wurde als für Frankreich schlechthin unannehmbar, ja nicht einmal diskutierbar dargestellt. Wer dafür war, dem lag offenbar nichts an Europas Einigung und an einer Verfassung, die doch für die 15 alten und die zehn neuen Mitglieder unverzichtbar ist.

Als dann das „Paket" endlich in den wichtigen Fragen „geschnürt" war, hieß es, daran dürfe man nicht mehr rühren, sonst scheitere das ganze Projekt. Der Rat der Regierungschefs, der zunächst wegen der Mehrheitsfrage in der erweiterten Europäischen Union keine Einigung erzielen konnte, so daß die Erweiterung zunächst ohne Verfassung vollzogen werden mußte, war schließlich froh und glücklich, die Mehrheitsfrage doch noch lösen zu können. Für eine weitere Änderung, etwa in der Frage des Gottesbezugs in der Präambel fehlte die Kraft zur Verhandlung und zum Kompromiß, vermutlich bei vielen auch der Wille, da die „französische Haltung" in dieser Frage bekannt war. Auch die deutsche Regierung drängte nicht auf einen Gottesbezug, obwohl Bundeskanzler Gerhard Schröder dies nach eigenem Bekunden „gern gesehen" hätte. Mehr als das Erreichte sei nicht konsensfähig gewesen, sagte er vor dem Bundestag unter Hinweis auf die laizistische Tradition mehrerer Länder.

Das Gemeinsame im Dialog finden

Was ist nun das Fazit aus der so wenig ergiebigen Diskussion um den Gottesbezug in der Europäischen Verfassung? Das Wesentliche ist, daß wir künftig in Europa als Kirche – und möglichst ökumenisch als Kirch*en* – mit einer Stimme zu reden lernen, daß wir trotz unterschiedlicher Traditionen das Gemeinsame im Dialog finden und öffentlichkeitswirksam formulieren. Dazu braucht es die realistische Möglichkeit und die Bereitschaft zur Diskussion und Meinungsbildung in europäischen Fragen. Bisher scheiterte dies nicht zuletzt an Sprachschwierigkeiten und vor allem am geringen Interesse nationaler Medien an europäischen Zukunftsfragen. Das wiederum korrespondiert mit dem beschämend geringen Interesse der Bevölkerung, wie es sich in der geringen Beteiligung bei der Wahl des Europaparlaments quer durch Europa gezeigt hat. Das Interesse der Medien an Vorgängen und das Interesse der Leser an entsprechenden Informationen und meinungsbildenden Kommentaren stehen in einer engen Wechselbeziehung. Was helfen die schönsten Resolutionen katholischer Räte und Verbände zu europäischen Fragen, wenn sie schon im eigenen Land kaum jemand zur Kenntnis nimmt, weil kaum jemand darüber berichtet, geschweige denn, daß eine „europäische Öffentlichkeit" davon Kenntnis erlangt.

Daher ist die Gründung eines strukturierten Netzwerks zwischen christlichen Gruppierungen (praktische Ökumene ist hier unverzichtbar) quer durch Europa vordringlich, wie das Zentralkommittee der Katholiken dies vor allem mit der französischen Bewegung „Semaines sociales" unter Einbeziehung weiterer Organisationen aus anderen Ländern nachhaltig betreibt. Das Europäische Laienforum bleibt als wichtige Plattform des Austauschs und der Begegnung solange politisch wenig wirksam, solange die einzelnen Delegationen in ihrem Heimatland innerkirchlich einen höchst unterschiedlichen Status und damit eine sehr abgestufte Legitimation für politisches Handeln mitbringen. Die Frustration darüber, daß alle Interventionen zum Gottesbezug in der Europäischen Verfassung letztlich fruchtlos geblieben sind, darf nicht zur politischen Abstinenz und schon gar nicht zur Abkehr von der europäischen Idee führen.

Mit der Charta der Grundrechte christlich verantwortete Politik gestalten

Man muß auch der jetzt vom Rat der Regierungschefs beschlossenen EU-Verfassung Gerechtigkeit widerfahren lassen. Die Präambel allein, so wichtig sie als Auslegungsmittel und Staatsgrundbestimmung ist, schützt nicht vor falscher Politik. Entscheidend ist auch, wie der übrige Inhalt aussieht. Auch auf die Präambel des deutschen Grundgesetzes brauchte das Bundesverfassungsgericht bisher kaum ausdrücklich zurückzugreifen, weil sich das „Bewußtsein des Deutschen Volkes von

der Verantwortung vor Gott und den Menschen" in Grundrechten, insbesondere in der Unantastbarkeit der Menschenwürde konkretisiert hat, so daß diese herangezogen werden konnten. Auch die im Grundgesetz verankerten Prinzipien der Sozialstaatlichkeit und Rechtsstaatlichkeit, die Balance der öffentlichen Gewalt durch demokratische Wahlen (daß also die Macht nur auf Zeit verliehen wird), durch Gewaltenteilung und differenzierte Föderalismuskompetenzen entsprechen dieser Verantwortung vor Gott und den Menschen. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß auch europäische Staaten, die traditionsgemäß keine Präambel oder keinen Gottesbezug in ihren Verfassungen kennen, freiheitliche Rechtsstaaten sind, in denen die Menschenwürde geachtet wird.

Insofern ist es von großer Bedeutung, daß die Europäische Grundrechtecharta in die EU-Verfassung integriert worden ist, so daß es jetzt auch europäisch verbürgte Grundrechte gibt. Dieses Kapital muß künftig für eine christlich geprägte europäische Politik „in Verantwortung vor Gott und den Menschen" genutzt und ausgeschöpft werden, auch wenn dieser Satz nicht in der Präambel der EU-Verfassung steht. Auch ohne diese Formel begründet die EU-Verfassung kein „gottloses Europa", solange die Christen und alle Menschen guten Willens nicht aus Frust von der politischen Bühne verschwinden. Christlicher Glaube verlangt nach politischer Mitgestaltung. Die Geschichte von dem, der „auf dem Weg nach Jericho unter die Räuber fiel", und dem, der ihm geholfen hat, ist bekannt. Diese karitative Tat war gewiß richtig. Wenn derselbe Helfer aber jeden Tag auf mehrere Opfer von Räubern stößt, bleibt die Einzelfallhilfe unzureichend. Es muß dann endlich etwas Wirksames gegen das Überhandnehmen der Räuberei geschehen, und das ist verantwortungsbewußte Politik.

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Lehrschreibens „Christifideles Laici" zur politischen Verantwortung der Laien sehr klare Worte geschrieben im Sinn einer konkreten und nachdrücklichen Aufforderung an alle Laien, Frauen und Männer gleichermaßen, sich „in die Politik einzuschalten" fern aller Vorurteile, Politik sei für Christen ein zu „schmutziges Geschäft":

> „Um die zeitliche Ordnung im genannten Sinn des Dienstes am Menschen christlich zu inspirieren, können die Laien nicht darauf verzichten, sich in die ‚Politik' einzuschalten, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des Allgemeinwohls dienen" (Nr. 42).

Maßgebend ist für den Papst die Orientierung am Gemeinwohl und an den menschlichen Werten, sowie das Verständnis politischer Arbeit als Dienst. Dabei betont er mit dem Konzil die Eigenverantwortung und die Bedeutung der eigenen Fach- und Lebenskompetenz in der Politik.

Kardinal Karl Lehmann hat in seinem Buch „Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten" (Freiburg 1993) drei Schwerpunkte dieses Dienstes der Kirche am Gemein-

wesen formuliert: Die Kirche habe eine *inspirierende* Funktion, indem sie Motivation und Kraft für politisches Handeln weckt; eine *kritisch-korrigierende* Funktion, indem sie vor Fehlentwicklungen warnt und solidarisch nach besseren Lösungen sucht, und eine *transzendierende* Funktion, indem sie Grenzen menschlichen Gestaltens aufzeigt und innerweltliche Heilslehren oder Utopien zurückweist.

Auch der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde spricht von drei Funktionen der Kirche in und gegenüber Staat und Gesellschaft (vgl. Staat – Gesellschaft – Kirche, Freiburg 1982, 66ff.). Dies sind für ihn einmal die *Wertbegründung*: Die allgemeinen menschlichen Werte, auf die eine profane pluralistische Gesellschaft angewiesen ist, werden von der Kirche aus christlicher Motivation in die Gesellschaft eingebracht. Des weiteren die *Integration und Gemeinwohlfindung*: Im unvermeidbaren Streit der konkurrierenden Interessen kann die Kirche leichter als die großen Interessengruppen den Horizont oder die regulative Idee des Gemeinwohls zur Geltung bringen. Als dritte Funktion führt er die *Kritik* und das *Wächteramt* an: In zugespitzten Situationen ist es Aufgabe der Kirche, für Würde und Rechte der Menschen auch mahnend und protestierend einzutreten.

Bernhard Sutor formuliert den „Öffentlichkeitsauftrag der Kirche" folgendermaßen:

> „In der Tat drängt sich uns heute unweigerlich die Frage auf, ob eine Konsum-, Wohlstands- und Versicherungsgesellschaft dauerhaft solidarisch zusammenhalten kann, wenn die Maximierung des irdischen Glücks ihr einziger Sinnhorizont ist. Das heißt aber, daß die Kirche ihren Öffentlichkeitsauftrag am besten wahrnimmt durch ihr selbstverständliches Dasein als Kirche, durch ihre ständige Verkündigung und Auslegung des Evangeliums, durch Gottesdienst und Seelsorge, durch ihr karitatives und diakonisches Wirken" (in dieser Zs. 219, 2001, 168).

Die allgegenwärtige und ansteckende Angst, im Leben zu kurz zu kommen, weil nach dem Tod nichts mehr kommt, durchzieht nicht nur weithin die deutsche Gesellschaft, sondern auch die europäische. Aus der früheren „Jenseitsvertröstung", die zu Recht kritisiert worden ist, wird so eine „Diesseitsvertröstung" (Paul M. Zulehner), die selbst reiche Gesellschaften depressiv verstimmt und die Bevölkerung entsolidarisiert. Glaubenslosigkeit führt zur Zukunftsangst und letztlich zur Hoffnungslosigkeit, Hoffnungslosigkeit zur Unzufriedenheit als gefährlichem politischem Sprengsatz. Nicht minder gefährlich für ein Gemeinwesen ist das Desinteresse seiner Bürger an jeglicher Politik, soweit sie ihre enge lokale Ebene überschreitet.

Christen, gleich welcher Konfession, agieren auf der Bühne des politischen Geschehens, ob sie wollen oder nicht. Selbst wenn sie sich als Zuschauer vor dem Fernsehgerät angewidert abwenden und schweigen, sind sie eine politische Kraft, allerdings eine negative, weil sie den anderen das Feld kampflos überlassen. Christen sind „Protagonisten", d. h. Träger von Hauptrollen, im politischen Geschehen, in ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen, egal, ob das in einer europäischen Verfassung steht oder nicht.

Franz Kohlschein

Wo steht der christlich-jüdische Dialog?

Die Stellungnahme „Dabru Emet" und die Position von Kardinal Jean-Marie Lustiger

„Am 10. September 2000 wurde die Welt des christlich-jüdischen Gesprächs in Amerika von einer ‚Jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum' erschüttert." So würdigt K. Hannah Holtschneider die Stellungnahme „Dabru Emet – Redet die Wahrheit", die in der „New York Times" und der „Baltimore Sun" als Anzeige erschien[1]. Sie stellt in acht Thesen Neuansätze zu einer jüdischen Interpretation des Christentums vor und ist das Ergebnis eines jahrelangen Diskussionsprozesses einer kleinen Gruppe jüdischer Wissenschaftler mit Erfahrungen im christlich-jüdischen Dialog. Mittlerweile haben sich über 300 weitere Unterzeichner angeschlossen[2]. Der Text hat eine lebhafte Diskussion unter Juden hervorgerufen, wendet sich jedoch ebenso an Christen. Zwei Sammelbände, „Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen" und „Redet Wahrheit – Debru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog", vereinen erste Stellungnahmen christlicher und jüdischer Autoren[3].

In einer Gegenüberstellung soll hier auf den 2003 erschienenen Sammelband „Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund" von Kardinal Jean-Marie Lustiger, dem ehemaligen Erzbischof von Paris, zurückgegriffen werden[4]. In seinen Ausführungen wird zum ersten Mal die Meinung eines katholischen Bischofs greifbar, der sich als Jude und Christ versteht und dessen Stimme auch in der jüdischen Welt Gewicht hat. Lustiger stützt sich auf Johannes Paul II., der als erster Papst „aus eigener Anschauung die heute verschwundene Welt der jüdischen Gemeinden Mitteleuropas gekannt hat" und „Initiativen von herausragender symbolischer Tragweite ergriffen hat, darunter sein Besuch in der großen Synagoge von Rom und sein Gebet an der Klagemauer in Jerusalem"[5]. Beide Äußerungen sollen im folgenden in ausgewählten Passagen aufeinander bezogen werden.

Die acht Thesen von „Dabru Emet"

Mit „Dabru Emet" liegt zum ersten Mal in der Neuzeit die Stellungnahme einer Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen zum Christentum vor, die zwar – wie sie betont – „nur für sich selbst spricht", jedoch große Aufmerksamkeit im amerikanischen und europäischen Judentum gefunden hat.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß sich ein „beispielloser Wandel der christlich-jüdischen Beziehungen" durch die beeindruckenden Veränderungen der christlichen Einstellung vollzogen hat[6]. Die Christen erkennen nun den „unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk" an und würdigen „den Beitrag des Judentums zur Weltkultur und zum christlichen Glauben selbst". Die Autoren sehen sich aufgefordert, als Juden darüber nachzudenken, was denn das Judentum dem Christentum zu sagen hat. Sie erläutern in folgenden acht Punkten, die auf das Wesentliche gekürzt sind, ihre Sicht:

1. „Juden und Christen beten den gleichen Gott an. ... Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind."

2. „Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel ... und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen immer respektiert werden."

3. „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren."

4. „Juden und Christen anerkennen ... die unveräußerliche Heiligkeit und Würde eines jeden Menschen. ... (Dies) ... kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften ... (und) auch zur Grundlage eines kraftvollen Zeugnisses für die gesamte Menschheit werden."

5. „Der Nazismus war kein christliches Phänomen" und „kein zwangsläufiges Produkt des Christentums ... Wäre den Nationalsozialisten die Vernichtung der Juden in vollem Umfang gelungen, hätte sich ihre mörderische Raserei weitaus unmittelbarer gegen die Christen gerichtet."

6. „Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird. ... So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, daß sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren."

7. „Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird ... nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen. Wir respektieren das Christentum als einen Glauben, der innerhalb des Judentums entstand und nach wie vor wesentliche Kontakte zu ihm hat."

8. „Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. ... Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen ... helfen, das Königreich Gottes ... herbeizuführen."

Zur Diskussion in jüdischen Kreisen

Einen Überblick und eine kritische Zusammenfassung der Rezeption – vorwiegend im amerikanischen Judentum – leistet K. Hannah Holtschneider[7]. Demnach sind die Autoren und die Mehrheit der Unterzeichner dem Reform- und konservativen Judentum zuzuordnen, das weitgehend den vor 1933 in Deutschland entstandenen Neuansätzen verbunden ist[8]. Daß auch orthodoxe Juden sich hinter die Verlautbarung gestellt haben, ist Grund für eine heftige Auseinandersetzung, die bis hin zum Vorwurf des Verrats geht. Eine Stellungnahme repräsentativer Vertreter der orthodoxen Seite fehlt allerdings noch.

Alle Thesen, abgesehen von der achten, die mit ihrem Aufruf zur gemeinsamen sozialen Praxis unproblematisch erscheint, sind auf Kritik gestoßen. Hier soll in Auswahl auf die Diskussion eingegangen werden.

Heftige Kritik richtet sich gegen die erste These: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an." Sie wird mit Blick auf die Göttlichkeit Jesu und das christliche Dogma von der Trinität bestritten[9]. Doch gibt es auch einen orthodoxen Rabbiner, David Berger, welcher der These zwar grundsätzlich zustimmt, doch mit der Einschränkung, daß die Verehrung Jesu als „Fleischwerdung oder Teil Gottes" für Juden Götzendienst sei, nicht jedoch für Christen. Insgesamt kommen die positiven Stellungnahmen von den nichtorthodoxen Fachleuten. Die wenigen anerkennenden Kommentare aus der Orthodoxie stammen aus dem linken Lager und basieren auf Erfahrungen im christlich-jüdischen Dialog.

Vergleichend sei hier darauf hingewiesen, daß die These für Christen selbstverständlich ist. Im Jahr 2001 hat die Katholische Deutsche Bischofskonferenz in ihren „Leitlinien für multireligiöse Feiern" festgestellt, daß Juden und Christen – inklusive der Muslime – den einen und selben Gott anbeten, wegen der schwerwiegenden Differenzen im Gottesbild allerdings keine Zusammenkunft unter den Namen „Gottesdienst" abhalten und dabei nicht miteinander, höchstens voreinander und nacheinander beten sollten[10].

Engagiert wird von jüdischen Kritikern die fünfte These bestritten, der Nazismus sei kein zwangsläufiges Produkt des Christentums gewesen. Sie meinen, diese Behauptung verharmlose den tief verwurzelten christlichen Antisemitismus mit seinen Auswirkungen in der Geschichte und verwische den grundlegenden Unterschied zwischen jüdischen Opfern und den Christen, die im Widerstand gegen die Nazis gestorben sind. Diese These räumt mit der Formulierung „kein zwangsläufiges Produkt" ein, daß durchaus ein Zusammenhang besteht[11]. Das reicht jedoch den Kritikern nicht aus. So kommt zutage, daß in orthodoxen jüdischen Kreisen noch Auffassungen herrschen, über welche der historisch informierte Christ sich nur wundern kann, mit denen er aber rechnen muß. Um so wichtiger ist, daß dieses Thema nun zur Sprache kommt.

Ein theologischer Neuansatz

Es sieht so aus, daß „Dabru Emet" zunächst einmal bei manchen Juden eine Verunsicherung ihrer Identität hervorgerufen hat. Das Dokument will ja das häufig demonstrierte Desinteresse von Juden am Christentum überwinden, stellt aber auch die übliche Abgrenzung in Frage. Hinter der Kritik zeigt sich die Angst vor einer „Verwässerung" der jüdischen Tradition durch christlich-jüdische Kontakte, wie sie in den USA etwa durch die vielen Mischehen festzustellen ist.

Das Ziel der Autoren ist eindeutig, einen theologischen Neuansatz im jüdischen Verständnis des Christentums einzuleiten und der „Wahrheit" – entsprechend dem Motto „Redet die Wahrheit" – näher zu kommen. Das ist eine Provokation für viele Juden und zugleich eine Herausforderung für die Christen.

Hier ist Josef Wohlmuth, emeritierter Bonner Dogmatiker, anzuführen, der in seiner Stellungnahme zur sechsten These von „Dabru Emet" die Berücksichtigung der Christologie vermißt. Schließlich sei das Gebet „per Christum" (durch Christus), wie es die kirchliche Liturgie kennt, der eigentliche Grund, warum der christliche Gottesdienst für Juden nicht akzeptabel sei. Das christlich-jüdische Gespräch muß seiner Meinung nach in der Christologie aufzeigen, wo Verständigungsmöglichkeiten liegen und wo nicht[12].

Bei aller Gewichtigkeit der allseits anerkannten achten These, daß Juden und Christen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen müssen, genügt eine Beschränkung auf die soziale Praxis nicht. Interessant sind in diesem Zusammenhang die Themen, welchen sich die Gemeinsame Kommission des Vatikans und des Oberrabbinats für Israel bei ihren bisherigen Treffen – das letzte Treffen fand vom 17. bis 19. Oktober 2004 bei Rom statt – gewidmet hat[13]. Es sind „Heiligkeit des menschlichen Lebens und Werte der Familie"; „Die Bedeutung zentraler religiöser Lehren in den Heiligen Schriften, die wir gemeinsam haben, für die gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft" und „Eine gemeinsame Vision von sozialer Gerechtigkeit und ethischem Verhalten", die alle im Bereich der achten These liegen.

Die Position von Kardinal Jean-Marie Lustiger

Jean-Marie Lustiger, geboren 1926 in Paris, Sohn eines 1918 aus Polen nach Frankreich ausgewanderten Juden, ließ sich 1940 in Orléans mit 19 Jahren katholisch taufen, studierte Theologie und wurde Priester. Seine Mutter wurde 1942 in Paris aufgrund einer Denunziation verhaftet und nach Auschwitz deportiert, wo sie umkam. Lustiger selbst trat einer Widerstandsgruppe bei und wurde von Jesuiten bis zur Befreiung versteckt[14].

Aus dem Sammelband des Pariser Kardinals „Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund" interessieren hier besonders die Ansprachen, welche der Autor vor

verschiedenen jüdischen Institutionen gehalten hat. Dazu gehören die Universität Tel Aviv 1995, der Jüdische Europäische Kongreß in Paris 2002, der Jüdische Weltkongreß in Brüssel 2002 und das Amerikanische Jüdische Komitee in Washington 2002. Die acht Thesen von „Dabru Emet" hat Kardinal Lustiger in seinen Vorträgen nicht berücksichtigen können, sie werden aber zum Vergleich herangezogen.

Um neu festzustellen, was Juden und Christen gemeinsam ist und was sie voneinander trennt, denkt Lustiger zuerst an die Vertiefung in die Heilige Schrift, für Juden die hebräische Bibel, für Christen das Erste oder Alte Testament als Voraussetzung für das Neue Testament[15]. Lustiger betont, daß die Bibel zuerst dem jüdischen Volk als Stiftungsurkunde gehört, dann aber auch den Christen, beiden in verschiedenen Lesarten mit provozierenden Unterschieden.

Das Defizit bei Christen belegt folgende Pressemeldung vom Oktober 2004. In der Diskussion zwischen dem Hamburger Wissenschaftssenator und der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg um die Verkleinerung dieser Einrichtung soll der Wissenschaftssenator gefragt haben, warum denn noch das Fach Altes Testament gebraucht werde, wenn es doch das Neue Testament gebe[16].

Lustiger zitiert den Lobpreis des Simeon (Lk 2, 32), wonach Jesus „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes Israel" ist. So sammeln sich Juden um Jesus und kommen zum Glauben an seine Messianität – zu ihnen rechnet sich auch Lustiger. Er berichtet von sich selbst: „Keinen Augenblick lang ging es mir darum, meine jüdische Identität zu verleugnen. ... Ich erkannte in Christus den Messias Israels (und) ... begann, voller Freude jenes Erbe anzutreten, das mir verheißen war."[17] Lustiger hat selbst erlebt, was für alle Christen gilt. Wenn Heiden Christen werden, gehen sie in die Erwählung Israels ein und bekommen Anteil an der allen Menschen verheißenen Gnade des einen Gottes. Wie die Magier aus dem heidnischen Osten müssen sie sich auf den Weg nach Jerusalem begeben, um dann in Bethlehem den Messias zu finden[18].

Wenn in der Ostervigil die zwölf Lesungen die Verheißungen und Machttaten Gottes als eine einzige Heilsgeschichte aneinanderreihen und sie im Paschageheimnis des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi gipfeln lassen, wird hier im Kernbereich Gemeinsames und Trennendes überdeutlich. Christen müssen dabei ertragen, daß dieses Verständnis der Heilsgeschichte jüdisch gesehen eine irrige Auffassung ist[19].

Gründe der Entfremdung

Die Entfremdung zwischen Juden und Judenchristen beginnt – wie Lustiger hervorhebt – noch in den ersten Generationen und entsteht durch die Ablehnung oder Annahme des Messias Jesus Christus. Seitdem gibt es immer neue christliche Versuche, das jüdische Erbe zu verwerfen oder es als unwichtig und überholt auszu-

schalten[20]. Bereits im Jahr 144 mußte der römische Christ Markion als Häretiker verurteilt werden, weil er die hebräische Bibel aus dem christlichen Erbe streichen wollte.

Das Christentum war häufig in Gefahr, sich von seinen jüdischen Wurzeln zu trennen, so die Gestalt Jesu Christi zu entstellen und mit Attributen heidnischer Götter zu verkleiden[21]. Der folgenreichste Versuch einer Verleugnung der jüdischen Wurzeln ist der christliche Antijudaismus, der sich mißbräuchlich die Erwählung Israels angeeignet hat und blind gegen das ganze Evangelium ist. Diese Entwicklung geht heute in der westlichen Gesellschaft weiter, die aus einer christlichen zu einer atheistischen Zivilisation wird, aber gleichzeitig beansprucht, christlich zu bleiben und damit das Christentum verfälscht[22].

Daß der Nazismus „kein christliches Phänomen" und „kein zwangsläufiges Produkt des Christentums" war, wie die fünfte These von „Dabru Emet" sagt, wird von Lustiger so begründet:

> Der Antijudaismus in der Kirche war immer „ein Streit um das Erbe, und nicht – wie der moderne Antisemitismus – eine Zurückweisung des Erbes. ... Die Christen warfen den Juden vor, den Glauben Israels und seine als göttlich anerkannte Tradition verraten zu haben; die Nazis hingegen haßten unterschiedslos Volk, Glaube und Tradition der Juden. ... Die Verdunkelung der Zusammengehörigkeit der beiden Testamente und die Verachtung der Juden sind für den Christen ... immer das Anzeichen einer schweren Verfehlung."[23]

Die Erklärung für den modernen Antisemitismus in christlich geprägten Völkern sieht Lustiger im Atheismus: „Für den Atheismus ist die Vorstellung einer ... Gegenwärtigkeit des Absoluten in der Geschichte unerträglich ... Und ein Jude ist ... nur dann vertrauenswürdig, wenn er sich ... als Atheist bekennt."[24] Die Verwicklung gläubiger Christen in den Antisemitismus ist „Sünde, deren Ungeheuerlichkeit bezeichnend ist für die tiefgreifende Untreue gegenüber der Gnade Christi"[25].

Eine mutige Helferin verfolgter Juden in Berlin, Margarete Sommer, unterstützt aus ihren Erfahrungen in der Nazizeit diese Auffassung. Der Antisemitismus der Nazis sei ein Rassismus gewesen, wie die Verfolgung getaufter Juden oder Christen mit jüdischen Vorfahren belege: „Die Entchristlichung der Menschen, der Zeit, hat diese Verfolgung erst möglich gemacht."[26]

Bleibende Differenzen ertragen

Die bleibende Grunddifferenz ist die christliche Überzeugung, das Neue Testament sei die von Gott durch den Messias Jesus gewirkte Fortsetzung der Geschichte Israels und ihre Ablehnung durch Israel. Deshalb ist die Grundfrage, wie Christen und Juden mit diesem schmerzlichen Unterschied umgehen können, ohne in feindseliger Distanz einander aus dem Weg zu gehen.

Lustiger sieht als Vorleistung der Kirche für den Dialog die demütige Rückbesinnung darauf, daß sie wegen ihrer Unvollkommenheit nicht mit dem Reich Gottes gleichzusetzen ist, eine Gemeinschaft von Sündern darstellt und ganz auf die noch ausstehende Vollendung angewiesen ist. Ähnlich besteht die Vorleistung Israels im Bekenntnis seiner Sünden, die Gottes Handeln behindern, das sich erst in der Endzeit durchsetzen wird.

Obwohl sich Juden und Christen einig sind, daß der Wille Gottes darauf zielt, alle Völker in einer Menschheitsfamilie in der Gemeinschaft des Segens Abrahams zu vereinen, gibt es nach Lustiger zwei Versuchungen. Die christliche Versuchung besteht darin, die bleibende jüdische Berufung Israels zu übersehen oder abzulehnen. Die jüdische Versuchung sieht Lustiger darin, die Kirche aus Juden und Heiden mit der faktischen Eingliederung der nichtjüdischen Menschheit in den Gottesbund nicht anzuerkennen[27]. Er ist davon überzeugt: „Der Jude wäre mehr er selbst, wenn er das Geschenk anerkennen würde, das Gott allen Völkern gemacht hat." Diese gegenseitige Anerkennung der je eigenen Berufung ist eine Aufgabe des Dialogs[28]. Was Lustiger erhofft, ist bei dem Jerusalemer Theologen David Flusser realisiert, wenn dieser feststellt: „In der jüdischen Religion kann die Existenz des Christentums verstanden werden als eine Erfüllung von Gottes Verheißung an Abraham, ihn zum Vater vieler Völker zu machen."[29] Lustiger stimmt in seiner Konzeption mit der sechsten These überein, die feststellt, daß der Unterschied zwischen Juden und Christen „nach menschlichem Ermessen unüberwindbar" ist, aber in der gemeinsamen Hoffnung auf die endzeitliche Erlösung erträglich wird.

Für Juden und Christen ergibt sich als Konsequenz der respektvolle, ja vertrauensvolle Umgang miteinander ohne „unangebrachte Vermischung". Dieser ermöglicht einen positiven und wohlwollenden Dialog mit dem Ziel, die jedem Partner eigenen Überzeugungen angesichts der Gemeinsamkeiten und Differenzen neu zu durchdenken. Zugleich können Mißverständnisse geklärt und durch neue Formulierungen vermieden werden. Als bekanntes Beispiel eines sinnvollen Entgegenkommens ohne Aufgabe der eigenen Tradition ist zu nennen, daß die deutschen Benediktiner der Abtei Dormitio in Jerusalem mit Rücksicht auf Juden und Muslime den Lobpreis oder die Doxologie bei der Tagzeitenliturgie ergänzt haben. Statt „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geist" beginnen sie mit „Ehre sei dem einen Gott, dem Vater usw."

Gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden

Ganz im Geist Lustigers ist die achte These von „Dabru Emet": „Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen." Juden wie Christen sieht Lustiger in der Pflicht, die „Zehn Worte" oder „Zehn Gebote" (Ex

20, 1–17) als Zusammenfassung des Gesetzes zu erfüllen[30]. Er findet es faszinierend, wie umfassend die gemeinsame ethische und spirituelle Basis für Juden und Christen ist. Weder Juden noch Christen dürfen der Versuchung unterliegen, diesen Schatz der Gebote und des Gesetzes für ihr Eigentum zu halten. Alle Menschen aller Völker haben Anspruch darauf und warten auf das Zeugnis Israels und der Kirche[31]. Hier ist das oben bereits erwähnte Treffen der gemeinsamen Kommission des Vatikans und des Oberrabbinats für Israel zu nennen, bei dem die Vertreter beider Religionen ihre Gemeinschaften dazu aufforderten, „das Gebet und die Arbeit für die Förderung von Frieden und Eintracht überall zu intensivieren"[32].

Lustiger dankt dafür, daß Juden und Christen dabei sind, die Vergangenheit aufzuarbeiten und zu entdecken, daß „Auschwitz die Geschichte nicht angehalten hat". Dieser Dialog werde „weder die Gegensätze noch die Unterschiede zwischen Juden und Christen aufheben"[33]. Aber alle Konfrontationen könnten nun nicht mehr verbergen, wie nahe sich beide Partner stehen, wenn sie sich auf den Willen des einen Gottes ausrichten[34].

Feindbilder bearbeiten

Die historische „Vergegnung" – um mit Martin Buber zu sprechen – von Christen und Juden basierte auf Feindbildern und zog unvorstellbar zerstörerische Folgen nach sich. In geduldigen Schritten geht es zunächst darum, diese gegenseitigen Feindbilder wahrzunehmen und abzubauen[35]. Hier ergibt sich eine schwierige Aufgabe, denn diese Feindbilder stellen Konstrukte aus Vorstellungen und Gefühlen dar, die sich dem Verstehen widersetzen und so die Wahrnehmung der Realität verhindern[36]. Dies illustriert die Nachricht aus Jerusalem am 22. Oktober 2004, ein ultraorthodoxer Talmudschüler habe sich in Jerusalem bei einem armenischen Erzbischof dafür entschuldigt, ihn bespuckt und sein Brustkreuz zerstört zu haben. Zur Begründung sagte der Jugendliche, er habe gelernt, daß Christen Götzenanbeter seien und im Land Israel nicht geduldet werden dürften. Die zuständigen Rabbiner haben daraufhin versprochen, ihre Schüler zu mehr Toleranz zu erziehen[37]. Entsprechende Beispiele für Feindbilder gegenüber Juden sind in europäischen Ländern sicher leicht zu finden.

Der Journalist und Autor Sebastian Haffner (1907–1999) hat bereits 1938 festgestellt, die schlimme Folge des nationalsozialistischen Antisemitismus sei „die Entfesselung … jener sadistischen Instinkte, deren Niederhaltung und Abtötung das Werk eines vieltausendjährigen Zivilisationsprozesses war". Der Antisemitismus der Nazis habe die Basis geschaffen für die Mordbereitschaft gegen beliebige Mitmenschen[38]. Es ist bis heute sehr schwer, diesen bösen Folgen entgegenzuwirken. Doch wird eine friedliche und fruchtbare Begegnung von Christen und Juden der Menschheit ein positives Gegenbild anbieten, das eine Inspirationsquelle für

den Frieden und für eine versöhnte Verschiedenheit zwischen allen Völkern und Religionen zu werden vermag[39].

Mit „Dabru Emet" liegt zum ersten Mal die Einladung jüdischer Rabbiner und Fachleute zu einem inhaltlichen Dialog über das Christentum vor, der zunächst innerjüdisch gedacht ist, in den jedoch auch Christen mit Freude eintreten werden. In Kardinal Lustiger, Jude und Christ, hat die christliche Seite einen Vertreter gefunden, der engagiert, respektvoll und zurückhaltend diesen Dialog praktiziert und den jüdischen Partnern glaubwürdig erscheint.

Ein Mitverfasser von „Dabru emet", Michael A. Signer, hat als Motto formuliert:

„(Wir) müssen ... uns im Klaren sein, daß es auf beiden Seiten Momente gibt, die den jeweils anderen unter keinen Umständen vermittelbar sein werden. Daher (gehören) zu einer verantwortungsvollen Beziehung sowohl die Annehmlichkeit der Übereinkunft wie auch das Enttäuschende des Dissenses. ... In dieser Begegnung gibt es keinen alles klärenden Kompromiß und auch keinen Sieg für eine der beiden Seiten. Es wird also ein Prozeß mit ‚Ja' und ‚Nein' sein, mit Stationen von Gemeinschaft und Fremdheit."

Trotzdem ist er überzeugt, daß „Christen und Juden eine gemeinsame Zukunft haben, die Segnungen für die Welt mit sich bringen wird". „Zusammen mit Christen" so meint er, „können Juden entdecken, wie Gott in unserem Leben wirkt und wie unsere Traditionen uns in die Pflicht nehmen, bei der Errichtung der Herrschaft Gottes in der Welt mitzuhelfen"[40].

Ähnlich äußerte sich im Oktober 2004 der deutsche Kurienkardinal Walter Kasper. Der jüdisch-christliche Dialog, „eine der überraschendsten Tatsachen des 20. Jahrhunderts, ... hat nicht das Ziel, zu einer letzten Einigung zu kommen, Juden und Christen sind verschieden und bleiben verschieden. Aber sie haben ein gemeinsames Erbe, und dieses ist so tief, daß wir zusammenarbeiten können."[41]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. K. H. Holtschneider, Dabru Emet – Redet die Wahrheit. Zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs, in: Orien 68 (2004) 150–154, 150.

[2] Der Text steht unter anderem in: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 8 (2001) 114–117 (vgl. International Council of Christians and Jews, www.jcrelations.net). Die Erstunterzeichner sind Tikva Frymer-Kensky (University of Chicago), David Novak (University of Toronto), Peter Ochs (University of Virginia) und Michael A. Signer (University of Notre Dame). Als Begleitbuch ist erschienen: Christianity in Jewish Terms, hg. v. T. Frymer-Kensky u.a. (Colorado 2000).

[3] Vgl. Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, hg. v. R. Kampling u. M. Weinrich (Gütersloh 2003); Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias u. Dekalog, hg. v. E. Dirscherl u. W. Trutwin (Münster 2004) (mit dem Text Dabru Emet und der Erklärung „Eine heilige Verpflichtung" einer Christlichen Akademikergruppe für christlich-jüdische Beziehung aus den USA).

[4] J. –M. Lustiger, Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund (Augsburg 2003); Lustiger war von 1981 bis 2005 Erzbischof von Paris.
[5] Ebd. 153f.
[6] Zur Entstehungsgeschichte von Dabru emet vgl. M. A. Signer, Entstehung u. Rezeption des amerikanisch-jüdischen Dokumentes „Dabru Emet", in: Dirscherl u. Truwin (A. 3) 5–20, der sich auch auf Martin Buber bezieht (ebd. 14). Vgl. A. Renker, Dabru Emet – Redet die Wahrheit! Juden u. Christen beten den gleichen Gott an!, in: Freiburger Rundbrief, Neue Folge 11 (2004) 307–309.
[7] Vgl. Holtschneider (A. 1).
[8] Vgl. F. Kohlschein, Neuer Ansatz zum Dialog? Englischer Rabbiner entdeckt christlichen Einfluß auf das Judentum, in: KlBl 82 (2002) 37–39; ders., Von „Juden in Deutschland" zu „deutschen Juden". Die jüdisch-deutsche Epoche 1743–1933 u. ihr Erbe, in dieser Zs. 222 (2004) 687–697.
[9] Vgl. Holtschneider (A. 1) 151f.
[10] Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden u. Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe (Bonn 2003). Vgl. F. Kohlschein, Miteinander beten? Leitlinien zu Multireligiösen Feiern von Christen, Juden u. Muslimen, in: Gd 37 (2003) 81–83.
[11] Vgl. Signer (A. 6) 17.
[12] J. Wohlmuth, Jesus der Bruder u. Jesus der Herr. Neue Perspektiven im jüdisch-christlichen Dialog?, in: Dirscherl u. Trutwin (A. 3) 91–109, 107f.
[13] Vgl. Osservatore Romano, 5.11.2004, 10. Es wird hier von vier Treffen gesprochen, aber es werden nur drei Themen genannt.
[14] Vgl. J.-M. Lustiger, Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche u. Gesellschaft. Gespräche mit Jean-Louis Missika u. Dominique Wolton. (München 1992) 10, 74.
[15] Vgl. Lustiger (A. 4) 181. Zu den Übereinstimmungen und Unterschieden im Kanon und in den Bibelausgaben vgl. E. Zenger in: Kampling u. Weinrich (A. 3) 72–82.
[16] Vgl. H. Schmoll, Keine evangelischen Pfarrer mit Bachelor, in: FAZ, 18.10.2004, 12.
[17] Vgl. Lustiger (A. 14) 53 u. 76.
[18] Vgl. Lustiger (A. 4) 18f., 44f., 148–150.
[19] Ebd. 126f. [20] Ebd. 179. [21] Ebd. 71; 86f. [22] Ebd. 113f.
[23] Lustiger (A. 14) 83. [24] Ebd. 87f. [25] Lustiger (A. 4) 133, 164f.
[26] Vgl. W. Knauft, Konrad von Preysing. Anwalt des Rechts. Der erste Berliner Kardinal u. seine Zeit (Berlin ^{3}2003) 151.
[27] Vgl. Lustiger (A. 4) 85; 165f.
[28] Vgl. Lustiger (A. 14) 441f.
[29] Vgl. D. Flusser, Christianity, in: Contemporary Jewish Religious Thought, hg. v. A. A. Cohen u. P. Mendes-Flohr (New York 1988), zit. nach H. Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft (München 2004) 88.
[30] Lustiger (A. 4) 21f. [31]Ebd. 150.
[32] Vgl. Osservatore Romano (A. 13) 10.
[33] Lustiger (A. 4) 154f. [34] Ebd. 157. [35] Ebd. 169f.
[36] Vgl. H. Nicklas, Art. Feindbilder, in: Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. V, hg. v. A. Boeckh (München 1984) 148.
[37] Vgl. „Talmudschüler bespuckt christlichen Würdenträger", in: FAZ, 25.10.2004, 4.
[38] S. Haffner, Geschichte eines Deutschen. Erinnerungen 1914–1933 (Stuttgart ^{10}2001) 140.
[39] Vgl. Lustiger (A. 4) 181f.
[40] Vgl. M. A. Signer, Zur Entstehungsgeschichte von „Dabru emet", in: Kampling u. Weinrich (A. 4) 7, 30; ders., Jesus der Bruder u. Christus der Herr. Vom Streitgespräch zum Dialog – die Überwindung des Ärgernisses, in: Dirscherl u. Trutwin (A. 3) 81–90, 89.
[41] Kardinal Walter Kasper zum Holocaust., in: Newsletter von Radio Vatikan, 20.10.2004, 1.

Monika Hoffmann

Sinn und Grenzen von Patientenverfügungen

Wohl kein Mensch setzt sich gern mit dem eigenen Tod auseinander, doch rufen neue medizinische und technische Möglichkeiten der Lebensverlängerung bei vielen Menschen Ängste hervor, die sie veranlassen, Vorsorge für das Sterben oder bestimmte Krankheitssituationen zu treffen. Tod und Sterben können immer länger hinausgezögert werden, Fälle künstlicher Ernährung und Lebenserhaltung nehmen in Krankenhäusern und Pflegeheimen rapide zu. Diesbezüglich werden im Hinblick auf das eigene Sterben verstärkt Ängste vor unerträglichen Schmerzen, vor dem Allein- und Ausgeliefertsein sowie unwürdigem Dahinvegetieren geäußert. Um diesen Befürchtungen entgegenzuwirken und ein selbstbestimmtes Sterben zu garantieren, haben einer Schätzung der deutschen Hospizstiftung zufolge bis zum Jahr 2003 in Deutschland bereits etwa sieben Millionen Menschen eine Patientenverfügung erstellt in der Hoffnung auf Vermeidung von Leid, unnötiger Belastung der Angehörigen sowie menschenunwürdiger Lebensverlängerung[1].

Allerdings gibt es viele Unsicherheiten und Fragen bezüglich Patientenverfügungen – nicht nur im medizinischen Bereich. Besonders ältere Menschen stehen einerseits vor der Notwendigkeit, Vorsorge für das Ende ihres Lebens zu treffen, andererseits sind sie aber durch die juristische oder medizinische Terminologie überfordert. Nicht selten werden (nicht nur) von Senioren Besorgnisse geäußert, daß sie vorschnell „abgeschrieben" und die Erhaltung ihres Lebens voreilig aufgegeben werden könnte. Kirchliche Organisationen und Einrichtungen sind hier gefordert, Auskunft zu geben, Lebenswert und -würde gerade am Ende des Lebens zu betonen und Werte zu vermitteln, die ein Sterben in Würde ermöglichen. Dies gilt um so mehr, als die Kirchen selbst eine „christliche Patientenverfügung"[2] herausgegeben haben.

Inhalt und Grundlage von Patientenverfügungen

Eine Patientenverfügung ist eine vorsorgliche schriftliche oder mündliche Willenserklärung, die jene Krankheitssituationen regeln soll, in denen sich der Patient nicht mehr selbst äußern kann. Sie bezieht sich vornehmlich auf den Sterbeprozeß und schwere Krankheitszustände wie Wachkoma oder Altersdemenz und gibt Auskunft darüber, welche medizinischen Maßnahmen in der jeweiligen Krankheitssituation gewollt sind oder unterlassen werden sollen. Bedürfnisse nach Schmerzlinderung

und Sterbebegleitung treten neben Forderungen nach Vermeidung oder Einstellung künstlicher Lebensverlängerung. Entsprechend regeln Patientenverfügungen den Bereich passiver Sterbebegleitung wie der Schwerstkrankenpflege und können die Pflicht des Arztes, Leben zu erhalten, aufheben, wobei passive Sterbehilfe einerseits das Unterlassen oder den Abbruch von lebensverlängernden Maßnahmen, andererseits als indirekte Sterbehilfe die Inkaufnahme eines vorzeitigen Todes auf Grund von Nebenwirkungen schmerzlindernder Medikamente meint.

Während die aktive Euthanasie, die den Tod bewußt und gezielt zum Beispiel durch eine tödliche Injektion herbeiführt, in Deutschland verboten ist, ist passive Sterbehilfe als Verzicht auf das Sterben hinauszögernde lebenserhaltende Maßnahmen rechtlich und ethisch erlaubt. Doch weist der Katholische Erwachsenen-Katechismus in seinem zweiten Band „Leben aus dem Glauben" auf die ethische Relevanz einer weiteren Unterscheidung hin:

> „Allerdings wird ein Verzicht auf Anwendung von Mitteln zu einer aktiven Euthanasie, wenn es sich um eine schuldhafte Unterlassung handelt, in der die Absicht enthalten ist, das Leben vorzeitig zu beenden" (24)[3].

Patientenverfügungen greifen auf die Grundlage jeglicher ärztlichen Handlung zurück, den „informed consent" als informierte – unter Kenntnis des Nutzens und aller möglichen Risiken gegebene – Einwilligung des Patienten zu einer Behandlung. Diese Zustimmung wird über der Garantiepflicht des Arztes, Leben zu retten, angesiedelt. Im Fall einer Bewußtlosigkeit gilt dies zudem für den vorab geäußerten oder mutmaßlichen Willen. Entsprechend ist eine Patientenverfügung vom Arzt grundsätzlich zu beachten, außer es liegt Grund zu der Annahme einer Willensänderung vor.

Widersetzt sich der Arzt dem Patientenwillen, kann er strafrechtlich der Körperverletzung bezichtigt und zivilrechtlich zu Schadensersatz verurteilt werden. Um Verbindlichkeit beanspruchen zu können, sollten Patientenverfügungen grundsätzlich „erstens im Zustand voller Zurechnungsfähigkeit verfaßt werden; zweitens wohl informiert, wohl überlegt und frei von Zwängen; drittens ein Mindestmaß an innerer Konsistenz erkennen lassen, da sonst die gewählten Präferenzen nicht eindeutig erschlossen werden können und viertens im Fall ihrer Anwendung die immer noch aktuelle Auffassung des Betroffenen widerspiegeln. Mit diesen Voraussetzungen sind sie als expliziter Wille des Patienten anzusehen."[4] Generell kann man sagen: Je eindeutiger und situationsgenauer der Patientenwille genannt wird, desto mehr ist ihm der Arzt verpflichtet. Zu allgemeine und unklare Aussagen muß der Arzt nicht beachten, weshalb Konkretionen über die Formen einer Intensivtherapie, Reanimation, Schmerztherapie, künstliche Beatmung und Ernährung, Flüssigkeitszufuhr ebenso wie über psychische und spirituelle Wünsche hilfreich sind. Eine Patientenverfügung kann sich gleichermaßen gegen Über- wie gegen Untertherapie aussprechen.

Zur rechtlichen Situation in Deutschland

Juristische Basis von Patientenverfügungen ist das Recht jedes Menschen auf Selbstbestimmung, wie es in Art. 2 GG zugesichert wird. Doch wirken auf ärztliche Entscheidungen weit mehr Faktoren ein als menschliches Wohl, ärztliches und pflegerisches Berufsethos mit den damit verbundenen Pflichten und die Einbeziehung der Angehörigen. Aufgrund von Unsicherheiten im ärztlichen und pflegerischen Bereich hat die Bundesärztekammer in ihren Handreichungen im Jahr 1998 Grundsätze für Ärzte zur Sterbebegleitung und zum Umgang mit Patientenverfügungen verfaßt, denen zufolge jeder Patient ein Recht auf Selbstbestimmung hat, selbst wenn er nicht mehr in der Lage ist, seinen Willen selbständig zu äußern. Der Patientenwille ist prinzipiell zu beachten, wenn nicht eine Änderung des Willens zu vermuten ist[5].

Gleiches besagen die Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung von 2004, die Patientenverfügungen als bindend für den Arzt erachten, insbesondere wenn die tatsächliche Situation mit dem geäußerten Willen weitgehend übereinstimmt[6]. Darüber hinaus werden künstliche Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr aus dem Katalog der Basismaßnahmen herausgenommen, können also unterlassen werden, wenn dies Wille des Patienten ist; lediglich das Stillen des subjektiven Empfindens von Hunger und Durst beispielsweise durch getränkte Wattestäbchen für die Mundpflege bleibt unaufhebbar. Im Fall schwerster zerebraler Schädigungen und anhaltender Bewußtlosigkeit erachten beide Erklärungen lebenserhaltende Maßnahmen grundsätzlich als geboten.

Diese Anweisungen der Bundesärztekammer orientieren sich an Entscheidungen des Bundesgerichtshofs. Ihre Basis ist – wie bereits erwähnt – das Recht auf Selbstbestimmung als Grundlage der Patientenrechte in Deutschland, die für alle medizinischen Eingriffe und Maßnahmen die Einwilligung des Patienten voraussetzen. Entsprechend hat der Bundesgerichtshof 1994 im sogenannten Kemptener Urteil festgestellt, daß Sterbehilfe als Abbruch einer lebenserhaltenden ärztlichen Behandlung im Einzelfall selbst dann zulässig ist, wenn es sich um den Fall eines unheilbar erkrankten, nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten im Vorfeld des Sterbeprozesses handelt. Ausschlaggebend ist der mutmaßliche Wille des Patienten[7]. In gleicher Weise hat der Bundesgerichtshof in seiner zuletzt ergangenen Entscheidung im März 2003 bestimmt, lebenserhaltende oder -verlängernde Maßnahmen zu unterlassen, wenn dies Ausdruck des Willens des Patienten ist[8].

Beide Urteile unterstützen im Bereich der Rechtsprechung eindeutig eine Stärkung des Patientenwillens, im Rahmen der Gesetzgebung besteht allerdings noch Uneinigkeit über dessen Reichweite und Verpflichtung, was sich als Kontroverse zwischen einem Gesetzentwurf der Regierung und dem Urteil der Enquetekommission „Ethik und Recht der modernen Medizin" manifestiert. So sieht der Gesetzentwurf vom November 2004 in Anlehnung an die Urteile des Bundesgerichts-

hofs eine gesetzliche Verankerung der Patientenverfügung im Betreuungsrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs anhand eines neu einzufügenden Paragraphen 1901a vor, der im Fall von Einwilligungsunfähigkeit greift und keine Befristung, besondere Form oder Beschränkung auf ein konkretes Krankheitsstadium verlangt[9]. Der in einer Verfügung geäußerte Patientenwille ist grundsätzlich durchsetz- und erfüllbar, was anhand verfahrensrechtlicher Regelungen gewährleistet sein soll.

Darüber hinaus soll festgelegt werden, welche Entscheidungen ein Einschalten des Vormundschaftsgerichts erfordern. Entsprechend benötigt ein Betreuer nur eine vormundschaftliche Genehmigung, wenn Gesundheit oder Leben der betreuten Person gefährdet sind oder er zu keiner mit dem Arzt übereinstimmenden Meinung über den mutmaßlichen Willen des Patienten kommt. Ein vom Patienten selbst bestimmter Bevollmächtigter benötigt generell keine Genehmigung, doch kann jeder Dritte das Vormundschaftsgericht in Konfliktfällen einschalten. Der Gesetzentwurf lehnt ausdrücklich aktive Sterbehilfe ab.

In Abgrenzung zum Gesetzesentwurf rät die Enquetekommission, nur irreversible und trotz medizinischer Behandlung zum Tod führende Leiden im Rahmen von Patientenverfügungen zuzulassen[10]. Ausgenommen werden Fälle anhaltender Bewußtlosigkeit wie Wachkoma, irreversibler Bewußtseinsverlust oder schwerste zerebrale Schädigungen, die zu einer Abhängigkeit von Maschinen und künstlicher Ernährung führen können und in einem Großteil der von Patienten erstellten Verfügungen ausdrücklich genannt werden. Die Enquetekommission erkennt die Problematik, daß diese Patienten durchaus in geringem Umfang Kommunikationsfähigkeit und Bewußtsein zeigen können und nicht wenig Fälle bekannt sind, in denen Patienten aus diesen Zuständen wieder „aufwachten" und in der Lage sind, ein normales Leben zu führen, oder zumindest durch therapeutische Erfolge Fähigkeiten wie Artikulation und Kommunikation wiedergewonnen haben.

Die Frage, wann eine Prognose mit Sicherheit als aussichtslos gilt, ist in vielen Fällen nicht eindeutig zu beantworten, sondern nur individuell und der konkreten Situation entsprechend einschätzbar. Hier möchte die Enquetekommission der Möglichkeit der Wiedererlangung eines besseren Gesundheitszustands bis hin zur neuerlichen Selbstbestimmung den Vorrang einräumen und dementsprechend Patientenverfügungen weitgehend auf den Sterbeprozeß beschränken, was bedeutet, daß der Arzt bei Koma oder Bewußtlosigkeit gegen den mutmaßlichen Willen des Patienten rein im Sinn der Prognose handeln muß, da eben keine unmittelbare Willensäußerung möglich ist[11]. Maßnahmen der Basisversorgung dürfen keinesfalls unterlassen werden. Des weiteren bedarf jeder Vertreter des Patienten – egal ob Betreuer oder Bevollmächtigter – einer vormundschaftsgerichtlichen Genehmigung, um einen Behandlungsabbruch durchzusetzen.

Die Divergenzen zwischen Gesetzentwurf und Kommission werden derzeit intensiv diskutiert, besonders „was die *Reichweite* der Patientenverfügung anbelangt. Soll eine Patientenverfügung nur angewandt werden dürfen zur Therapiemodifika-

tion während der Sterbephase – von dieser Situation geht die Christliche Patientenverfügung der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland aus – oder auch zur Therapiemodifikation bei Patienten, die sich noch nicht in der Sterbephase befinden, bei denen aber das Grundleiden irreversibel ist und trotz medizinischer Behandlung nach ärztlicher Erkenntnis zum Tod führen wird – das ist die Position der Mehrheit der Enquete-Kommission –, oder auch in darüber hinausgehenden Fällen, soweit die Patientenverfügung diese Fälle vorsieht (also keine Reichweitenbegrenzung) – das ist die Position des Gesetzentwurfes."[12] Hauptstreitpunkt ist, ob das allem ärztlichen Handeln vorausgehende Selbstbestimmungsrecht des Menschen gleichermaßen den zeitlich und situativ abweichenden schriftlich oder mündlich geäußerten Willen umfaßt. Grundsätzlich ist dies rechtlich wie ethisch zu bejahen, doch sind für eine differenzierte Aussage in ethischer Hinsicht weit mehr Faktoren als einzig das Selbstbestimmungsrecht zu beachten.

Manipulation des Sterbens?

In einer Gesellschaft, die den Tod immer weiter ins Abseits zu drängen versucht, bietet sich durch die derzeitige Diskussion über Patientenverfügungen die Chance, Tod und Sterben wieder neu ins Bewußtsein zu rücken. Doch droht gleichermaßen die Gefahr, daß Patientenverfügungen zu einem Mittel werden, Sterben lediglich verkürzen, manipulieren und letztlich weiter aus dem Leben verdrängen zu wollen. Patientenverfügungen können die feststellbare Tendenz in der gesellschaftlichen Einstellung intensivieren, den Tod möglichst weit von sich in Krankenhäuser und Pflegeheime zu schieben, zu Beerdigungen „in aller Stille" mit Abstand von Beileidsbezeugungen an den Gräbern. Der Tod soll weitestgehend machbar und planbar werden, so einfach, schnell und unkompliziert wie möglich.

Dies kann ein Bewußtsein in der Gesellschaft fördern, die in den Verfügungen genannten Krankheitsbilder automatisch als „lebensunwert" abzustempeln und sozialen Druck heraufbeschwören, Patientenverfügungen entsprechend zu verfassen. Hierzu tragen manchmal die eigenen Kinder oder Verwandten bei, indem sie ihre Angehörigen drängen, Verfügungen für ihr Ableben zu treffen. Ältere Menschen äußern bisweilen, daß sie sich zu einer Patientenverfügung verpflichtet fühlen, da sie ihren Familienmitgliedern möglichst wenig zur Last fallen wollen. Bedenken und Ängste werden verdrängt, um dem Wohl der Kinder und den sozialen Erwartungen zu entsprechen. Mittlerweile muß man sogar explizit darauf hinweisen und stößt auf Erleichterung darüber, daß der bewußte Verzicht auf das Erstellen einer Patientenverfügung sowie der ausdrückliche Wunsch nach lebenserhaltenden Maßnahmen ethisch und moralisch gerechtfertigt sind. Es darf nicht so weit kommen, daß man zukünftig für den Wunsch nach Lebenserhaltung Rechenschaft ablegen muß.

Patientenverfügungen erwachsen nicht immer aus längeren intensiven Überlegungen, sondern entstehen manchmal unselbständig und ungenügend informiert. Juristische und medizinische Terminologie erschwert es häufig zusätzlich, bewußt und überzeugt zu entscheiden. In Altenheimen, aber auch im häuslichen Umfeld wollen ältere Menschen häufig Ärzte und Pflegepersonal durch intensiveres Nachfragen nicht unnötig aufhalten oder belasten, was durch deren enge zeitliche Vorgaben vor allem im Pflegebereich zusätzlich verstärkt wird. Gerade hier ist eine intensive (ärztliche) Begleitung von Nöten, getragen vom Wohl des Patienten, seinen Werten und Sinnvorstellungen.

Unterschwellig können auch die Inhalte von Patientenverfügungen manipulativ wirken. So verwenden oftmals die von Juristen verfaßten Verfügungen wie die des Bayerischen Staatsministeriums der Justiz[13] Formulare, in denen jene Krankheitsbilder anzukreuzen sind, bei denen Sterbehilfe gewünscht wird. Solche Formulare können dazu verleiten, unbedacht Vorgaben zu übernehmen. Der christlichen Patientenverfügung wird demgegenüber vorgeworfen, zu ungenaue und damit juristisch zu wenig bindende Angaben zu machen. Viele Menschen fühlen sich hier überfordert, selbständig klare und eindeutige Aussagen zu formulieren[14]. Eine freie und unabhängige „selbstbestimmte" Entscheidung für oder gegen Sterbehilfe scheint kaum realistisch, sondern geschieht stets in Abhängigkeit von Umgebung und Gesellschaft wie von Inhalten in Patientenverfügungen. Entsprechend sollten die Verfügungen immer auf die Möglichkeit hinweisen, jene Behandlungen zu nennen, die man ausdrücklich wünscht, oder einen Behandlungsabbruch abzulehnen. Leider ist die öffentliche Diskussion und Information über Patientenverfügungen häufig einseitig auf das Unterlassen von Handlungen und den notwendigen Wunsch nach Sterbehilfe ausgerichtet. Eine derart einseitige Orientierung kann letztlich sogar einer inhaltlichen Verschiebung von passiver Sterbehilfe hin zur Euthanasie den Weg bahnen.

Natürlich sollen hier nicht die positiven Errungenschaften und Vorteile von Patientenverfügungen geleugnet oder herabgewürdigt werden, Sterben in Würde zu ermöglichen, Leid zu verkürzen und dem Willen des Patienten zu entsprechen, doch ist Aufklärung auf vielen Ebenen notwendig. Urteile und Stellungnahmen von Seiten der Kirche und ihrer Vertreter können hier Hilfestellung leisten, gelten als moralisch kompetent und verläßlich. Kirchliche Mitarbeiter sind gefordert, die Fragen der Menschen informiert und ethisch fundiert beantworten zu können.

Grenzen selbstbestimmten Sterbens

Weder der Gesellschaft noch irgendeinem Menschen steht es zu, das Leben eines anderen Menschen als „nicht lebenswert" zu qualifizieren. Bezüglich des eigenen Lebens ist der Mensch beim Erstellen einer Patientenverfügung allerdings genau

dazu gezwungen. Werte und Maßstäbe eines zum Zeitpunkt der Anfertigung der Verfügung meist gesunden und leistungsbewußten Lebensstils liegen Entscheidungen über Krankheit und Sterben zugrunde und müssen nicht notwendigerweise dem tatsächlichen Wunsch oder Empfinden in der konkreten Krankheitssituation entsprechen. Krankheit und Leid sind niemals vorab und von außen einschätz- oder gar beurteilbar. Entsprechend können und dürfen selbst Ärzte keinen Katalog aufstellen, ab welchem Krankheitsstadium ein Leben noch oder nicht mehr lebenswert sei. Wären Wert und Würde des menschlichen Lebens nicht mehr auf das Leben an sich bezogen, würde eine Grenze fallen, die nicht im Ermessen des Menschen liegt.

Leid, Krankheit und Tod sind Teil jedes menschlichen Lebens. „Es ist höchste Zeit, uns wieder bewußt zu werden, daß kein einziges menschliches Leben seinen Wert und seine Würde verlieren kann, wie elend und scheinbar nutzlos es auch sein mag" (25). Vielmehr gebietet die Würde des Menschen besonders die Achtung vor dem kranken, leidenden und sterbenden Menschen – und dessen Willen. Jeder Mensch hat Anspruch auf menschenwürdiges Sterben, weshalb der Sterbeprozeß weder unnötig verlängert noch auf die Anwendung schmerzstillender Mittel unter Inkaufnahme eventueller Nebenwirkungen wie einer Beschleunigung des Sterbens verzichtet werden muß (10f.). Die Anerkennung der Würde des Sterbenden schließt ein, daß „man des anderen Weise, sterben zu wollen, selbst dann achtet, wenn man an sich sein Vorgehen nicht billigt. ... Nicht jedoch folgt daraus, daß jegliches Ansinnen eines Sterbenden an andere, etwa an einen Arzt, von diesen zu befolgen wäre" (17).

Aktive Euthanasie, die rechtlich verboten ist, und medizinisch assistierter Suizid, der zwar straffrei doch (standes-) ethisch abzulehnen ist, dürfen niemals von anderen abverlangt werden (26). Art. 2 GG kann das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nur soweit zugestehen, als weder die Rechtsordnung noch das Sittengesetz oder die Rechte anderer verletzt werden. Aktive Euthanasie würde dem Arzt die Tötung eines anderen Menschen ungeachtet seines Standesethos wie seines Gewissens zumuten – kein Mensch hat dieses Recht über einen anderen (12f.). Eine Freigabe aktiver Euthanasie würde das Berufs- und Selbstverständnis von Ärzten als Anwälten für das Leben wie das Verhältnis von Arzt und Patient radikal verändern (14). Doch auch im Umfeld legitimer passiver Sterbehilfe muß dem Arzt jederzeit eine Behandlungsabgabe unter Berufung auf einen Gewissenskonflikt zugestanden werden. Ärzte sind nicht nur rein ausführende Vertragspartner, sondern Kommunikationspartner – ihrem Gewissen und Berufsethos verpflichtet:

„Es ist für die zukünftige Entwicklung des Arztbildes in unserer Gesellschaft von folgenreicher Bedeutung, ob die Bindung ärztlichen Handelns an die Willensbestimmung des Patienten als eine notwendige und unerläßliche, aber allein noch nicht hinreichende Bedingung angesehen wird, oder ob das Autonomieprinzip als einziger Legitimationsmaßstab ärztlichen Handelns gelten soll. Im einen Fall tritt der Respekt vor der Willensbestimmung des kranken

Menschen in einer spannungsreichen, oftmals auch konflikthaften Gleichrangigkeit den klassischen ärztlichen Handlungsprinzipien der *salus aegroti* und des *nil nocere* zu Seite, im anderen Fall werden diese von der Selbstbestimmung des Patienten verdrängt, so daß die Arzt-Patient-Beziehung zu einer Art Geschäftsbeziehung wird, in welcher der Arzt auf Wunsch seines Vertragspartners medizinische Dienstleistungen erbringt."[15]

Dem Autonomieprinzip tritt das Koordinationsmodell mit eigenständigem Spielraum ärztlicher Verantwortung gegenüber, dem zufolge selbst der sterbende Patient der „Rücksichtnahme auf den gesellschaftlichen Auftrag" und die „berufsethische Selbstdefinition des Arztes" verpflichtet ist[16].

Passive Sterbehilfe als „Sterben-Lassen"

Spannungen zwischen (Berufs-) Ethos und Patientenwillen können besonders in den strittigen Bereichen von Wachkoma, Bewußtseinsverlust oder zerebralen Schädigungen zu Tage treten, die auch häufig in Patientenverfügungen thematisiert werden. Dies zeigte die nicht nur in den USA heftig umstrittene Entscheidung um das Einstellen der künstlichen Ernährung der Wachkoma-Patientin Terri Schiavo. Kann in solchen und ähnlichen Fällen von passiver Sterbehilfe als Hilfe im Sterbeprozeß im eigentlichen Sinn gesprochen werden? Nach gängiger Meinung befinden sich diese Patienten nicht im Sterbeprozeß an sich. Wird passive Sterbehilfe unzulässig ausgeweitet, besteht als „schuldhafte Unterlassung" von Hilfeleistung die Gefahr eines Übergangs zu aktiver Euthanasie, wie der Katholische Erwachsenen-Katechismus zu bedenken gibt. In dieselbe Richtung äußerte sich Papst Johannes Paul II. bezüglich Kranker im vegetativen Zustand, in deren Fällen der Tod durch Einstellung der Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr „am Ende – wenn er bewußt und absichtlich herbeigeführt wird – zur tatsächlichen realen Euthanasie durch Unterlassung" wird[17].

Aktive Sterbehilfe als Tötung eines Menschen ist uneingeschränkt abzulehnen:

> „Der Mensch hat kein derartiges Verfügungsrecht über sein Leben. Sicherlich hat er Anspruch auf die Linderung seiner Schmerzen; aber er ist nicht Herr über Leben und Tod. Selbst derjenige, der sich in seinem Gewissen nicht an Gott gebunden hält, wird zugeben, daß die Verfügung über das eigene Leben in Widerspruch zu einer Wertordnung steht, die auf der unbedingten Achtung vor dem Leben gründet"(12).

Einerseits steht es keinem Menschen zu, über Wert und Unwert eines Lebens zu entscheiden – auch nicht über das eigene Leben (18,25). Andererseits ist das Selbstbestimmungsrecht zu achten, das in diesen Fällen zwar keine aktive Sterbehilfe, doch das Unterlassen medizinischer Maßnahmen fordern kann. Die Deutsche Bischofskonferenz urteilt in ihrer Erklärung „Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie" (1975) allgemein bezüglich einer künstlichen Lebensverlängerung:

„Solange die Aussicht besteht, daß auf diese Weise der Schwerkranke wiedergesunden kann, werden wir alle derartigen Mittel einsetzen müssen, und es ist Aufgabe des Sozialstaates, dafür zu sorgen, daß auch kostspielige Apparaturen und aufwendige Medikamente für alle, die ihrer bedürfen, zur Verfügung stehen. Anders liegt der Fall, wenn jede Hoffnung auf Besserung ausgeschlossen ist und die Anwendung besonderer medizinischer Techniken ein vielleicht qualvolles Sterben nur künstlich verlängern würde" (11).

Ähnlich äußert sich die Evangelische Kirche Deutschlands in einer Kundgebung der Neunten Synode (2002) zum Schwerpunktthema „Was ist der Mensch? ‚... wenig niedriger als Gott'?" zum Verzicht auf medizinische Maßnahmen: „Voraussetzung hierfür ist stets, daß die Situation des Wartens auf den Tod gewahrt bleibt und nicht durch das eigenmächtige Verfügen über den Todeszeitpunkt ersetzt wird" (39). Grundsätzlich kann und darf eine Therapie abgebrochen werden, wenn keine Aussicht auf Besserung besteht und lediglich der Todeszeitpunkt hinausgezögert wird.

Aussichtslose Prognose und begonnener Sterbeprozeß gelten aus kirchlicher Sicht als Voraussetzung für passive Sterbehilfe, was prinzipiell dem Ansinnen der Enquetekommission entspricht, doch ist die tatsächliche Krankheitssituation – wie bereits dargestellt – oft uneindeutig, die Abgrenzung zwischen ungünstiger und günstiger Prognose ebenso unklar wie die Bestimmung, wann der eigentliche Sterbeprozeß eintritt. Letztlich stellt sich wiederum das nicht eindeutig zu klärende Definitionsproblem, ab welchem Krankheitsstadium passive Sterbehilfe zulässig sein sollte. Keine Begriffsbestimmung ist in der Lage, jeden individuellen Krankheitsprozeß zu umfassen, ebensowenig wie der Patient dies in einer Willenserklärung kann. Leid ist niemals von außen meßbar, nie objektiv, sondern einzig subjektiv beurteilbar.

Christliche Ethik fordert nicht, Leben unter allen Umständen zu verlängern oder sämtliche medizinischen Möglichkeiten auszuschöpfen. Nimmt allerdings die Tendenz zu, passive Sterbehilfe einfach auszuweiten, tritt diese nicht nur in die Nähe zu aktiver Euthanasie, sondern es bildet sich durch die leise Verschiebung der Grenzen ein Problem heraus, wie es Josef Römelt bezüglich aktiver Euthanasie thematisiert, wenn „die aktive Sterbehilfe aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem erleichterten Sterbeprozeß heraustritt (nach juristischer Definition ist nur hier ihr eigentlicher Ort) und zur therapeutischen Option bei allen möglichen schweren Lasten durch physische und psychische Leiden innerhalb und außerhalb des eigentlichen Sterbeprozesses mutiert. Da die Prognose des kommenden Todes kaum eindeutig möglich ist, da sich Schmerz nur schwer in objektiven Parametern erfassen läßt, kann die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe zu einem unspezifischen Therapeutikum geraten, das sich den unberechenbaren Stimmungen subjektiver Selbsteinschätzung von Patienten, ja schlimmer noch gesellschaftlicher Trends von Vorstellungen über ein lebenswertes und nicht mehr lebenswertes Leben ausliefert."[18] Hier wird ein Problem geschildert, das auf Grund medizinischer und technischer Möglichkeiten zunehmend in den Vordergrund treten wird.

Stellvertretung durch Vorsorgebevollmächtigte

Theoretisch wie praktisch im Angesicht leidender Menschen scheint ein allgemeingültiges Urteil zur Reichweite von Patientenverfügungen unrealistisch. Das Leben ist niemals plan- oder machbar – auch nicht das Ende des Lebens. Letztlich kann nur eine individuelle Einzelentscheidung konkret und angemessen sein. Ein vorab geäußerter Patientenwille kann niemals jede mögliche zukünftige Situation erfassen; Patientenverfügungen sind keine Versicherung für alle Fälle. Vorab geäußerter Wille und faktisches Wohl des Patienten können mitunter auseinandertreten. Reines Vertragshandeln dem Patientenwillen gemäß kann dem Wohl des Patienten in der konkreten Situation zuweilen gerade nicht entsprechen – besonders in jenen Fällen, die die Enquetekommission ausschließen möchte. Gerade Fälle von demenzkranken Personen können zeigen, daß diese selbst im fortgeschrittenen Krankheitsprozeß subjektiv als zufrieden und glücklich wahrgenommen werden, der vorab geäußerte Wille ein Weiterleben im entsprechenden Krankheitsstadium jedoch grundsätzlich ablehnt ohne Berücksichtigung des aktuellen Befindens der Person.

Letztlich kann und muß stets individuell und persönlich entschieden werden (Einzelfallgerechtigkeit). Um Ärzten solche individuellen Entscheidungen im Sinn des Patienten zu ermöglichen, ist es empfehlenswert, Patientenverfügungen inhaltlich so konkret als möglich mit eigenen Worten zu formulieren und vor allem persönliche Wertvorstellungen zugrundezulegen. Besonders auf Grund ungenügender Voraussehbarkeit bestimmter Krankheitsbilder und Leiden, zukünftiger Behandlungsmöglichkeiten und der Überforderung durch fachspezifische medizinische Terminologie ist es ratsam, daß Patientenverfügungen aus einem intensiven Vorbereitungsprozeß erwachsen und von der Kommunikation mit Ärzten und Bevollmächtigten getragen sind.

Wichtiger noch als Verfügungen über medizinische Maßnahmen zu treffen erscheint es, Vertrauenspersonen als Vorsorgebevollmächtigte einzusetzen, die die eigenen Wertvorstellungen, Ängste und Erwartungen kennen, vertreten und mit Rechtsmacht durchsetzen können. Die sogenannte Vorsorgevollmacht ermöglicht es, Stellvertreter in Gesundheitsfragen zu bestimmen, die anders als Vorabverfügungen zeit- und situationsnah urteilen und den Willen des Patienten in der konkreten Situation auslegen können. Nach deutschem Recht haben nur Eltern gegenüber ihren minderjährigen Kindern ein umfassendes Sorge- und Entscheidungsrecht. Deshalb sollten zur Vertretung in Gesundheitsfragen Vertrauenspersonen bestimmt werden, die über Maßnahmen wie Untersuchungen und Heilbehandlungen, über Unterbringung im Heim und ähnliches entscheiden können, vor allem aber Willen *und* Wohl des Patienten vertreten können. Diese in Gesundheitsfragen befugte Personen sind vor schwierige Aufgaben gestellt, sollten deshalb sorgfältig ausgewählt sein und sich dem an sie herangetragenen Anspruch bewußt und reflektiert stellen.

Vorsorgebevollmächtigte handeln nicht zeitversetzt, sondern in der konkreten und aktuellen Situation. Ihnen ist eine umfassende Verständigung mit Ärzten, Pflegern und Angehörigen unter Berücksichtigung des mitgeteilten Patientenwillens als Basis für eine differenzierte Entscheidung möglich. Dadurch können sie nicht nur die Interessen des Patienten bestmöglich vertreten, sondern es kann auch dem Wunsch nach einem – bereits erwähnten – Koordinationsmodell Genüge getan werden, das Ärzte nicht zu reinen Vertragspartnern degradiert, sondern deren Fürsorgepflicht entspricht. Zwischen Arzt und Patient bzw. dessen Vertretern muß eine Form der Kommunikation gefunden werden, die der medizinisch-fachlichen Verantwortung ebenso wie Willen und Wohl des Patienten entgegenkommt. Eine bewußte Auseinandersetzung mit der konkreten Situation ist unerläßlich. Dabei ist häufig nicht so sehr „Sterbehilfe" als „Sterbebegleitung", ein Mitgehen und Mittragen des Leides gefordert. Begleitung im Sterben verlangt eine bewußte Entscheidung und Gestaltung in Glauben und Liebe und steht immer unter der Spannung zwischen Leben schützen und Sterben nicht unnötig verhindern.

Patientenverfügungen sollten nicht als alleiniges Mittel der Leidensbegrenzung und Sterbehilfe vorgestellt werden. Aufklärung ist nötig, die Ängste nimmt und Möglichkeiten der Sterbebegleitung, der Palliativmedizin und Hospizdienste aufzeigt. Häufig verblaßt der Wunsch zu sterben, wenn Würde und Lebensqualität gewährleistet sind, wenn Menschen sich psychisch, sozial und spirituell begleitet fühlen. Gleiches gilt für eine entsprechende palliative Versorgung mit Schmerzlinderung in physischer wie psychischer Hinsicht, wie Mitarbeiter der Hospizdienste immer wieder feststellen können. Leider besteht hier in Deutschland noch immer Handlungsbedarf (32), der übersehen zu werden droht, wenn Patientenverfügungen als das „Heilmittel" gegen Leid am Ende des Lebens hochstilisiert werden. Die Gefahr, daß aktive wie passive Sterbehilfe palliative Alternativen verdrängt, ist vor dem Hintergrund der Überalterung der Gesellschaft und dem Finanzmangel im Gesundheitswesen nicht zu verleugnen.

Den Tod bestehen im Glauben

Im Konflikt zwischen Gesetzesentwurf und Enquetekommission ist es juristisch wohl nur schwer zu bewerkstelligen, einerseits den vorab geäußerten Patientenwillen rechtlich zu stärken, andererseits das im Grundgesetz zugesicherte Selbstbestimmungsrecht auf bestimmte Situationen beschränken zu wollen, vor allem da bei einwilligungsfähigen Menschen keinerlei Behandlung gegen deren Willen zulässig ist[19]. Dennoch darf der Unterschied zwischen unmittelbarem Sterbevorgang und Krankheitsbildern wie Wachkoma und Demenzerkrankungen nicht eingeebnet werden. Es ist der Enquetekommission positiv anzurechnen, hier die Augen zu öffnen für die Notwendigkeit differenzierter Entscheidungen – auch bezüglich der

Meinungsbildung in der Bevölkerung. Komapatienten und Demenzkranke etwa dürfen nicht mit Menschen im unmittelbaren Sterbeprozeß gleichgesetzt und ihr Leben niemals als nicht lebenswert abgeurteilt werden. Dies zu tun, steht keinem Menschen zu. Darüber hinaus muß sich jeder Mensch der Frage stellen, inwieweit er das Recht besitzt, über sein Leben und Sterben, über lebenswert oder lebensunwert zu entscheiden, inwieweit „mein Wille geschehe".

Es geht nicht nur um Sterben in Würde, sondern auch um Leben in Würde – in Gesundheit wie in Krankheit. Der Antagonismus zwischen Lebensbejahung und Anerkennung der Endlichkeit des Lebens, zwischen Größe und Grenze des Menschseins nimmt dessen Transzendenz in den Blick und verweist den Menschen auf seine Abhängigkeit von und Bezogenheit auf Gott. „Religiöse Sinndeutung des Lebens und des Todes kann helfen, das rechte Maß zwischen Wertschätzung des Lebens, Sinndeutung von Leid und Annahme des Todes zu finden" [20] und so vor falschen Vorstellungen unbegrenzter Selbstbestimmungswünsche oder technischen Größenphantasien schützen:

„Auch der selbstgewählte Tod ist schrecklich. Und dort, wo er sich mit dem Heroismus umgibt, durch die freie Wahl eine letzte Stärke und Überlegenheit zu demonstrieren, hinterläßt er so etwas wie den Beigeschmack einsamer Vergeblichkeit. Diese zeugt nicht von einer neuen Form der Auseinandersetzung mit dem Tod, sondern erscheint eher als eine Spielart seiner Verdrängung, die Weigerung, der Last des Sterbenmüssens überhaupt noch bewußt ins Gesicht zu sehen: Man möchte rasch und nicht wahrnehmbar sterben!" [21]

Es liegt nicht in der Macht des Menschen, über seinen Tod zu bestimmen, doch ist er dazu gerufen, sein Sterben in Glaube und Hoffnung zu bestehen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Reiter, Bioethische Brennpunkte. Wie sollen wir leben u. sterben?, in: HerKorr 59 (2005) 28.

[2] Vgl. Christliche Patientenverfügung. Handreichung u. Formular der DBK u. des Rates der EKD (Bonn ^{2}2003).

[3] Zit. in: Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe, hg. v. Kirchenamt der EKD u. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2003); die hier und im folgenden in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

[4] H. Schlögel u. A.-P. Alkofer, Was soll ich Dir tun? Kleine Bioethik der Krankenseelsorge (Stuttgart 2003) 111.

[5] Vgl. Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung, in: Deutsches Ärzteblatt 95 (1998) A-2366f.

[6] Vgl. Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung. In: Deutsches Ärzteblatt 19 (2004) A-1298f.

[7] Vgl. Bundesgerichtshof, Beschluß v. 13. 9. 1994, StR 357/94 (BGHSt 40/257ff.).

[8] Vgl. Bundesgerichtshof, Beschluß v. 17. 3. 2003, XII ZB 2/03; Hintergrund des Urteils war der Fall um das Abstellen der künstlichen Ernährung durch eine Magensonde bei einem 72jährigen Mann, der nach einem Herzinfarkt und folgendem Gehirnschaden im Wachkoma lag.

[9] Vgl. Entwurf eines 3. Gesetzes zur Änderung des Betreuungsrechts vom 1. 11. 2004.
[10] Vgl. Deutscher Bundestag 15. Wahlperiode, Zwischenbericht der Enquetekommission „Recht u. Ethik der modernen Medizin". Patientenverfügungen. Drucksache 15/3700 v. 13. 9. 2004.
[11] Bei einwilligungsfähigen Personen steht das Selbstbestimmungsrecht an erster Stelle und erklärt eine Behandlung gegen den Willen des Patienten als unrechtmäßig – unabhängig von der ärztlichen Prognose; ansonsten müßten Behandlungen wie Chemotherapie, Dialyse u. ä. zwangsweise durchgeführt werden.
[12] Reiter (A. 1) 28.
[13] Vgl. Vorsorge für Unfall, Krankheit u. Alter durch Vollmacht, Betreuungsverfügung, Patientenverfügung, hg. v. Bayerischen Staatsministerium der Justiz (München [8]2005).
[14] Vgl. H. Kreß, Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen u. ethische Wertkonflikte heutiger Medizin (Stuttgart 2003) 173ff.; der Überforderung durch die Inhalte von Patientenverfügungen stellt Kreß eine vom Zentrum für Medizinische Ethik der Universität Bochum herausgegebene Verfügung entgegen, die mit Hilfe narrativer Ethik – also mit Beispielgeschichten und Erzählungen – als Zugang zu eigenen Werten und Wünschen arbeitet, aus denen wiederum Inhalte der Verfügung abgeleitet werden können.
[15] E. Schockenhoff, Selbstbestimmt sterben? Zur Kritik der Euthanasie, in: IKaZ 33 (2004) 585.
[16] Vgl. ebd.
[17] Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Fachkongresses zum Thema „Lebenserhaltende Behandlungen u. vegetativer Zustand: Wissenschaftliche Fortschritte u. ethische Dilemmata" (17.–20. März 2004, Augustinianum) 20. 3. 2004.
[18] J. Römelt, Menschenwürdiges Sterben. Vom menschlichen Umgang mit dem verlangsamten Tod, in: HerKorr 58 (2004) 526f.
[19] Vgl. R. Merkel, Zur Frage der Verbindlichkeit von Patientenverfügungen. Eine notwendige Ergänzung der bisher in Deutschland geläufigen Argumente, in: Ethik in der Medizin 3 (2004) 298–307; es gibt auch in juristischer Hinsicht Anfragen an die Verbindlichkeit von Patientenverfügungen bezüglich möglicher Konflikte zwischen früherem autonomen Willen und „natürlichem" gegenwärtigen Willen als Folge von Demenzerkrankungen oder zerebralen Schädigungen. Merkel spricht sich hier auf Grund der Annahme einer neuen personalen Identität für die Geltung des aktuell-gegenwärtigen Willens aus, schließt jedoch Fälle von Wachkoma aus.
[20] Römelt (A. 18) 528.
[21] Ebd. 527.

UMSCHAU

Wege in den Widerstand 4 Zwei deutsche Lebensläufe

Der Buchmarkt hat in rascher Folge zwei Neuerscheinungen präsentiert, die wenigstens in einer Hinsicht konvergierende Informationen vermitteln: die Papiere des Hauptmanns Wilm Hosenfeld und die Lebensbeschreibung des Oberstleutnants Hans Georg Klamroth. Beide waren nach 1933 begeisterte Anhänger Hitlers; der eine wurde zum Retter verfolgter Juden und Polen und starb in sowjetischer Kriegsgefangenschaft, der andere engagierte sich im Kreis derer, die das fehlgeschlagene Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 vorbereiteten, und starb am Galgen in Plötzensee.

Was diese beiden Persönlichkeiten miteinander verbindet, ist zunächst nicht mehr als die Gemeinschaft in der Generation der jungen Soldaten des Ersten Weltkriegs, im Status als Reserveoffiziere in der Wehrmacht und in der Abwendung vom Nationalsozialismus. Die Unterschiedlichkeit in allem übrigen wirft darum die Frage auf, aus welchen Quellgründen die gemeinsame Abkehr vom nationalsozialistischen Regime entstand. Über beide liegen nun umfassende und sehr persönliche, ja intime Quellen vor, die uns Bedingungen und Voraussetzungen ihres Handelns, den Wandel ihres Urteils über Hitler und seinen Krieg, die Konsequenzen, die sie daraus zogen, wenigstens in Umrissen erkennen lassen.

Hosenfeld hat wohl lebenslang Tagebuch geführt und mit seiner Familie einen offenbar von keiner Sorge um die militärische Briefzensur behinderten Briefwechsel geführt[1]. Der Zugang zu Klamroth wird durch die Bemühungen seiner Tochter Wibke Bruhns erschlossen, ein Bild ihres Vaters zu gewinnen, das sie sich wegen dessen Todes in ihren frühen Kindertagen nicht durch eigene Anschauung bilden konnte. Gestützt auf eine breite Überlieferung von Familienpapieren berichtet sie eingehend von Herkunft, Werdegang und Schicksal ihres Vaters wie von der großbürgerlichen Welt, in der er lebte[2].

Hosenfeld war Lehrer in einer hessischen Dorfschule. Was ihn von seinen Kollegen unterschieden haben mag, war seine frühe Zugehörigkeit zur „Freideutschen Jugend". Auch seine Frau kam aus dem „Wandervogel". Nicht minder prägend, im Zweiten Weltkrieg zunehmend deutlicher, war seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Sie muß ihn allerdings schon früh zu einem „glaubwürdigen Katholiken", wie Heinrich Böll sagte, gemacht haben. Denn seine in reformiertem Milieu aufgewachsene Ehefrau trat, nachdem sie drei Jahre mit ihm verheiratet war, zur katholischen Kirche über. Praktizierender Katholik war Hosenfeld wohl immer, aber er läßt sich keinem der verschiedenen katholischen Milieus zuordnen. Den katholischen Jugendvereinen stand er mit Skepsis gegenüber (193 f.). Auch findet sich darin keine Spur einer Auseinandersetzung mit den neuen Aufbrüchen in der Kirche während der Zwischenkriegszeit, dem Wandel im Kirchenbewußtsein, der Liturgischen Bewegung. Dem katholischen Lehrerverein gehörte er an; ein Kirchenblatt, der Fuldaer „Bonifatiusbote", kam anscheinend ins Haus (205), aber wohl nicht das „Hochland" oder die „Stimmen der Zeit". Daß das Orgelspiel beim Gottesdienst Hosenfeld enger an die Kirche gebunden hätte, läßt sich gleichfalls nicht erkennen.

Die Wertvorstellungen der Jugendbewegung bauten eher Schranken auf: „Die ka-

tholische Welt der Geistlichkeit" war eine, „die wir nicht verstehen können in der modernen Zeit" (212). Manche Gebete erscheinen ihm in einer Schönheit, „als ob noch altes germanisches Glaubensgut aus der Heidenzeit darin läge, so naturnah und fromm sind sie" (220f.). Pädagogischer Eros führte ihn zu Überlegungen zur Jugendpflege an Schulentlassenen, zur Volkshochschulbewegung mit dem Ideal der „Arbeitsgemeinschaft". Aus dem Erbe der Jugendbewegung war ihm wohl auch die Neigung zur „Volkstumsarbeit" zugeflossen, die für ihn vielleicht eine Brücke zum Nationalsozialismus gebildet hat. Obwohl schon früh Mitglied der SA und bald auch der NSDAP, blieb die Bindung an die Kirche erhalten.

Der von ihm und seiner Frau 1934 gestaltete Erntedanktag begann mit einem Hochamt, die Vorlage für das unter geistlicher Assistenz durchgeführte Festspiel stammte aus der Beilage zum Kirchenblatt und schloß mit gemeinsamem Einzug in die Kirche; am Nachmittag gab es eine allerdings nur schwach besuchte Dankandacht, bei der die Erntekrone den priesterlichen Segen empfing (204f.). Aber die Illusion einer katholisch-nationalsozialistischen Koexistenz hielt der Wirklichkeit nicht stand. Hosenfeld war immer skeptisch gegenüber dem Erziehungsideal der Hitlerjugend, daß „Jugend durch Jugend geführt" werden müsse (206f.). Bald sah er auch Probleme, an denen seine Illusionen über den Nationalsozialismus zerbrechen mußten, mochte er auch noch 1937 anläßlich eines bischöflichen Wortes erfreut konstatieren: „Endlich arbeitet die Kirche in deutschkatholischem Geist" (222).

Von 1936 an stehen in seinen Aufzeichnungen kurze Notizen über die Konfliktzonen zwischen Kirche und nationalsozialistischem Regime. Oft finden sich in diese Aufzeichnungen eingesprengt unkommentierte Zitate aus Reden nationalsozialistischer Führer, die von religiöser Toleranz sprechen. Wie sie gemeint sind, zeigt die seltene Ergänzung: „Und in Wirklichkeit?" (218).

Auch an anderen Stellen bröckelt Hosenfelds Vertrauen in das Regime. Die Gemeinschaft in der SA widert ihn an, die Großmannssucht der kleinen NS-Größen nicht minder. Mit Skepsis erfüllt ihn die Rassenlehre: Menschliche Größe muß „von allen Völkern anerkannt werden", heißt es einmal mit dem überraschenden Zusatz: „Und die Heiligen" (216). Auch der Kampf gegen die Bekenntnisschule scheint ihn irritiert zu haben, mindestens die Methoden zu ihrer Durchsetzung. In einer Versammlung des Nationalsozialistischen Lehrerbundes weicht er der offenen Auseinandersetzung aus, da er sich der Zwecklosigkeit einer Widersetzlichkeit als einzelner bewußt ist. Aber noch 1937 beeindruckt ihn die NS-Liturgie zur Feier des Hitlerputsches.

1936 hat Hosenfeld den Reichsparteitag als SA-Mann mitgemacht, 1938 besucht er ihn gemeinsam mit seiner Frau, aber in den edierten Aufzeichnungen findet sich an lobenden Worten nur die Kennzeichnung der Kongreßhalle als „großartiger Raum" und des SA-Appells als „großartiges Bild" (235). Aber in der durch Hitler ausgelösten Krise um die Tschechoslowakei macht ihn die Kriegsgefahr besorgt. Hitlers Rede vom 26. September 1938 erscheint ihm „maßlos, überheblich" – seine Unnachgiebigkeit könnte zum Krieg führen. Am Tag darauf kommt ihm die Gefahr der Diktatur zum Bewußtsein: „Was steht im Wege, wenn Hitler unzugänglich bleibt und das deutsche Volk in den Krieg stürzt?" (236). Die endgültige Abkehr bringt der 9. November 1938: „Judenpogrome in ganz Deutschland. Es sind fürchterliche Zustände im Reich, ohne Recht und Ordnung, dabei nach außen Heuchelei und Lüge" (237).

Hosenfeld war und blieb ein Einzel-

gänger. War ihm seine Lebensgefährtin enge Partnerin eines durch intensiven Briefwechsel aufrechterhaltenen Gesprächs, so war er allein, wenn er sich zum Handeln herausgefordert sah; der Kreis seiner Handlungsmöglichkeiten als schließlich zum Hauptmann beförderter Reserveoffizier in wenig herausragender Stellung blieb immer eng begrenzt. Sein Feld, das Gute und von der Situation Geforderte zu tun, konnte darum nicht der auf Sturz des Regimes gerichtete Widerstand sein, sondern die Verhinderung des von ihm ausgehenden Unheils.

Als Soldat in Polen vermag sich Hosenfeld nicht die von der amtlichen Propaganda geschürte Verachtung der polnischen „Untermenschen" zu eigen zu machen. Er nimmt an ihren Gottesdiensten teil, beichtet bei einem polnischen Priester, andere bittet er um ein Memento. Sehr früh ging ihm die planmäßige Mißhandlung der Juden und die Ausrottung der polnischen Intelligenz auf. Im Maß des ihm Möglichen versucht er entgegenzuwirken, durch großzügige Behandlung von Hilfsersuchen, durch privaten Umgang mit polnischen Familien.

Später kann er einen verfolgten Geistlichen unter falschem Namen als einen ihm unterstellten polnischen Arbeiter tarnen. Beim Warschauer Aufstand der polnischen Heimatarmee dringt er auf Beobachtung der völkerrechtlichen Normen; seine zeitweilige Funktion als Offizier im Generalstab gibt ihm die Möglichkeit, das Los der von ihm verhörten Gefangenen zu beeinflussen: „Ich versuche jeden zu retten, der zu retten ist" (837). Einen Juden, der von Versteck zu Versteck gehetzt wird, bringt er im Dachboden einer deutschen Dienststelle unter, überläßt ihm seinen Mantel und versorgt ihn mit Lebensmitteln. Die Summe seiner Hilfeleistungen ist nicht zu ziehen, sein Tagebuch hält nicht alle fest. So wurde die erwähnte Rettung des Juden erst durch den Bericht des Überlebenden bekannt[3].

Seinen Aufzeichnungen nach zu urteilen ist Hosenfeld im Krieg dem Glauben seiner Kirche enger verbunden gewesen als zuvor. Beichte und Kommunion werden im Tagebuch und in den Briefen häufig erwähnt. Reflexionen über Aussagen der Bibel, die ihm im Gottesdienst oder bei der privaten Lektüre begegnen, stellen sich ein; Rosenkranz und Gebete aus dem Soldatengebetbuch gehören zu seiner Lebenspraxis; die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen hat ihn begleitet. In der sowjetischen Gefangenschaft galt ihm sein Meßbuch mit seinem Rosenkranz als „größter Schatz" (115). Religiöse Zweifel haben ihn anscheinend nicht berührt. Die Vorstellung stellvertretender Sühneleistung ließ ihn in allem Grauen noch einen Sinn erkennen: „Das Leid, das jetzt so viele hier und daheim trifft, es hat seinen Sinn und ein Vorbild zugleich in Jesus Christus. Das stellvertretende Leiden des Gottessohnes ist dies Vorbild. Er litt für die Sünden der Welt und ist für die Bosheit der Menschen am Kreuz gestorben. Das sühnende Leiden, das stellvertretende Leiden wird heute von zahllosen unglücklichen Menschen gefordert. Es ist das Opfer für die Schuld der anderen" (285; ähnlich, wenn auch knapper 357).

Ernst Jünger hat gleiches empfunden, als er das immer wieder geforderte Opfer sah als „das Korn, aus dem der Krieg Frucht tragen wird"[4]. Was bei Jünger einsame Reflexion war, wurde für Hosenfeld zum wirkenden Zeugnis. Einer Frau, deren Mann verhaftet worden war, sagte er: „Sie und er und Ihre Kinder müssen für die anderen büßen. Schauen Sie auf Jesus Christus" (285). Hosenfeld wird seine Verurteilung zu 25 Jahren Zwangsarbeit durch ein sowjetisches Militärgericht wegen „Festigung des Faschismus" wohl in diesem Sinn zu tragen versucht haben. Zunehmende körperliche Leiden nahmen seinen Briefen aus der Gefangen-

schaft die geistige und geistliche Aussagekraft, die ihnen früher eigen war.

Aus dichter Überlieferung von Familienkorrespondenz ist das Bild gewonnen, das uns den Weg Hans Georg Klamroths erkennen läßt, dessen Vetter und Schwiegersohn Bernhard Klamroth wie er (oder gar noch tiefer) in den Attentatsversuch verstrickt gewesen ist und der deswegen den Tod gefunden hat. Inhaber einer seit Generationen in Halberstadt ansässigen Landhandelsfirma, im Ersten Weltkrieg Offizier in einem Kavallerieregiment, in der Weimarer Republik wahrscheinlich mit der Deutschen Volkspartei sympathisierend, stand er dem Nationalsozialismus zunächst zurückhaltend gegenüber. Der Boykott jüdischer Geschäfte vom 1. April 1933 vertiefte die Distanz, die aber zunehmend überwunden wurde. Das Interesse des Geschäfts verlangt Kooperation und Kontakte zu den neuen lokalen Machthabern. Bald folgt der Eintritt in die NSDAP, wohl in der Hoffnung auf politischen Einfluß, die sich aber auch durch den Beitritt zur Reiterei der SS nicht erfüllt.

Der spätere Rückgang in den Aktivitäten Klamroths für NSDAP und SS war jedoch eher eine Folge seiner neuen Verbindung mit der Wehrmacht, die den Weltkriegsleutnant schon vor dem Zweiten Weltkrieg zum Hauptmann der Reserve avancieren läßt. Die Kinder der sangesfreudigen Familie kannten die Lieder der nationalsozialistischen Bewegung auswendig (255); die Ehefrau Klamroths war Ortsgruppenführerin der NS-Frauenschaft und trat 1937 der Partei bei. Die Autorin Wibke Bruhns verdankt ihren nordisch klingenden Vornamen der gerade noch rechtzeitig gereiften Erkenntnis ihrer Mutter, daß der ursprünglich in Aussicht genommene Vorname „Susanne" als „alttestamentarisch" nicht in Frage kommen könne (278). Die Auseinandersetzungen in der evangelischen Kirche um die Treue zum Bekenntnis gegen das Projekt „Deutsches Christentum" haben die der überkommenen reformierten Konfession anhangende Familie, in der Kirchgang und frommer Gesang zur Lebenspraxis gehörten, anscheinend nicht berührt.

Einen Schock für die Ehefrau Klamroths, deren Verehrung „für unseren großen Führer" durch die Angliederung Österreichs noch gesteigert worden war (279), bedeutete jedoch das Pogrom vom November 1938: „Wir hausen schlimmer als die Hunnen, man schämt sich, ein Deutscher zu sein" (279f.). Klamroth, seit Kriegsbeginn wieder Soldat, dürfte ähnlich gedacht haben. Regimekritische Äußerungen sind allerdings von ihm nicht überliefert. Seltsam verschlüsselt klingt, was auf seine Abkehr vom Nationalsozialismus und seine Wendung zum Widerstand schließen läßt: „Nie habe ich so deutlich empfunden, daß wir in einem gewaltigen Kampf der Weltanschauungen auch im Innern stehen, in einem Kampf, in dem die Fronten und die richtige Seite nicht so klar zu erkennen sind wie die äußeren Kampffronten" (339). Bald darauf verschenkt er seine schwarzen SS-Uniformen.

Was ihn letztlich bestimmt hat, sich zu denen zu halten, die auf Abhilfe sannen, ist nicht zu klären. Er traf mit einer Gruppe von Offizieren um General Hellmuth Stieff zusammen; sein Vetter und Schwiegersohn Bernhard Klamroth gehörte dazu; er mag ihn in den Kreis der Widerständler eingeführt haben. Wenige Tage vor dem Attentat ist er wieder in diesem Kreis gewesen, andere am Attentat Beteiligte hat er gelegentlich getroffen. Nachzuweisen war ihm nur, daß er von dem Attentat gewußt hat, aber jede Anzeige unterließ. Es war letzte Überzeugung, die ihn davon abhielt. Am Tag nach dem Attentat hat er seiner Frau eine „Darstellung von der Notwendigkeit des Attentats" gegeben (357).

In den Abschiedsbriefen an seine Frau findet sich der Satz: „Lehre die Kinder beten, jetzt weiß ich, was das heißt" (379). Die Stationen seines Weges von der frühen Identifi-

kation mit dem Nationalsozialismus in den Widerstand sind nicht näher zu greifen, eher die Konstanten seiner Haltung: Trotz zahlreicher Amouren, die seine Ehe gefährdeten, war er ein Christ. „Er hatte sehr viel Gottvertrauen und war tief religiös", schrieb seine Frau, die er immer wieder enttäuscht hatte (ebd.). Darum mag man ihn nicht nur als einen tapferen Mann sehen, der in äußerster Not auch die letzten Konsequenzen auf sich nahm, sondern auch als einen Gläubigen, den das „crede fortius" („Glaube tapferer!") letztenendes sicher geleitet hat. *Heinz Hürten*

[1] Hosenfeld, Wilm: „Ich versuche, jeden zu retten". Das Leben eines deutschen Offiziers in Briefen und Tagebüchewrn. Im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes hg. v. Thomas Vogel. München: DVA 2004. 1194 S. Gb. 32,–.

[2] Bruhns,Wibke: Meines Vaters Land. Geschichte einer deutschen Familie. Berlin: Econ 2004. 385 S. Gb. 22,–.

[3] Szpilman,Władysław: Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945. Düsseldorf: Econ 1998. 232 S. Gb. 12,95.

[4] Jünger, Ernst: Das zweite Pariser Tagebuch. Eintragungen zum 6. August 1943 u. zum 22. Juli 1944; jetzt in: ders.: Sämtliche Werke. Stuttgart: Klett-Cotta 1979. Strahlungen II. 492 S. u. Tagebücher III, 695 S. Lw. 40,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

KLAUSNITZER, Wolfgang: *Der Primat des Bischofs von Rom.* Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft. Freiburg: Herder 2004. 534 S. Lw. 29,90.

Die Geschichte des päpstlichen Primats hat schon 1990 Klaus Schatz in seinem Buch „Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart" dargelegt – bis heute ein Standardwerk. Die umfangreiche Studie Wolfgang Klausnitzers behandelt dasselbe Thema, geht aber über Schatz hinaus, weil sie die Positionen der reformatorischen Kirchen und die ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte über das Petrusamt einbezieht. Das Buch beginnt mit einem umfassenden Überblick über den derzeitigen Diskussionsstand der Bibelwissenschaft über Rolle und Bedeutung des Petrus im Neuen Testament, wobei schon hier die Grundfrage deutlich wird, um die es in allen ökumenischen Überlegungen zur Frage eines Petrusdienstes geht (36): Ist die Institution des Papsttums in der römisch-katholischen Kirche eine legitime, für alle Zukunft geltende – wenn auch in der praktischen Handhabung veränderbare – Entfaltung des im Neuen Testament Grundgelegten, ist sie eine theologisch indifferente und daher revidierbare geschichtlich-kontingente Form, oder steht sie im Widerspruch zum Evangelium?

Als römisch-katholischer Theologe vertritt Klausnitzer natürlich die erste Position. Er macht aber deutlich, daß von den Anfängen der Kirche in Rom über die Gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts und die Konzilien von Konstanz und Trient bis zu den beiden Vatikanischen Konzilien ein weiter Weg zurückgelegt worden ist, der durchaus nicht geradlinig verlief, sondern viele Brüche kennt, was nicht zuletzt in dem Abschnitt über das Zweite Vatikanum und den derzeitigen katholisch-theologischen Diskussionsstand sichtbar wird. Die beiden anderen Optionen kommen ausführlich in den Kapiteln zur Sprache, in denen Klausnitzer die Positionen Martin Luthers, Philipp Melanchthons, Jean Calvins und – für die anglikanische Gemeinschaft – Richard Hookers darlegt.

Abschließend analysiert Klausnitzer die Ergebnisse der ökumenischen Gespräche seit dem Zweiten Vatikanum, soweit sie sich mit dem Papstamt befassen: Das katholisch-lutherische Gespräch in den USA (1974 und 1978), den katholisch-lutherischen Dialog in Deutschland („Communio Sanctorum", 2000) und den katholisch-anglikanischen Dialog auf Weltebene („The Gift of Authority", 1999). In dem Stil und den Ergebnissen der Gespräche sieht Klausnitzer mit Recht einen „deutlichen Fortschritt gegenüber der traditionellen Kontroverstheologie", weil die Teilnehmer nicht mehr einfach Apologetik im Sinn der Verteidigung der eigenen Position betreiben, sondern sich um Verständnis für die Stellung des Diskussionspartners bemühen und auch bereit sind, „eigene Lehrsätze im Licht der jeweils anderen Position zu überdenken" (475).

In der Frage freilich, ob das Papsttum, wie es in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist, zu den wesentlichen, notwendigen Elementen der Kirche Jesu Christi gehört, gibt es nach wie vor keine Über-

einstimmung. Klausnitzer hofft auf eine Entwicklung, in der die jeweiligen Glaubensüberzeugungen über das kirchenleitende Amt „als aufeinander bezogene und deshalb der Vermittlung bedürfende christliche Grundwahrheiten verstanden werden" (519). Eine kühne Hoffnung, wenn man allein schon die wachsenden Tendenzen der Leitung der katholischen Kirche zu einer immer strafferen Zentralisierung und zu einer schleichenden Ausweitung des Bereichs der päpstlichen Unfehlbarkeit betrachtet. Eine Lösung, der wenigstens die am Dialog beteiligten Kirchen zustimmen könnten, ist trotz aller Annäherungen nicht sichtbar. Das historische Material, ohne dessen Kenntnis jede Verständigung über ein einheitliches Leitungsamt unmöglich ist, hat Klausnitzer in seinem Buch umfassend und kenntnisreich zusammengetragen. *Wolfgang Seibel SJ*

Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Hg. v. Franz Xaver Bischof u. Stephan Leimgruber. Würzburg: Echter 2004. 422 S. Br. 30,–

Der Band geht in seinem Kernbestand auf ein Themenheft der Münchner Theologischen Zeitschrift zurück, das im Jahr 2002 zum 40. Jahrestag des Konzilsbeginns erschien. Für die Buchausgabe wurde es erheblich erweitert, so daß nun jedes der 16 Konzilsdokumente in einem eigenen Aufsatz behandelt wird. Vorangestellt wurde eine religionssoziologische Untersuchung über die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft seit den 60er Jahren. Der Anhang bringt als Beispiel für die Arbeit der Konzilstheologen einen Überblick über das Wirken Karl Rahners beim Konzil sowie eine Übersicht über die Rezeption der Konzilsbeschlüsse im Kirchenrecht.

Die Autoren, zu einem großen Teil – wie die Herausgeber – Mitglieder der Theologischen Fakultät der Universität München, schildern das Entstehen, die Hauptinhalte und die Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Der Band bietet also zunächst einen kurzgefaßten, aber umfassenden Überblick über die Aussagen aller Konzilsdokumente. Darüber hinaus wird – außer in dem Beitrag über die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" – die Wirkungsgeschichte der Texte ausführlich dargestellt, immer kenntnisreich und ohne daß problematische, die Ansätze des Konzils nicht weiterführende Entwicklungen verschwiegen würden. Bei der hohen Qualität fast aller Beiträge wäre es ungerecht, einzelne Autoren hervorzuheben. Man kann den Herausgebern nur gratulieren, daß es ihnen gelungen ist, einen Sammelband mit so gleichmäßig hohem Niveau herauszubringen. Es gibt zur Zeit keine vergleichbare Publikation, in der nicht nur die Konzilsdokumente selbst mit ihren Stärken und Schwächen dargestellt werden, sondern darüber hinaus auch untersucht wird, welche Wirkungen sie gehabt haben und in welchem Ausmaß sie durchgeführt wurden. Daher ist dieser Band rundum zu empfehlen.

Den Abschluß des Buchs bilden eine Auswahlbibliographie vor allem der deutschsprachigen Literatur zum Zweiten Vatikanum sowie je ein Personen- und Sachregister. In dem Exemplar, das dem Rezensenten zur Verfügung steht, fehlen leider die im Inhaltsverzeichnis angekündigten Seiten 423 und 424 mit den Angaben über die Autoren. *Wolfgang Seibel SJ*

Feinig, Willibald: *Vergessener Gesandter.* Denkmal für Johannes XXIII. Salzburg: Otto Müller 2004. 128 S. Gb. 14,50.

Dieses Bändchen basiert auf einer Wanderausstellung in Vorarlberg, die anläßlich

der Seligsprechung von Papst Johannes XXIII. organisiert worden war. Es erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, es wartet auch nicht mit neuen historischen oder theologischen Erkenntnissen auf, doch die Lektüre lohnt. Denn es präsentiert sich als ein – überdies elegant gestaltetes – „Vademecum", welches das Zweite Vatikanum „nicht als zu schwere Hausaufgabe, als allzugroße Hinterlassenschaft einer immer ferneren großen Zeit, sondern als Modell kirchlichen Lebens und Handelns" ansieht und im Konzilspapst das „Modell eines Mannes der Kirche Jesu" erkennt: „unimitierbar, aber lehrreich, hilfreich" (10).

Auf die sehr persönliche Einführung, in welcher der Autor auf drei alemannische Bezüge zum „papa buono" verweisen kann (6–10), folgen einige prominente Stimmen über den Konzilspapst (11–13), ein Porträt (14–21), ausgewählte Texte und Reden Roncallis (22–43), der Bericht von einer Pilgerfahrt in seine Heimat im oberitalienischen Sotto il Monte (46–64) – eine Art Spurensuche, der eine Serie von Schwarzweißphotographien von Nikolaus Walter angehängt ist (69–89) – sowie das engagierte Referat „Das Unvollendete. Über Johannes XXIII., das Geheimnis des Konzils und die Lehren daraus – Vortrag über Dinge, die jeder kennt" (92–117). Die beiden Zusammenfassungen auf Englisch und Französisch (118–121) wirken etwas aufgesetzt, wohingegen die fünf Seiten umfassende (warum unpaginierte?) „Kleine Roncalli-Litanei" am Schluß eine originelle Verbeugung vor Johannes XXIII. darstellt.

Dessen Humor kommt ausführlich zur Sprache. Seine überraschende Bestellung zum Nuntius in Frankreich (1948) etwa kommentierte der jahrzehntelang von der Kurie auf diplomatische Außenposten Abgeschobene so: „Wenn die Pferde nicht mehr können, nimmt man Esel" (18).

Zwei Verdienste des Papstes treten besonders deutlich hervor: sein Einsatz für die Ökumene und das Konzil. Die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen war für ihn kein „Theologenhobby" (116): „Er lebte die Ökumene. Nicht die Ökumene der Fachdispute und nicht die ungeduldige Ökumene symbolisch bleibender Gemeinschaft. Ökumene von Angesicht zu Angesicht, die Ökumene geschenkten und wachsenden Vertrauens" (55). Vor diesem Hintergrund erfolgt der Hinweis, man dürfe „die gewiß nicht belanglose ‚apostolische Sukzession'" nicht als „Ausflucht vor der Ökumene mißbrauchen" (110).

Aus der Eröffnungsansprache des Konzils wird an den vielzitierten „Sprung nach vorn" (43) erinnert. „Die Form des Konzils, das bekanntlich gleich zu Beginn die von der Kurie vorbereiteten Schemata, eine Enzyklopädie des Wahren und Falschen, des zu Glaubenden und des Abzulehnenden zurückgewiesen hat", so Feinig mit Blick auf die explizit pastorale Ausrichtung, „bestimmt seine Inhalte" (104). Trotz ermutigender Erfahrungen mit synodalen Einrichtungen konstatiert er: „Inzwischen ist wieder frontaler Monolog zur Gewohnheit geworden" (115). Mit dem ungarischen Piaristenpater György Bulány sei zutreffender von „Hierodulie" (heilige Dienerschaft) statt von „Hierarchie" zu sprechen – ein „Horizont" (112), den das Konzil eröffnet habe.

Bei allem Respekt vor Johannes XXIII. ist Feinig nicht blind oder einseitig geworden: Er erwähnt die römische Diözesansynode von 1960, die für das kommende Konzil nichts Gutes verhieß (vgl. 21), ebenso wie die in vielem sehr konventionell bleibende Sprache Roncallis (nicht al-

lein in seinem lebenslang geführten „Giornale dell'anima"), die erklärte Atheisten wie Wolfgang Hildesheimer, der sich für die Person des Papstes interessierte, enttäuschte (vgl. 61). Die Biographie von Vincenzo Sansonetti („Un santo di nome Giovanni. La vita e le opere di papa finalmente beato", 2000) erfährt deutliche Kritik: Roncallis frühe Warnungen vor Mussolini und dem Faschismus würden darin „ins Gegenteil umgelogen" (51). – Schönheitsfehler: Es muß richtig „Sachsen-Coburg" (49) und „Nostra aetate" (107) heißen.

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Pontifikat des am 2. April 2005 verstorbenen Papstes Johannes Paul II. war einer der längsten in der Geschichte der katholischen Kirche. Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Luzern, blickt auf seine Amtszeit zurück und würdigt besonders das Eintreten Johannes Pauls II. für Gerechtigkeit und Menschenrechte.

In einem Schreiben der vatikanischen Glaubenskongregation vom Juli 2004 werden neue Tendenzen in der Auseinandersetzung mit der Frauenfrage problematisiert. Wiltrud Huml, Leiterin der Frauenseelsorge im Erzbistum München und Freising, kritisiert diese Problembeschreibung als verkürzt und stellt ihr den Differenzansatz einer Gruppe italienischer Philosophinnen entgegen.

Trotz vielfältiger Bemühungen ist es nicht gelungen, einen Gottesbezug in die Präambel der Europäischen Verfassung zu bringen. Walter Bayerlein, Vorsitzender Richter am Oberlandesgericht München a. D. und bis vor kurzem Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, fragt nach den Gründen.

Im Jahr 2000 erschien in den USA eine „Jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum", die eine lebhafte Diskussion hervorgerufen hat. Franz Kohlschein, Professor für Liturgiewissenschaft und Praktische Theologie an der Universität Bamberg, faßt die Reaktionen zusammen und geht dabei besonders auf die Position von Kardinal Jean-Marie Lustiger ein.

Immer mehr Menschen regeln mit einer Patientenverfügung die medizinische Versorgung in Krankheitssitutationen, in denen sie sich selbst nicht mehr äußern können. Monika Hoffmann, Moraltheologin und Pastoralassistentin in der Pfarrei St. Nikola Landshut, befaßt sich mit Sinn und Grenzen von Patientenverfügungen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Angenendt, Arnold: Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter. Münster: Aschendorff 2005. 196 S. Gb. 24,80.

Bartscherer, Christoph: Heinrich Heines religiöse Revolte. Mit einem Vorwort v. Joseph A. Kruse. Freiburg: Herder 2005. XI, 639 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte. 6.) Lw. 80,–.

Begleitet von guten Mächten. Segensworte für ein ganzes Leben. Hg. v. Ulrich Sander. Freiburg: Herder 2005. 140 S. Gb. 7,90.

Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übers. u. erklärt v. Georg Holzherr. Fribourg: Paulus 2005. 452 S. Gb. 29,–.

Berkmann, Burkhard Josef: Das Verhältnis Kirche – Europäische Union. Zugänge aus rechtlich-philosophischer Sicht. Münster: LIT 2004. 200 S. (Kultur und Religion in Europa. 3.) Br. 17,90.

Die Bibel in den Worten der Dichter. Hg. v. Bertram Kircher. Freiburg: Herder 2005. 702 S. Gb. 29,90; Lw. 58,–.

Bischofberger, Pius: Kirchliches Management. Grundlagen und Grenzen. Münster: LIT 2005. IX, 135 S. (ReligionsRecht im Dialog. 1.) Br. 17,90.

Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München: Beck 2005. 326 S. Gb. 24,90.

Cierpka, Manfred: Faustlos – das Buch für Eltern und Erziehende. Wie Kinder Konflikte gewaltfrei lösen lernen. Freiburg: Herder 2005. 160 S. Br. 9,90.

Einander Segen sein. Zur Hochzeit. Mit Illustrationen v. Christiane Pyschny. Freiburg: Herder 2005. 45 S. Gb. 14,90.

Erler, Gernot: Rußland kommt. Putins Staat – der Kampf um Macht und Modernisierung. Freiburg: Herder 2005. 190 S. (Herder spektrum. 5566.) Br. 8,90.

Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Hg. v. Rudolf Englert u. Stephan Leimgruber. Freiburg: Herder 2005. 299 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft – RPG –. 6.) Br. 24,95.

Ethik im Konflikt der Überzeugungen. Hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl. Freiburg: Herder 2005. 245 S. (Studien zur theologischen Ethik. 105.) Br. 32,–.

Gemeinwohl im Konflikt der Interessen / Le bien commun dans le conflit des intérêts. Gesellschaftspolitische, sozialethische und philosophisch-theologische Recherchen zu Europa / Recherches sociopolitiques, socio-éthiques et philosophico-théologiques sur l'Europe. Hg. v. Ignace Berten, Thomas Eggensperger u. Ulrich Engel. Münster: LIT 2004. 145 S. (Kultur und Religion in Europa. 4.) Br. 14,90.

Grün, Anselm: Die Freude wird vollkommen sein. Die Botschaft des Paulus an die Christen in Philippi. Freiburg: Herder 2005. 141 S. Br. 9,90.

Hamachers-Zuba, Ursula: Leben ohne Gott? Wie christliche und „nichtreligiöse" Partner ihren gemeinsamen (Glaubens-)Alltag leben. Ostfildern: Schwabenverlag 2005. 220 S. Br. 19,80.

Harnisch, Günter: Sieben Tage Achtsamkeit. Langsam werden – Klarheit finden. Freiburg: Herder 2005. 127 S. (Herder spektrum. 5559.) Br. 8,90.

Heil in Differenz / Salvation in Diversity. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe. Hg. v. Christian Bauer u. Stephan van Erp. Münster: LIT 2004. 182 S. (Kultur und Religion in Europa. 2.) Br. 16,90.

Heuser, Harro: Der Physiker Gottes. Isaac Newton oder Die Revolution des Denkens. Freiburg: Herder 2005. 191 S. (Herder spektrum. 5591.) Br. 9,90.

Huber, Wolfgang – Käßmann, Margot – Kock, Manfred: Wenn eure Kinder morgen fragen. Zur Zukunft der evangelischen Kirche. Im Gespräch mit Wilfried Köpke. Freiburg: Herder 2005. 143 S. Br. 7,90

Jaeggi, Eva: Tritt einen Schritt zurück und du siehst mehr. Gelassen älter werden. Freiburg: Herder 2005. 159 S. Gb. 16,90.

Kraus, Jeremia: Worauf gründet unser Glaube? Jesus von Nazaret im Spiegel des Hitda-Evangeliars. Freiburg: Herder 2005. 431 S. (Freiburger theologische Studien. 168.) Br. 48,–.

Kuhl, Julius: Der kalte Krieg im Kopf. Wie die Psychologie Naturwissenschaft und Religion verbindet. Freiburg: Herder 2005. XIII, 328 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte. 7.) Lw. 42,–.

Labro, Philippe: Siebenmal fallen, achtmal wieder aufstehen. Bericht von meiner Depression. Freiburg: Herder 2005. 207 S. Gb. 19,90.

Langenhorst, Georg: Theologie & Literatur. Ein Handbuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 271 S. Gb. 59,90.

Le Goff, Jacques: Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. Freiburg: Herder 2005. 112 S. Br. 9,90.

Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus. Hg. v. Harald Baer, Hans Gasper, Joachim Müller u. Johannes Sinabell. Freiburg: Herder 2005. XII, 1474 S. Gb. 39,90.

Meier, Heinrich: „Les rêveries du Promeneur Solitaire". Rousseau über das philosophische Leben. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2005. 67 S. (Themen. 82.) Br.

Menasse, Eva: Vienna. Roman. 3. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2005. 427 S. Gb. 19,90.

Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive. Hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel u. Frano Prcela. Münster: LIT 2004. 124 S. (Kultur und Religion in Europa. 1.) Br. 14,90.

Neysters, Peter: Werkbuch Seniorenarbeit. Texte, Ideen und Gottesdienste. Freiburg: Herder 2005. 156 S. Gb. 14,90.

Nilsson, Johan: Es ist wie Verliebtsein. Mein neues Leben als Vater. Freiburg: Herder 2005. 140 S. Gb. 14,90.

Özelsel, Michaela M.: Pilgerfahrt nach Mekka. Meine Reise in eine geheimnisvolle Welt. Freiburg: Herder 2005. 158 S. (Herder spektrum. 5542.) Br. 8,90.

Rahner, Karl: Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie. Bearb. v. Herbert Vorgrimler. Freiburg: Herder 2005. XXII, 615 S. (Sämtliche Werke. 12.) Gb. 90,-.

Ring-Eifel, Ludwig: Johannes Paul II. Der Mensch – der Papst – das Vermächtnis. Freiburg: Herder 2005. 271 S. Gb. 19,90.

Rohr, Richard: Hoffnung und Achtsamkeit. Spirituell leben heute. Freiburg: Herder 2005. 255 S. (Herder spektrum. 5582.) Br. 9,90.

Schaffer, Ulrich: Bewußt und lebendig. Vom Suchen und Hoffen, Wagen und Lieben. Freiburg: Herder 2005. 121 S. (Herder spektrum. 5590.) Br. 7,90.

Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204). Hg. v. Theodor Nikolaou in Zusammenarbeit mit Peter Neuner u. Gunther Wenz. Münster: LIT 2004. 198 S. (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München. 2.) Br. 24,90.

Schiwy, Günther: Eine heimliche Liebe. Lucile Swan und Teilhard de Chardin. Freiburg: Herder 2005. 221 S. Gb. 19,90.

Spink, Kathryn: Frère Roger – Gründer von Taizé. Leben für die Versöhnung. Freiburg: Herder 2005. 186 S. Br. 12,90.

Stettberger, Herbert: Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk. Freiburg: Herder 2005. 568 S. (Herders biblische Studien. 45.) Gb. 55,–.

Student, Johann-Christoph: Im Himmel welken keine Blumen. Kinder begegnen dem Tod. Freiburg: Herder 2005. 223 S. (Herder spektrum. 5569.) Br. 9,90.

Tarr, Irmtraud: So zähmen Sie ein Stachelschwein. Vom Umgang mit schwierigen Menschen. Freiburg: Herder 2005. 191 S. Gb. 17,90.

Tellkamp, Uwe: Der Eisvogel. Berlin: Rowohlt 2005. 317 S. Gb. 19,90.

Thich Nhat Hanh: Das Herz des Kosmos. Die Weisheit des Lotos-Sutra. Freiburg: Herder 2005. 284 S. Gb. 22,90.

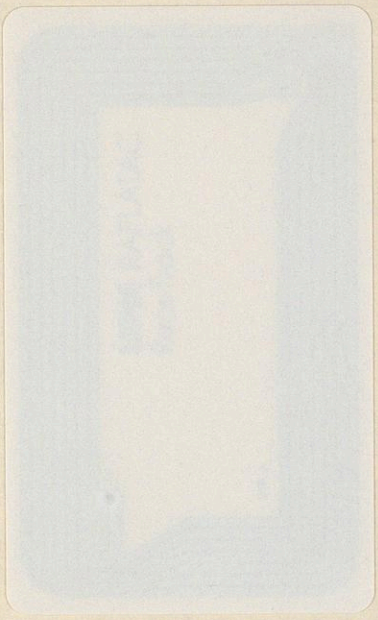
Thich Nhat Hanh: Jesus und Buddha – Ein Dialog der Liebe. Freiburg: Herder 2005. 159 S. (Herder spektrum. 5581.) Br. 8,90.

Vogel, Hans Jochen: Politik und Anstand. Warum wir ohne Werte nicht leben können. Hans Jochen Vogel im Gespräch mit Heribert Prantl. Freiburg: Herder 2005. 223 S. Gb. 19,90.

Winkels, Hubert: Gute Zeichen. Deutsche Literatur 1995–2005. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2005. 398 S. Gb. 24,90.

Ziebertz, Hans-Georg u. a.: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus. Münster: LIT 2005. 162 S. (Forum Theologie und Pädagogik. 11.) Br. 17,90.

Zink, Jörg: Jesus – Funke aus dem Feuer. Freiburg: Herder 2005. 221 S. (Herder spektrum. 5599.) Br. 9,90.



N12<522628384 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ISSN 0039–1492 6518

STIMMEN DER ZEIT

223,2
2005
433-864

Heft 7
Juli 2005

J. Müller
Millenniumsziele der Vereinten Nationen
H.-G. Justenhoven
Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II.
H. Goller
Sind wir bloß ein Opfer unseres Gehirns?
P. Ehlen
Pawel Florenski
L. Muth
Das säkularisierte Paradies
St. Silber
Theologie der Befreiung im Religionsdialog
Bücher: Spiritualität

213073

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Johannes Müller SJ — Millenniumsziele der Vereinten Nationen 433

Heinz-Gerhard Justenhoven — Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II. Versuch einer systematischen Zusammenschau 435

Hans Goller SJ — Sind wir bloß ein Opfer unseres Gehirns? Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion 446

Peter Ehlen SJ — Pawel Florenski. Theologe, Ingenieur, Opfer des Bolschewismus 459

Ludwig Muth — Das säkularisierte Paradies. Über die Entstehung von Leseglück 473

UMSCHAU

Stefan Silber — Theologie der Befreiung im Religionsdialog. Eine neue Entwicklung in Lateinamerika 484

Elisabeth Hurth — Religion und Kirche als Unterhaltung 488

BESPRECHUNGEN

Spiritualität 493

ZU DIESEM HEFT 504

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Johannes Müller, Prof. Dr. Peter Ehlen, Kaulbachstraße 31a, 80539 München – Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Soltausredder 20, 22885 Barsbüttel – Prof. Dr. Hans Goller, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck – Dr. Ludwig Muth, Waldstraße 20b, 79194 Gundelfingen – Stefan Silber, Sodenackerstraße 6, 63877 Sailauf – Dr. Elisabeth Hurth, Wendelinstraße 50a, 65199 Wiesbaden.

STIMMEN DER ZEIT · 223. BAND · 130. JAHRGANG · HEFT 7

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) 2717-220; Anzeigenleitung: Sylvie Eismann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 48,80 €, für Studenten 36,60 € (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.

Millenniumsziele der Vereinten Nationen

Trotz jahrzehntelanger Entwicklungspolitik hat sich das Ausmaß weltweiter Armut bestenfalls sehr bedingt vermindert. Die Zahl absolut armer Menschen hat zwar prozentual (bezogen auf die Weltbevölkerung) abgenommen, ihre absolute Zahl hat sich aber kaum verändert. Alle internationalen Berichte gehen davon aus, daß noch immer weit über eine Milliarde Menschen, gut 20 Prozent der Weltbevölkerung, in unvertretbarer Armut lebt und mit weniger als einem US-Dollar (0,80 Euro) pro Tag auskommen muß. Dies hat zur Folge, daß die betroffenen Menschen ihre fundamentalen Grundbedürfnisse nicht oder nur unzureichend befriedigen können. Sie leiden unter Hunger, Unterernährung und Krankheit, leben in Elendssiedlungen und haben keine oder nur schlecht entlohnte Arbeit. Armut und sozialer Ausschluß bedeuten meist auch Mangel an nicht-materiellen Gütern wie Bildung, politischer Partizipation und kultureller Freiheit.

Höchst umstritten ist, ob und inwieweit der Prozeß der Globalisierung die weltweite Einkommenskluft vergrößert und die Armen noch ärmer macht. Viele Menschen sind dieser Meinung. Neuere empirische Studien kommen zu einem differenzierteren Ergebnis. Die positive Nachricht lautet: Die globale Ungleichheit hat seit den 1970er und besonders den 1990er Jahren abgenommen, allerdings hat gleichzeitig die Ungleichheit innerhalb einer Reihe von Ländern zugenommen. Die schlechte Nachricht heißt: Der Anteil der ärmsten 20 Prozent der Weltbevölkerung am Welteinkommen ist gesunken und ihre Notlage hat sich zum Teil sogar verschärft. Dies bestätigt die These, daß die Globalisierung – jedenfalls unter Einkommensrücksicht – einerseits zwar viele Gewinner hat, andererseits aber ausgerechnet die Ärmsten zu Verlierern macht. Ein wesentlicher Grund dafür dürfte darin liegen, daß die innere Dynamik der Globalisierung zumindest tendenziell zum wachsenden Ausschluß schwächerer und weniger leistungsfähiger Menschen, Gruppen und Regionen weltweit führt.

Angesichts dieser und ähnlicher Tatsachen haben sich die Vereinten Nationen beim Millenniumsgipfel im Jahr 2000 zur „Halbierung von Armut und Hunger" bis zum Jahr 2015 verpflichtet (bezogen auf 1990). Sie haben dazu einen Katalog von sogenannten Millenniumsentwicklungszielen (Millennium Development Goals) erstellt, der acht klare Ziele mit detaillierten Vorgaben umfaßt, die meßbar und damit überprüfbar sind. Sie beziehen sich vor allem auf Bildung und Gesundheit (z. B. Reduzierung der Kindersterblichkeitsrate um zwei Drittel) und betonen dabei die Gleichstellung der Geschlechter. Sie umfassen aber auch entwicklungsförderliche Rahmenbedingungen wie Schuldennachlaß und Zugang der Entwicklungsländer zu den Märkten der Industrieländer. Angestrebt ist der „Aufbau einer weltweiten Ent-

wicklungspartnerschaft", die zumindest eine Verdoppelung der Entwicklungshilfe von derzeit 68 auf 135 Milliarden Dollar verlangt.

Mittlerweile sind die ersten fünf Jahre auf diesem Weg vorbei, und auf einem UN-Gipfel im September soll eine erste Zwischenbilanz gezogen werden. Zahlreiche Berichte von UN-Organisationen bis hin zu zivilgesellschaftlichen Gruppen kommen zu einem insgesamt enttäuschenden Ergebnis: Es gibt zwar eine ganze Reihe von erfreulichen Fortschritten, gleichzeitig wächst aber die Sorge, daß die Ziele bei weitem nicht erreicht werden. Während Asien weitgehend auf Kurs liegt, kommt besonders Afrika südlich der Sahara kaum voran. Die Gründe dafür sind vielfältig, zum Beispiel interne Konflikte oder eine schlechte Regierungsführung. Ebenso zu beklagen ist jedoch die fehlende Bereitschaft der meisten reichen Länder, die nötigen Mittel aufzubringen und notwendige Reformen einzuleiten, weil es mächtige Kräfte (und Ideologien) sowie Interessengruppen gibt, die ganz andere Prioritätenlisten haben. Dies zeigen die Haushalte dieser Länder, allen voran der Vereinigten Staaten, die ein Vielfaches an Geld für Sicherheitspolitik und den Kampf gegen den Terrorismus aufbringen.

Noch besteht Hoffnung, daß die angestrebten Ziele erreicht werden können. Der G-8-Gipfel im Juli in Schottland, der UN-Gipfel im September in New York, die Herbsttagung von Internationalem Währungsfonds und Weltbank und nicht zuletzt die laufenden Verhandlungen in der Welthandelsorganisation bieten vielleicht die letzte Chance, die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen. Man kann daher nur begrüßen, daß eine Vielzahl von Gruppen der Zivilgesellschaft, nicht zuletzt die Hilfswerke und andere Gruppen der Kirchen, durch Kampagnen sich für die Anliegen der Ärmsten einsetzen und die Regierungen der reichen Länder an ihre Verantwortung und ihre Versprechen zu erinnern versuchen.

Dies allein reicht jedoch nicht. Die Zielvorgabe Halbierung der Armut ist ohne Zweifel zu begrüßen, aber sie impliziert, daß man auch im Jahr 2015 eine Zahl von etwa 500 Millionen Menschen in extremer Armut in Kauf nimmt. Dies mag politisch realistisch sein, ist aber angesichts wachsenden Wohlstands in der Welt gleichwohl beschämend. Will man die Armut wirklich beseitigen, dann muß auch der Zusammenhang zwischen Reichtum und Armut thematisiert werden, der sehr viel komplexer ist, als es eine einseitig ökonomische Sichtweise wahrhaben will. Dies wird unvermeidlich zu harten Konflikten führen. Wenn zum Beispiel eine Landreform zugunsten ländlicher Armer durchgeführt oder Agrarsubventionen der Industrieländer abgebaut werden sollen, dann werden sich dagegen mächtige Interessengruppen wehren. Umgekehrt werden die Armen immer schwach und abhängig bleiben, wenn sie nicht Zugang zu produktiven Ressourcen und faire Marktchancen haben. Umso wichtiger ist es, daß die Politik überall auf der Welt wieder mehr ihre Grundaufgabe wahrnimmt, nämlich das Gemeinwohl und nicht irgendwelche partikulare Interessen zum Maßstab ihres Handelns zu machen. *Johannes Müller SJ*

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Gk 2449 - 223,2

Heinz-Gerhard Justenhoven

Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II.

Versuch einer systematischen Zusammenschau

Papst Johannes Paul II. hat keine Friedensenzyklika hinterlassen, sehr wohl aber eine umfangreiche Friedensagenda, die er im Lauf seines über 25jährigen Pontifikats entwickelte. Meilenstein dieser Agenda ist der kompromißlose Einsatz für die Menschenrechte, insbesondere für die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Diese Auseinandersetzung führte der Papst in den ersten Jahren seines Pontifikats mit dem kommunistischen System. Der Einsatz für die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist auch der Angelpunkt des in den späteren Jahren geführten Dialogs mit den Religionen, um sie zu einem gemeinsamen Einsatz für den Frieden zu bewegen und alle Ansätze eines „Kampfes der Kulturen oder Religionen" oder den fundamentalistischen Terrorismus zu unterbinden.

Menschenrechte als Ausgangspunkt

Ausgangspunkte der Friedensethik Johannes Pauls II. sind die Würde und die Rechte des Menschen. Diese Würde jedes einzelnen Menschen ist es, die Johannes Paul II. auf seinen unzähligen Pilgerreisen als Papst immer wieder im Blick hatte und deren Mißachtung anzusprechen er nicht müde wurde. Die Kirche müsse den Menschen „mit den Augen Christi selbst" sehen, um zu entdecken, „was zutiefst menschlich ist: die Suche nach der Wahrheit, der unstillbare Durst nach dem Guten, der Hunger nach Freiheit, die Sehnsucht nach dem Schönen, die Stimme des Gewissens"[1]. Der Blick auf den Menschen in der Welt von heute mit den Augen Christi eröffnet, was dem Menschen als Menschen zukommt. Aus einer Kirche, die sich einst mit den Menschenrechten schwer getan hatte, ist unter dem polnischen Papst eine Kirche geworden, die die Menschenrechte christologisch durchdringt und als Bestandteil ihrer Frohbotschaft verteidigt. So verstanden ist der „Mensch der Weg der Kirche ..., der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens", den sie mit den Augen Christi sehen lernen soll. Dieses In-der-Welt-Sein wird durch die eschatologische Spannung der Botschaft Christi offen gehalten auf ein je mögliches Mehr einer Verwirklichung des Humanums. Es verwundert kaum, daß Johannes Paul II. auf seinen über 100 Auslandsreisen die Begegnung mit ganz konkreten Menschen und deren Schicksal suchte, damit sich auf diese

Weise „die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die Situation des Menschen bewußt" macht (RH 14).

Auf die Bedeutung Johannes Pauls II. für die Unterstützung der Menschenrechtsgruppen im ehemaligen Ostblock ist häufig hingewiesen worden. Seine politische Wirkung hat ihren Ursprung in seiner theologischen Anthropologie, die er politisch wirksam zu artikulieren wußte. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte lobte Johannes Paul II. 1979 in seiner ersten Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen als „Meilenstein auf dem langen und schwierigen Weg der Menschheit". Der in den Vereinten Nationen angestrebte Zusammenschluß aller Völker und Staaten führt „an jedem einzelnen Menschen vorbei: durch die unveräußerlichen Rechte der Personen"[2]. Insofern jegliche Politik dem Menschen zu dienen habe, sind die Menschenrechte der kritische Maßstab der Politik des einzelnen Staates wie der Vereinten Nationen.

Globale Ungerechtigkeit

Zwei zentrale Bedrohungen der Menschenrechte hebt Papst Johannes Paul II. schon am Beginn seines Pontifikats hervor und wird sie in den folgenden 25 Jahren immer wieder als Friedensbedrohungen thematisieren: zum einen das weltweit bestehende Gerechtigkeitsdefizit; denn Träger von Menschenrechten zu sein, ohne daß die fundamentalen Voraussetzungen für ihre Verwirklichung geschaffen sind, nutzt wenig. Er prangert die schreienden Ungerechtigkeiten insbesondere zwischen erster und dritter Welt an und weist auf sie als Ursache für Unfrieden und Gewalt hin. Während er in der Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" von 1987 noch den Ost-West-Gegensatz als Ursache vielfältiger – auch bewußt geförderter – Ungerechtigkeiten in Ländern der sogenannten dritten Welt benennt, widmet er sich nach der Epochenwende in „Centesimus Annus" 1991 den dem kapitalistischen Wirtschaftssystem innewohnenden Gefahren: die Güter der Erde dürften nicht in der Weise genutzt werden, daß einige Menschen, ja ganze Völker konsequent von ihrem Genuß ausgeschlossen blieben, denn „Gott hat die Erde dem ganzen Menschengeschlecht geschenkt, ohne jemanden auszuschließen oder zu bevorzugen, auf daß sie alle seine Mitglieder ernähre. Hier liegt die Wurzel der universalen Bestimmung der Güter der Erde."[3] Angesichts der Lage vieler Menschen, ja ganzer Völker in der Welt haben die reichen Staaten hier eine Bringschuld. Eine Gerechtigkeit, die an den Grenzen des eigenen Staates endet und die übrigen Menschen und Völker ausschließlich dem Macht- und Interessenkalkül unterwirft, kommt dem Verhalten einer Räuberbande gleich, die das Geraubte unter sich nach Gleichheitsgrundsätzen aufteilt.

Immer wieder neu thematisiert Johannes Paul II. solche globalen Gerechtigkeitsdefizite, ohne innerstaatliche Defizite wie zum Beispiel Korruption in Entwicklungsländern zu übersehen. Dem Papst ging es nicht um Kritik der freien Marktwirtschaft

als solcher, sondern darum, auch die Weltwirtschaft in einer Weise zu organisieren, daß im Interesse des einzelnen Menschen „die stärkeren Nationen ... den schwachen Gelegenheiten zur Eingliederung in das internationale Leben anbieten (müssen)" (CA 35). Johannes Paul II. war sich nicht nur bewußt, daß die Wirklichkeit anders ausgesehen hat, er hat diese Zustände beim Namen genannt. Bereits in den 80er Jahren stellt er den Zusammenhang zwischen ökonomischem Fehlverhalten, Korruption vor Ort, dramatischer Ungerechtigkeit, aussichtslosen Lebensumständen, internationalem Waffenhandel, Bürgerkriegen, Flüchtlingsbewegungen und Terrorismus her[4].

Glaubens- und Gewissensfreiheit

Als zweite zentrale Gefährdung von Menschenrechten zählte Johannes Paul II. Verstöße gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu den schwerwiegendsten Menschenrechtsverstößen, weil sich menschliche Freiheit „im Suchen und im Tun der Wahrheit" verwirklicht[5]. Die Forderung, die Wahrheit in Freiheit suchen zu dürfen, begründet die Glaubens- und Gewissensfreiheit, „den Kern der Menschenrechte"[6]. Er verteidigte die Glaubens- und Gewissensfreiheit gegenüber drei Formen der Gefährdung: Erstens verlangte er die Einführung der Religionsfreiheit als Bestandteil politischer Freiheit, so im berühmten Gespräch mit Michael Gorbatschow 1989 im Vatikan. Zweitens kritisierte er die westlich-demokratischen Gesellschaften, insofern Religion aus dem öffentlichen Diskurs verdrängt werden soll und drittens gehörte es zu seinem Verständnis von Religionsfreiheit, „daß der Person auch die Freiheit des Religionswechsels zuerkannt wird", weil es das Menschsein konstituiert, dem Gewissen folgend die Wahrheit zu suchen und zu äußern und folglich „niemand gezwungen werden (darf), gegen sein Gewissen zu handeln"[7], wie er gegenüber islamischen Gesprächspartnern betont.

Menschenrechte als Fundament des Völkerrechts

Durch die Globalisierung ist die Welt kleiner geworden, der Regelungsbedarf zwischen den Staaten erheblich gestiegen. Das bestehende Völkerrecht solle ausgehend von den Menschenrechten als Grundnorm die Beziehungen zwischen den Völkern und Staaten regeln. Die Vereinten Nationen sind nach Vorstellung Johannes Pauls II. der institutionelle Rahmen, in dem die Staatengemeinschaft heute ihre Probleme lösen soll. Die Menschenrechte bilden im Denken des Papstes das Fundament der staatlichen wie auch der internationalen Rechtsordnung. Schon Pius XII. und Johannes XXIII. hatten die Globalisierung als Aufgabe für die Völkergemeinschaft begriffen, sich eine Ordnung zu geben. Johannes Paul II. greift diesen Gedanken auf; die internationale Ordnung denkt er wie seine Vorgänger in Analogie zum

staatlichen Gemeinwohl. Menschenrechte seien als vorstaatliches Recht Teil des Völkerrechts und setzten der staatlichen Souveränität Grenzen. Trotz der im 20. Jahrhundert erzielten Völkerrechtsentwicklung ist die Völkergemeinschaft nach Ansicht des Papstes in Bezug auf die Rechtsgeltung dem Naturzustand, in dem das „Gesetz des Dschungels" gilt, näher als dem Rechtszustand[8]. Rechtssicherheit und das notwendige Vertrauen zwischen den Staaten werde es jedoch erst dann geben, wenn es „universal geltende Regeln für ihr Zusammenleben gibt, die unter allen Umständen zu gelten haben"[9]. Hier gründet die harsche Kritik, die der greise Papst beispielsweise an der Politik der US-Regierung unter George W. Bush 2003 geübt hat, als dieser ohne Rücksicht auf geltendes Völkerrecht und Vereinte Nationen einen Krieg gegen Saddam Hussein begann.

Schließlich folgte der institutionelle Zusammenschluß der Völkergemeinschaft aus der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs genauso wie aus dem Erfordernis der Globalisierung. Die Päpste seit Pius XII. haben von Anfang an die Ideale und Ziele der Vereinten Nationen unterstützt, wie Benedikt XV. schon in Bezug auf den Völkerbund. Darüber hinaus stellte Johannes Paul II. im Einklang mit seinen Vorgängern die Forderung „nach einer öffentlichen Gewalt auf internationaler Ebene, die tatsächlich über die Fähigkeit verfügen würde, ein solches universales Gemeinwohl zu fördern"[10]. Mit dieser visionären politischen Forderung, die weit über das realistischerweise heute mit den Vereinten Nationen Erreichbare hinausgeht, wußte sich der verstorbene Papst in Kontinuität mit dem Zweiten Vatikanum. Das Konzil hat „den Wunsch nach einer Weltautorität verfochten, die auf der Zustimmung der Völker gründet und mit den wirksamen Mitteln ausgestattet ist, um die Respektierung der Gerechtigkeit und Wahrheit zu gewährleisten"[11]. Noch immer können die Vereinten Nationen nicht das leisten, was sie zur Erreichung ihrer satzungsgemäßen Ziele leisten sollen, geschweige denn aufgrund der skizzierten ethischen Forderung. Johannes Paul II. war Realist genug, um von dem Status quo ausgehend zu fragen, wie eine Entwicklung in die geforderte Richtung in Gang gehalten bzw. gebracht werden kann. Für einen solchen politischen Prozeß müssen die bestehenden Institutionen der Vereinten Nationen respektiert und nach Möglichkeit gestärkt werden. Weiter erwartete der Papst, daß das bestehende Völkerrecht von den Staaten als den relevanten politischen Akteuren geachtet wird, gerade weil es noch keine effektive internationale Autorität gibt, die die Rechtsbefolgung als Gegenüber der Staaten notfalls durchsetzen kann.

Einsatz gegen Gewalt

Gegen die Gewalt in der Welt hat Papst Johannes Paul II. mit allem Nachdruck und in aller Öffentlichkeit immer wieder Stellung bezogen. Dies hat ihm die Kritik eingetragen, er sei ein Pazifist, der die Wirklichkeit der internationalen Politik ignoriere. Für den gelernten Moraltheologen war es jedoch offenkundig, daß der Schutz

des Lebens einer politischen Ordnung bedarf. Während der demokratische Rechtsstaat die gewaltsame Konfliktaustragung im Prinzip überwunden hat, befindet sich die Staatengemeinschaft noch auf der Ebene der Anarchie, des Naturzustands: Konflikte werden nicht selten gewaltsam ausgetragen. Seine häufigen und leidenschaftlichen Appelle gegen die Gewalt in den internationalen Beziehungen beruhen auf der Überzeugung, daß dieser Weg nicht in eine friedlichere Welt führt. Gegen die Gewalt als politisches Programm verweist Johannes Paul auf die Erfahrung und weltpolitische Bedeutung der Gewaltlosigkeit beim Zusammenbruch der kommunistischen Systeme Osteuropas. Gegen die Diktatur der Mächtigen hätten die aufbegehrenden Massen „von der Wahrheit Zeugnis" abgelegt: „Das hat den Gegner entwaffnet." Diese Erfahrung aus dem Umsturz der totalitären Regime in Osteuropa überträgt Johannes Paul II. auf die weltpolitische Ebene: Sie „sind eine Warnung für alle, die im Namen des politischen Realismus Recht und Moral aus der Politik verbannen wollen". Sie sind eine Warnung, weil sie ihre inneren Antriebe aus der Moral, aus dem Einsatz für Wahrheit und Freiheit hatten; die Demonstranten kämpften „einen gewaltlosen Kampf" mit den „Waffen der Wahrheit und der Gerechtigkeit".

Nur zu gut wußte Johannes Paul II., daß viele Menschen diesen gewaltlosen Einsatz mit einem hohen persönlichen Preis bezahlt haben, viele sogar mit dem Leben. Dieses Leid für politische Veränderung deutet er christologisch als Opfer für andere: „Indem der Mensch sein Leiden für die Wahrheit und die Freiheit dem Leiden Christi am Kreuz hinzufügt, vermag er das Wunder des Friedens zu vollbringen" (CA 25). Nicht stoisches Ertragen der Gewalt und des Leides zeige das Vorbild Christi. Wer nachfolgen wolle, soll sich der Gewalt entgegenstellen und die Konsequenzen für sich bewußt als Ergebnis seines politischen Engagements annehmen. So sei er „imstande, den schmalen Pfad zu erkennen zwischen der Feigheit, die dem Bösen weicht, und der Gewalt, die sich zwar einbildet, das Böse zu bekämpfen, es aber in Wirklichkeit verschlimmert" (CA 25). Als Fazit aus den positiven Erfahrungen des Jahres 1989 wünscht Johannes Paul II., „die Menschen (mögen) lernen, gewaltlos für die Gerechtigkeit zu kämpfen, in den internen Auseinandersetzungen auf den Klassenkampf zu verzichten und in internationalen Konflikten auf den Krieg" (CA 23).

Die konstitutiven Erfahrungen des KSZE-Prozesses

Gewaltlosigkeit in den internationalen Beziehungen? Johannes Paul II. verweist auf die Erfahrungen des KSZE-Prozesses, der durch einen unaufhörlichen Verhandlungsmarathon in zahllosen geduldigen Gesprächen zur Überwindung von Gegensätzen im Kalten Krieg geführt hat. Das „geduldige Bemühen des ‚Prozesses von Helsinki' (hatte) ... einen nicht unbedeutenden Anteil an der fast revolutionären Ent-

wicklung der europäischen Sicherheit dieser letzten Jahre“ [12], zieht Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli das Fazit des Heiligen Stuhls nach der gewaltlosen Revolution des Jahres 1989. Ein solcher Prozeß brauche seine Zeit: „Seit 1975 können wir eine stille, diskrete – oft auch frustrierende – Vorbereitung ... auch jener Ergebnisse erkennen, die zu den derzeitigen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa führten.“ [13] Die Erfahrung, daß geduldige Diplomatie und nicht-militärische Mittel, das Bestehen auf zentralen ethischen und rechtlichen Positionen – im Kern auf den Menschenrechten in der Schlußakte von Helsinki – und das gewaltlose Eintreten der Bevölkerung für politische Veränderungen den Kalten Krieg beendet haben, bleiben im Denken Johannes Pauls II. konstitutiv. Als Kirchenführer und polnischer Patriot hat er diesen Prozeß in seinem Heimatland nicht unerheblich mitbefördert und begleitet.

Nach diesen Erfahrungen in den ersten zehn Jahren seines Pontifikats wird Johannes Paul II. immer dann zu Dialog und Geduld mahnen, wenn er den – oft nicht unberechtigten – Eindruck hat, die Anwendung militärischer Gewalt sei nicht äußerstes, sondern ein genehmes Mittel. Gegen diesen „Realismus“ verkündet er unermüdlich sein Programm:

„Wie Sie wissen, hat der Heilige Stuhl an die ethischen Imperative erinnert, die unter allen Umständen überwiegen müßten: an die Unantastbarkeit der menschlichen Person, auf welcher Seite auch immer sie sich befindet, die Rechtskraft, die Bedeutung des Dialogs und der Verhandlungen, die Achtung vor den internationalen Abmachungen. Dies sind die einzigen ‚Waffen‘, die dem Menschen, wie ihn Gott will, Ehre machen.“ [14]

Überwindung der Gewalt bedeutet für Johannes Paul II., aktiv nach Gewaltursachen zu suchen und soweit möglich, diese abzustellen. Hier sah er zwei unterschiedliche Verantwortungsbereiche: zum einen die Verantwortung der internationalen Gemeinschaft für die bestehenden Ungerechtigkeiten in der Welt, zum anderen die Verantwortung der Gläubigen aller Konfessionen und Religionen angesichts einer Perspektive, die seit Samuel Huntington als „clash of civilisations“ beschrieben wird.

Dialog der Religionen

Für politisch und ökonomisch motivierte Gewaltausbrüche, wie zum Beispiel im Krieg im ehemaligen Jugoslawien wurde nach historischen und religiösen Legitimationen gesucht. Hier sah Johannes Paul II. früh die Notwendigkeit gegenzusteuern. Dahinter steht nicht politisches Kalkül, sondern religiöse Überzeugung angesichts der Friedensbotschaft. Daher hat er Vertreter aller Religionen seit 1986 wiederholt zum Friedensgebet nach Assisi eingeladen, um im gemeinsamen Gebet ein sichtbares Zeugnis gegen die Instrumentalisierung des Glaubens zu setzen. Ehrlicher Dialog ist angesichts vielfacher historischer Belastungen aber erst möglich, wenn die

Vergangenheit aufgearbeitet worden ist. Folglich konfrontiert Johannes Paul II. seine eigene Kirche mit ihren Verfehlungen gegenüber Gläubigen anderer Konfessionen und Religionen.

Die Geschichte der Kirche, so schrieb der Papst in Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000, verzeichne viele Ereignisse, „die ein Antizeugnis gegenüber dem Christentum darstellen“ [15]. Jedoch gehe es nicht allein um die Aufarbeitung historischer Verfehlungen, „auch wir haben als Söhne und Töchter der Kirche gesündigt, ... Als Nachfolger Petri fordere ich, daß die Kirche, ... in diesem Jahr der Barmherzigkeit vor Gott niederkniet und von ihm Vergebung für die Sünden ihrer Kinder aus der Vergangenheit und Gegenwart erfleht.“ [16] Auch wenn die Tatsache des Schuldbekenntnisses als solche wie auch die Formulierung kritisiert worden sind [17], ist es das Verdienst Johannes Pauls II., im Dialog zwischen den christlichen Konfessionen wie den Religionen durch das Schuldeingeständnis einen in der Qualität neuen Schritt auf dem langen Weg der Versöhnung getan zu haben. Als ein Beispiel, das für andere steht, sei hier die Bitte um Vergebung zitiert, die Johannes Paul II. an die griechisch-orthodoxe Kirche gerichtet hat:

„Wir bitten den Herrn um Vergebung für all jene Sünden, die die Söhne und Töchter der katholischen Kirche in der Vergangenheit und Gegenwart durch ihre Taten und Versäumnisse gegenüber den orthodoxen Brüdern und Schwestern begangen haben. ... Ich denke an die verheerende Plünderung der Kaiserstadt Konstantinopel, die lange Zeit das christliche Bollwerk des Ostens war ... Die Tatsache, daß sie (die Angreifer) der lateinischen Kirche angehörten, erfüllt die Katholiken mit tiefem Bedauern ... Die Trennung der Christenheit ist eine Sünde vor Gott und eine Schande vor der Welt. Sie behindert die Verbreitung des Evangeliums, denn sie beeinträchtigt die Glaubhaftigkeit unserer Verkündigung.“ [18]

In diesem Zitat wird die Tragweite der Verwerfungen und die Ernsthaftigkeit sichtbar, mit der der römische Papst Schuld eingesteht und um Vergebung für seine Kirche gebeten hat. Johannes Paul II. hatte sich selbst und seiner Kirche im Blick auf das Jahr 2000, das er primär als ein Jahr der Bitte um Vergebung verstand, damit der Jubel wirklich ein *fundamentum in re* habe, ein großes Programm aufgeladen: Durch das Eingeständnis der eigenen Schuld gegenüber Juden, Moslems wie auch gegenüber den Christen der anderen Konfessionen wollte er den ersten Schritt auf dem Weg der Versöhnung gehen.

Christliche-islamische Absage an fundamentalistische Gewalt

Lange vor dem 11. September 2001, schon in seinem ersten Amtsjahr hat Johannes Paul II. den Dialog mit dem Islam intensiviert, den das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung zur Religionsfreiheit „Nostra Aetate“ angestoßen hatte. Wie kein Papst vor ihm hat Johannes Paul II. islamischen Ländern nicht nur einen Besuch ab-

gestattet, sondern auch das Gespräch gesucht: Mit muslimischen Jugendlichen in Marokko, mit dem ägyptischen Großmufti Mohammed Sayed Tantawi in der Al-Azhar Universität in Kairo, mit islamischen Würdenträgern in der Omaijaden-Moschee in Damaskus. Auf der Basis dieses von ihm über 25 Jahre gepflegten Dialogs war es möglich, daß der Vatikan und eine der obersten islamischen Lehrinstanzen, die Al-Azhar-Universität in Kairo, in einer gemeinsamen Erklärung den Terroranschlag des 11. September 2001 nur einen Tag später verurteilten: „Solche Gewaltakte führen nicht zum Frieden in der Welt."[19] Daher konnte Johannes Paul II. im Blick auf einen breiten Konsens gerade dort, wo es Not tat, mit den islamischen Autoritäten urteilen: „Niemand darf im Namen Gottes töten."[20]

Überwindung der Gewalt bedeutet für Johannes Paul II., aktiv nach Gewaltursachen zu suchen und soweit möglich, diese abzustellen. Die Verantwortung der Christen sieht der Papst in einem authentischen Zeugnis und Einsatz für die christliche Friedensbotschaft. Gemeinsam mit den Gläubigen der übrigen Religionen sollen sie sich für eine Ordnung in der Welt einsetzen, die in der Würde und den Rechten des Menschen wurzelt. Das Völkerrecht, das sich an den Menschenrechten orientiert und von ihnen her seine ethische Verbindlichkeit erhält, ist ein wesentlicher Schritt auf eine gerechtere internationale Ordnung. Wie aber kann dem bestehenden Völkerrecht Geltung verschafft werden?

Vertrauen schaffen durch Beachtung des Völkerrechts

Auf die Erfahrungen des KSZE-Prozesses verwies Johannes Paul II., um deutlich zu machen, daß Friede nicht primär von der militärischen Sicherheit abhängt, sondern vor allem von dem Vertrauen zwischen den Völkern. Angesichts einer internationalen Rechtsordnung, in der die global-öffentliche Autorität (noch) fehlt, entsteht Vertrauen in die Rechtsordnung und in der Folge Rechtssicherheit nur, wenn sich die Rechtssubjekte selber den Grundnormen des Rechts unterwerfen. Folglich kann das internationale Recht „nicht das Recht des Stärkeren und auch nicht lediglich das Recht einer Minderheit von Staaten sein noch das Recht einer internationalen Organisation"[21]. Angesichts einer aus „ungleiche(n) Staaten"[22] bestehenden Welt kann das notwendige Vertrauen in das internationale Recht nur dann entstehen, wenn „besonders jene (Staaten), die ... größeres Gewicht und daher mehr Verantwortung haben, sich dafür (einsetzen), daß die Grundsätze des internationalen Rechts ... genauestens respektiert werden"[23]. Schon der Vorbildcharakter der führenden Mächte allein kann ein gewisses Maß an Rechtssicherheit hervorbringen.

Während unmittelbar nach dem Ende des Kalten Krieges in der Phase, in der die Charta von Paris entsteht, diese Hoffnung noch besteht, enttäuschen die folgenden Jahre. Dies zeigt die Einschätzung Johannes Pauls II. im Kontext der Diskussion über die Legitimität einer Intervention ohne UN-Mandat im Kosovo: „Noch nie

hatten die Akteure der internationalen Gemeinschaft ein Gesamtwerk von solch präzisen und vollständigen Normen und Konventionen zur Verfügung wie heute. Was fehlt, ist der Wille, sie zu respektieren und anzuwenden."[24] Das Völkerrecht hat dann keine Chance, wirklich beachtet zu werden, wenn die relevanten Akteure auf der internationalen Bühne es – auch im eigenen Interesse – nicht als unabdingbar ansehen, Recht zu befolgen. Weil das Völkerrecht von den Staaten nicht aus Eigeninteresse befolgt wird, „obliegt es der internationalen Gemeinschaft, sich in Übereinstimmung mit der Charta ihrer Organisation wirksam zu engagieren"[25]. Weil es aber auch den in den Vereinten Nationen zusammengeschlossenen Staaten „bis jetzt nicht gelungen (ist), an Stelle des Krieges ein wirksames Instrumentarium zur Lösung internationaler Konflikte auszuarbeiten" (CA 21), werden Konflikte nach wie vor gewaltförmig ausgetragen.

Daher ist der Krieg bis heute trotz völkerrechtlichem Gewaltverbot in der Völkergemeinschaft gegenwärtig: nicht nur als Mittel gewaltförmigen Streits unter den Staaten, sondern als militärische Intervention wie auch als Kampf gegen den internationalen Terrorismus. Aus seiner entschiedenen Haltung für die Würde eines jeden Menschen und der daraus resultierenden unbedingten Achtung des von Gott geschaffenen Lebens votiert Johannes Paul II. für die Überwindung der Gewalt und für gewaltloses Handeln. Viel zu häufig und schnell schreiten Regierungen der Einschätzung des Papstes zufolge zum Krieg, ohne wirklich zu diesem äußersten Mittel gezwungen zu sein; dies hat er angeprangert und sich dem Verdacht des Pazifismus ausgesetzt.

Gleichwohl argumentiert Johannes Paul II. bezüglich des Verteidigungsrechts in der Linie seiner Vorgänger. Als die westlichen Staaten Anfang der 90er Jahre lange politisch um die Frage gerungen haben, ob sie in den Krieg in Bosnien-Herzegowina militärisch intervenieren sollen, bezog der Papst Position: „Die europäischen Staaten und die Vereinten Nationen haben die Pflicht und das Recht sich einzumischen, um jemanden zu entwaffnen, der töten will. Dies bedeutet nicht den Krieg anzuheizen, sondern ihn zu stoppen."[26] Hier gehe es darum, „unerhörte Leiden für zahlreiche Unschuldige"[27] zu beenden. Auch wenn er prinzipiell von einem Verteidigungsrecht ausging, war sich Johannes Paul II., der den Zweiten Weltkrieg in seiner polnischen Heimat erlebt hatte, der Folgen eines Krieges bewußt: Es ist das unermeßliche Leid der Zivilbevölkerung in jedem Krieg, weswegen er sich so erkennbar schwer tat, auch dem legitimen Krieg das Wort zu reden. Darüber hinaus sah er, daß jede Gewaltanwendung schon den Keim zu neuer Gewalt als Reaktion in sich trägt.

Verteidigung gegen Unrecht als äußerstes Mittel

Angesichts seiner entschiedenen Haltung zur Verteidigung des Lebens war es für Johannes Paul II. keine Frage, daß die Anwendung militärischer Gewalt immer nur als äußerstes Mittel in Frage kommt. Zugleich hatte er während des Kriegs im ehe-

maligen Jugoslawien erlebt, daß die europäischen Staaten wie die Vereinten Nationen zu lange nicht bereit waren, wirksam einzugreifen. Öffentlich äußerte der Papst, daß das „schlimmste Übel, das dem heutigen Europa passieren könnte, das Sich-Abfinden mit dem Krieg (wäre), der Millionen von Männern und Frauen, zumal in den Balkanländern und im Kaukasus, grausam quält“ [28].

Weil er von den Menschenrechten her dachte, sah er es als eine Frage von Gerechtigkeit und Solidarität, den Leidenden zu Hilfe zu kommen. „Es ist möglich,“ so Johannes Paul II. in Bezug auf das Leid der Zivilbevölkerung auf dem Balkan, „dem ein Ende zu setzen, wenn man Mittel ergreift, die Regeln des Rechtes durchsetzen“ [29]. An anderer Stelle nannte er dies das „Prinzip der Nichtgleichgültigkeit“ [30]. So machte er deutlich, daß „der Dialog und die Verhandlungen ... auf keinen Fall von der Pflicht entbinden (können), die Aggressoren zu entwaffnen, die ganze Volksgruppen als Geiseln genommen haben. Man muß den internationalen Organisationen helfen, die humanitären Hilfsgüter zu sammeln und auszuteilen; falls nötig, muß dabei auch Gewalt angewandt werden, damit diese Hilfsgüter zu der bedürftigen Bevölkerung gelangen, denn es handelt sich um eine begründete ‚humanitäre Einmischung‘.“ [31]

Die Verteidigung gegen den Terrorismus ist nach Johannes Paul II. „ein Recht, das sich wie jedes andere bei der Wahl sowohl der Ziele wie der Mittel an moralische und rechtliche Regeln halten muß“ [32]. Damit rief der Papst in Erinnerung, daß auch bei der Bekämpfung des Terrorismus geltendes Völkerrecht nicht aus den Angeln gehoben werden darf, wie im Fall der extensiv interpretierten Verteidigung zumindest die Gefahr besteht. Denn jede Anwendung militärischer Gewalt, die über die unmittelbare Selbstverteidigung hinausginge, könne nur der Durchsetzung elementarer Rechtsnormen wie dem Schutz vor schwersten Menschenrechtsverletzungen geschuldet sein. Dies zu entscheiden kommt aber der Institution zu, die über den Partikularinteressen steht, den Vereinten Nationen.

ANMERKUNGEN

[1] Enzyklika Redemptor Hominis, VApSt 6 (Bonn 1979) Nr. 18 (RH 18).

[2] Von der Weltkarte müssen die Zonen von Hunger, Elend u. Krankheit verschwinden, Ansprache Johannes Pauls II. vor der Vollversammlung der UN in New York, 2.10.1979, in: OR (D) 5.10.1979.

[3] Enzyklika Centesimus Annus, VApSt 101 (Bonn 1991) Nr. 31 (CA 31).

[4] Vgl. z.B. Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis, VApSt 82 (Bonn 1987) Nr. 22ff.

[5] Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft. Johannes Paul II. vor den Vereinten Nationen zum 50jährigen Bestehen der Weltorganisation in New York am 5.10.1995, in: OR (D) 13.10.1995.

[6] In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens. Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag, in: OR (D) 1.1.1999. [7] Ebd.

[8] Vgl. CA 52: „Wie in den einzelnen Staaten endlich der Zeitpunkt kam, wo an die Stelle des Systems der persönlichen Rache und Vergeltung die Herrschaft des Gesetzes trat, so ist es jetzt dringender notwendig, daß in der internationalen Völkergemeinschaft ein ähnlicher Fortschritt stattfindet.“

[9] Der Friede ist noch möglich. Ansprache Johannes Pauls II. an das Diplomatische Korps beim Neujahrsempfang, in: OR (D) 18.1.1991, Beilage III.
[10] „Pacem in terris": Eine bleibende Aufgabe. Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag, 1.1.2003, in: OR (D) 20.12.2002, Dokumentation.
[11] Seid Kirche in eurer Welt. Predigt Johannes Pauls II. bei der Messe in der Militärstadt Cecchignola (Rom), in: OR (D) 5.5.1989, Beilage XV; vgl. GS 81.
[12] Die Konferenz über Sicherheit u. Zusammenarbeit in Europa. Vorlesung des Kardinalstaatssekretärs Agostino Casaroli bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde der juristischen Fakultät der Universität Parma, in: OR (D) 13.4.1990. [13] Ebd.
[14] Das Vaterland braucht Schweiß, kein Blut. Neujahrsansprache Johannes Pauls II. an das Diplomatische Korps, in: OR (D) 24.1.1992, Beilage III.
[15] Johannes Paul II., Incarnationis mysterium. Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000, VApSt 136 (Bonn 1998) Nr. 11. [16] Ebd.
[17] Vgl. K. Repgen, Kirche u. Vergangenheit, in: IKaZ 29 (2000) 396–405; O. Blaschke, Nicht die Kirche als solche? Anfragen eines Historikers an die vatikanische „Reflexion über die Shoa", in: Blätter für deutsche und internationale Politik 43 (1998) 862–874.
[18] Im Geiste brüderlicher Nächstenliebe die Spannungen der Vergangenheit überwinden. Begegnung Johannes Pauls II. mit dem Primas von Griechenland, Erzbischof Christódoulos von Athen, in: OR (D) 11.5.2001, Dokumentation.
[19] Zitiert nach: Johannes Paul II., Versöhnung mit der Welt. Im Gespräch mit den Religionen, hg. von M. Knapp (München 2004) 111.
[20] Begegnung mit den Muslimen muß mehr sein als geteilter Lebensalltag. Ansprache von Johannes Paul an die Bischofskonferenz von Nordafrika (CERNA) in Tunis, in: OR (D) 26.4.1996, Dokumentation.
[21] Förderung des Friedens muß oberstes Ziel bleiben. Ansprache Johannes Pauls II. an das Diplomatische Korps am 11.1.1999, in: OR (D) 22.1.1999, Dokumentation.
[22] Achtung vor anderen u. Sinn für das Universale entwickeln. Neujahrsansprache Johannes Pauls II. an das Diplomatische Korps am 10.1.2000, in: OR (D) 21.1.2000, Dokumentation.
[23] Einheit der menschlichen Familie festigen u. vervollständigen. Ansprache Papst Johannes Pauls II. an das Diplomatische Korps am 13. Januar, in: OR (D) 2.2.1990, Beilage V.
[24] Förderung des Friedens muß oberstes Ziel bleiben (vgl. A. 21).
[25] Den Rüstungswettlauf beendigen. Botschaft des Papstes an die Generalversammlung der Vereinten Nationen zur Dritten Außerordentlichen Sitzung über Fragen der Abrüstung, in: OR (D) 2. 9. 1988, Beilage XXXI.
[26] Den zu entwaffnen, der töten will, ist rechtens. Kardinalstaatssekretär Sodano sprach mit dem Papst über Bosnien-Herzegowina, in: OR (D) 14.8.1992.
[27] Wo sind wir vom Evangelium abgewichen? Eine Gewissenserforschung für die Welt an der Schwelle zum Jahr 2000. Interview von Jas Gawronskis mit Johannes Paul II. in der Tageszeitung „La Stampa", in: OR (D) 12.11.1993.
[28] Gemeinschaft der Nationen – Ziel politischer Zusammenarbeit in Europa. Ansprache von Johannes Paul II. an den Ministerrat der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) am 30.11.1993, in: OR (D) 17.12.1993, Beilage XLVI. [29] Ebd.
[30] Streitkräfte im Dienst der Verteidigung von Freiheit u. Sicherheit. Ansprache Johannes Pauls II. an die Militärbischöfe, in: OR (D) 15.4.1994.
[31] Botschafter der Vergangenheit – Gestalter der Zukunft. Ansprache von Erzbischof Ernesto Gallina, Beauftragter für die Internationalen Regierungsorganisationen, vor der 17. Konferenz des Weltverbandes der Juristen in Kanada, in: OR (D) 17.11.1995, Beilage XLIV; vgl. auch „Hilfe auch mit Gewalt durchsetzen", in: OR (D) 12.2.1993.
[32] Ebd.

Hans Goller SJ

Sind wir bloß ein Opfer unseres Gehirns?

Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion

Warum lesen Sie zur Zeit diesen Artikel, anstatt etwas anderes zu tun? Haben Sie mit dem Lesen begonnen, weil jemand Sie darum gebeten hat oder weil Sie es selbst wollten? Ihre Antwort lautet vermutlich: weil ich es selbst wollte. Sollten Sie am Ende der Lektüre enttäuscht sein, dann könnten Sie mit recht sagen: Ich bin ja selber schuld, daß ich mir das angetan habe, schließlich hat mich niemand dazu gezwungen. Ich hätte auch etwas anderes tun können.

Im Alltag unterscheiden wir problemlos zwischen freien und unfreien Handlungen. Wir haben das Gefühl, frei zu handeln, wenn wir selbst bestimmen können, ob und wann wir handeln. Wir sind nicht dazu verurteilt, blind unseren Wünschen zu folgen. Der Wunsch, einen Kaffee zu trinken, legt uns zwar nahe, dies zu tun, aber er zwingt uns nicht dazu. Wir können uns von unseren Wünschen distanzieren. Wir können sogar mit dem eigenen Begehren kämpfen und einen Widerwillen dagegen entwickeln.

Uns selbst und unsere Mitmenschen betrachten wir als Personen, die für ihre Handlungen verantwortlich sind. Wir sind unseren Mitmenschen dankbar, wenn sie uns helfen und wir nehmen es ihnen übel, wenn sie uns Unrecht tun. Es fällt uns schwer, erlittenes Unrecht nicht übel zu nehmen, weil wir davon überzeugt sind, daß die Urheber des Unrechts auch anders hätten handeln können, daß sie die Freiheit hatten, nicht gegen die Normen der Menschlichkeit zu verstoßen.

Freiheit des Willens ist die Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen, was wir begehren. Sie ist die Freiheit, unseren Willen selbst bestimmen zu können (vgl. Ferber 2003, 162). Willensfreiheit ist eine selbstverständliche Grundlage unseres Zusammenlebens und unserer Rechtsordnung. Eine moralische Bewertung unserer Handlungen wäre ohne sie undenkbar. Doch wie frei sind wir tatsächlich in dem, was wir wollen und entscheiden? Manches, was wir im Alltag als selbstverständlich annehmen, entlarvt die Wissenschaft als Illusion. Der Gentechnik-Pionier und Nobelpreisträger Francis Crick schrieb in seinem Buch „Was die Seele wirklich ist":

„‚Sie', Ihre Freuden und Leiden, Ihre Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für Ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alledem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen. Lewis Carrolls Alice aus dem Wunderland hätte es vielleicht so gesagt: ‚Sie sind nichts weiter als ein Haufen Neurone'" (Crick 1994, 17).

Nach dieser Auffassung ist am Geist nicht mehr dran, als das Gehirn zu bieten hat. Bewußtseinsprozesse sind Gehirnprozesse. Ein Gefühl der Freude ist letztlich nichts weiter als das Feuern bestimmter Neuronenverbände in unserem Gehirn, und das ist ein materieller Vorgang. Ist unser Erleben der Freiheit auch bloß ein „Abfallprodukt" der Hirnprozesse, ähnlich dem Klang einer Dampfpfeife, der auf die Funktionsweise der Dampfmaschine auch keinen Einfluß hat? Prominente Hirnforscher unserer Tage beantworten diese Frage mit Ja. Für sie ist Willensfreiheit eine Illusion. Mit ihren Thesen entfachen sie eine lebhafte Diskussion um den freien Willen (vgl. Geyer 2004).

Im folgenden bringe ich die Thesen dieser Hirnforscher sowie das vieldiskutierte Experiment von Benjamin Libet zur Willensfreiheit zur Sprache, auf das sich viele berufen, die Willensfreiheit für eine Illusion halten. Anschließend formuliere ich Einwände gegen die These, Willensfreiheit sei bloß eine Illusion.

Willensfreiheit als Illusion

Wolf Singer, Direktor des Max-Planck-Instituts für Hirnforschung in Frankfurt, schrieb in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 8. Januar 2004 einen Artikel mit dem Titel „Keiner kann anders, als er ist". Dort rät er, die Unterscheidung zwischen unwillkürlichen Tätigkeiten und willentlichen Handlungen endlich aufzugeben. Zwischen gänzlich unfreien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen zu unterscheiden, erscheine in Kenntnis der zugrundeliegenden Hirnprozesse problematisch. Nach Singer determinieren Gehirnprozesse unsere vermeintlich freien Handlungen ebenso, wie die von uns als unfrei eingestuften Verhaltensweisen. Aus Sicht der Hirnforschung gebe es nur determinierte Prozesse. Auch unser bewußtes Überlegen und Argumentieren werde von Gehirnprozessen bestimmt.

Singer empfiehlt der Rechtsprechung, ihre Praxis im Licht der Ergebnisse der Hirnforschung zu überprüfen. Rechtsanwälte und Richter sollten zur Kenntnis nehmen, daß eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nicht anders konnte, denn sonst hätte sie anders gehandelt. Das Gehirn habe immer schon entschieden, bevor sein Besitzer etwas will. Wer nicht frei ist, kann nicht anders handeln, als er handelt. Wer nicht anders kann, ist nicht schuldfähig. Wer nicht schuldfähig ist, kann nicht bestraft werden. Wer nicht bestraft werden kann, kann jedoch, so Singer, notfalls auch ohne Gerichtsurteil, auf unbestimmte Zeit weggesperrt werden (vgl. Singer 2001, 2002, 2004).

Wolfgang Prinz vom Max-Planck-Institut in München meint, man könnte ein anderes Rechtssystem schaffen und zwar eines, das nicht auf dem Schuld- und Verantwortungsprinzip beruht. Für Handlungen, die anderen schaden, müßte der Betreffende zahlen, ohne daß man ihm Freiheit und Schuldfähigkeit unterstellte.

Nach Prinz ist Willensfreiheit mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht vereinbar. Wissenschaft geht davon aus, daß alles, was geschieht, seine Ursachen hat und daß man diese Ursachen finden kann: „Für mich ist unverständlich, daß jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, daß freies, also nicht determiniertes Handeln denkbar ist" (Prinz 2004b, 22). Aus Sicht der Psychologie über den freien Willen zu reden, sei ähnlich, wie aus Sicht der Zoologie über das Einhorn zu reden. Man spreche über Dinge, die in der Ontologie dieser Disziplin eigentlich nicht vorgesehen sind. In der wissenschaftlichen Psychologie sei für den freien Willen als theoretisches Konstrukt kein Platz.

Unsere Freiheitsintuitionen sind nach Prinz soziale Institutionen im Dienst der kollektiven Regulierung individuellen Handelns. Sie sind psychologisch wirksam und erfüllen wichtige soziale Funktionen. Sie sind keine Selbsttäuschungen. Der freie Wille sei eine Institution von Menschen für Menschen gemacht. Prinz fragt, wie es kommt, daß wir uns frei fühlen, obwohl wir es in Wirklichkeit gar nicht sind. Er unterscheidet zwischen der objektiven Wirklichkeit der subpersonalen Volitionsmechanik einerseits und der subjektiven Wahrnehmung personaler Willensentscheidungen andererseits. Diese Trennung erlaube es uns, beides nebeneinander zu haben: Freiheit in der Wahrnehmung und Determinismus in der Wirklichkeit. Der Mensch habe eigentlich keinen freien Willen, praktisch aber doch (vgl. Prinz 2004a).

Der Bremer Gehirnforscher Gerhard Roth (2003, 2004) betont, daß wir weder in dem, was wir wollen, noch in dem, was wir tun, frei sind. Unseren bewußten Entscheidung gehen wichtige unbewußte Vorentscheidungen voraus, von denen wir gar nichts mitbekommen. Unser Denken, Wollen und Handeln werde nämlich weitgehend von limbischen Gehirnstrukturen gesteuert, die grundsätzlich unbewußt arbeiten. Wir erleben uns zwar als Urheber unseres Handelns und haben das Gefühl, wir hätten auch anders handeln können, aber das sei eine Illusion. Naturgesetze determinieren alle Gehirnprozesse. Nicht wir mit unserem bewußten Willen entscheiden, sondern unser Gehirn. Der freie Wille ist nur in der Erlebnisperspektive real, aus Sicht der Naturwissenschaft gibt es ihn gar nicht.

Das bewußte, denkende und wollende Ich ist nach Roth auch nicht im moralischen Sinn verantwortlich für das, was das Gehirn tut, „auch wenn dieses Gehirn ‚perfiderweise' dem Ich die entsprechende Illusion verleiht" (Roth 2003, 180). Wenn Verantwortung an persönliche moralische Schuld gebunden ist, dann können wir nicht subjektiv verantwortlich sein, weil niemand schuld an etwas sein kann, das er gar nicht begangen hat und auch gar nicht begangen haben konnte. Das Gefühl der persönlichen Schuld, das wir häufig empfinden, wenn wir etwas Unrechtes getan haben, beruhe auf der irrtümlichen Annahme, wir als bewußtes Ich hätten das Unrecht verursacht (vgl. Roth 2003, 180).

In der Darstellung von Singer und Roth gleicht unser Wille einer Fliege, die auf einem Wagenrad sitzt und sich einbildet, das Rad zu bewegen (vgl. Brandt 2004). Was wir tun oder nicht tun, tun nicht wirklich wir, sondern Nervenzellen in unse-

rem Gehirn. Die Annahme einer Handlungs- und Willensfreiheit scheint ein Relikt aus vorwissenschaftlichen Zeiten zu sein. Jemanden für Verdienste zu loben, für Vergehen zu bestrafen, jemandem dankbar zu sein oder etwas übelzunehmen, erscheint ebenfalls wie Überreste aus vorwissenschaftlicher Zeit. Aus wissenschaftlicher Sicht können die Betreffenden im Prinzip nichts dafür. Das derzeitige Schuldstrafrecht gehöre der Vergangenheit an.

Sind wir tatsächlich bloß ein Opfer unseres Gehirns? Ist die Instanz, die durchschaut, daß Willensfreiheit eine Illusion ist, selbst nicht auch eine vom Gehirn produzierte Illusion? Wer ist eigentlich das Subjekt der Illusion, wenn es nur Gehirnprozesse gibt? Wenn wir alle nur Marionetten unseres Gehirns sind, dann wird auch derjenige, der durchschaut, daß Willensfreiheit eine Illusion ist, von seinem Gehirn ausgetrickst. Sowohl sein Ich als auch seine „Einsicht" sind dann nichts weiter als eine vom Gehirn produzierte Fata Morgana. Warum sollten unsere Gehirne nur Trugbilder hervorbringen?

Kommt unser Bewußtsein immer zu spät?

Autoren, die behaupten, Willensfreiheit sei eine Illusion, berufen sich häufig auf die Experimente des kalifornischen Neuropsychologen Benjamin Libet. Dessen Untersuchungsergebnisse lassen vermuten, daß unsere bewußten Entscheidungen den Gehirnprozessen bis zu einer halben Sekunde hinterherhinken. Libet untersuchte die Beziehung zwischen dem Auftreten des sogenannten Bereitschaftspotentials im Gehirn und dem Zeitpunkt des Entschlusses, eine Handbewegung auszuführen (vgl. Libet 1999a, 1999b, 2004). Der Ausdruck „Bereitschaftspotential" bezeichnet den Hirnprozeß der Vorbereitung einer Willkürbewegung. Libet instruierte seine Versuchspersonen, zu einem von ihnen gewählten Zeitpunkt den Entschluß zu fassen, die Hand zu bewegen. Während des Experiments wurde vom Kopf der Versuchspersonen das Bereitschaftspotential abgeleitet. Libet protokollierte folgende Ereignisse: den Zeitpunkt, an dem die Versuchsperson den Willen äußerte, die Bewegung auszuführen; den Zeitpunkt, an dem erstmals ein Bereitschaftspotential im Gehirn auftrat, und den Zeitpunkt der tatsächlichen Bewegung.

Man würde nun erwarten: Zuerst findet der Entschluß, die Bewegung auszuführen, statt; als Folge davon baut sich ein neuronales Bereitschaftspotential im Gehirn auf, das dann dazu führt, daß der motorische Kortex die gewünschte Bewegung auslöst. Entgegen diesen Erwartungen entdeckte Libet folgende Reihenfolge: Das Bereitschaftspotential tritt bereits ca. 350 Millisekunden vor dem Bewußtwerden des Entschlusses und 550 Millisekunden vor der Handbewegung auf. Der bewußte Entschluß, die Hand zu bewegen, tritt 200 Millisekunden vor der Ausführung der Handbewegung auf. Es verstreichen also mehr als 300 Millisekunden, ehe das Bewußtsein merkt, daß das Gehirn begonnen hat, die beschlossene Hand-

lung durch den Aufbau eines Bereitschaftspotentials einzuleiten. Das Bewußtsein verspätet sich. Die willentliche Absicht zu handeln, tritt *nach* dem Beginn des Bereitschaftspotentials auf, jedoch *vor* dem Kommando der Neuronen, welche die Handbewegung kontrollieren. Patrick Haggard und Martin Eimer (1999) konnten in einer methodisch verbesserten Version des gleichen Experiments Libets Befunde weitgehend bestätigen.

Wenn uns ein Entschluß erst bewußt wird, nachdem unser Gehirn mit seiner Durchführung begonnen hat, ist unser Wille dann noch frei? Das bewußte Wollen kann gar nicht die Ursache der Gehirnaktivität sein, weil es erst nach dem Aufbau des Bereitschaftspotentials auftritt. Wir hinken mit unserem Bewußtsein dem Gehirn hinterher. 350 Millisekunden nachdem im Gehirn die Vorbereitungen für eine Handlung begonnen haben, dämmert uns, daß wir genau das wollen, wofür unser Gehirn sich offenbar bereits entschieden hat (vgl. Kast 2003, 125). Das Ergebnis des Libet-Experiments widerspricht unserem Alltagsverständnis. Wir glauben, daß wir zuerst entscheiden und dann handeln: Wir tun, was wir wollen. Die Wissenschaft erklärt unser Handeln jedoch anders: „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun" (Prinz 1996, 87). Demnach findet die Entscheidung im Gehirn früher statt als im Bewußtsein. Unser bewußter Willensimpuls ist so etwas wie die Ratifizierung einer Entscheidung, die das Gehirn schon getroffen hat. Was immer wir als Person entscheiden, auf der Ebene der Gehirnprozesse scheint es längst, Millisekunden zuvor, beschlossene Sache zu sein.

Libet selbst argumentiert entschieden für die Willensfreiheit. Für ihn ist unser Wille nicht ganz so machtlos. Zwischen dem Bewußtwerden des Entschlusses und der Ausführung der Bewegung liegen 200 Millisekunden. In dieser Zeit kann der Wille eingreifen und bestimmen, ob er die Bewegung durchführt oder nicht. Der Wille vermag zwar nicht, die Hirnaktivität zu initiieren, aber er kann die einmal in Gang gesetzte Aktivität stoppen. Der Wille ist kein Initiator, sondern ein Zensor. Er wählt aus, welche Impulse in die Tat umgesetzt werden und welche nicht. Diese Rolle des freien Willens steht nach Libet in Einklang mit religiösen und ethischen Geboten. Der Großteil der zehn Gebote beginnt mit „Du sollst nicht!" Libet fragt: Wenn wir den Drang verspüren, etwas Unerlaubtes zu tun, ist dies bereits als Sünde zu betrachten, selbst dann, wenn wir den Drang nie in die Tat umsetzen? Manche Religionen würden diese Frage mit Ja beantworten. Derartige Wünsche und Impulse entstehen im Gehirn jedoch unbewußt. Das bloße Auftauchen eines Handlungsimpulses können wir nicht verhindern, wohl aber dessen Durchführung. Freiheit bedeutet, die „Angebote des Gehirns" annehmen oder ablehnen zu können. Libet folgert aus seinen Untersuchungen, „daß die Existenz eines freien Willens zumindest eine genauso gute, wenn nicht bessere wissenschaftliche Option ist als ihre Leugnung durch die deterministische Theorie" (Libet 2004, 287).

Diskussion des Libet-Experiments

Was sagen die Ergebnisse dieses Experiments über unsere Entscheidungen aus? Libet zufolge gibt es keinen freien Willen, der Handlungen hervorbringt, wohl aber einen freien Willen, der Handlungen zensiert, indem er manche erlaubt und andere nicht. Willentliche Handlungen werden zwar unbewußt eingeleitet, dann aber bewußt ausgeführt oder gestoppt. Das widerspricht jedoch unserem Gefühl, selbst Urheber unserer Handlungen zu sein. Wir haben nicht das Gefühl, willentliche Handlungen bloß zu erlauben oder zu verbieten. Wir haben das Gefühl, Urheber unserer Handlungen zu sein. Libet bietet uns keine Erklärung für dieses Gefühl.

Lassen sich Entscheidungen tatsächlich auf Millisekunden genau bestimmen? Libet untersuchte Minimalentscheidungen, bei denen der Abstand zwischen Absicht und Handlung maximal eine Sekunde beträgt. Er untersuchte willkürliche Bewegungen, aber keine komplexen Entscheidungen angesichts widersprüchlicher Motive und Gründe, bei denen Handlungsabsicht und Handlungsdurchführung zeitlich weit auseinanderliegen. Sein Experiment bezieht sich auf Kurzvorgänge, doch fast alle psychischen Vorgänge sind längerfristig. Entschlüsse können unter Umständen Monate oder sogar Jahre zu ihrer Reifung benötigen (vgl. Höffe 2004, 180).

Libet nimmt an, daß es möglich ist, den Zeitpunkt der willentlichen Entscheidung festzustellen. Dagegen kann man einwenden, daß es *den* Zeitpunkt des Willensaktes gar nicht gibt. Willensbildung ist kein zeitlich genau bestimmbares Ereignis. Wir wissen aus eigener Erfahrung, wie komplex und langwierig Willensbildung sein kann. Denken Sie zum Beispiel an Ihre Berufswahl, Ihre Partnerwahl oder an andere wichtige Entscheidungen in Ihrem Leben. Entscheidungen sind in der Regel ein Prozeß, der sich über längere Zeit erstreckt. Anders wäre ein Abwägen der Gründe für und der Gründe gegen die zur Wahl stehenden Alternativen gar nicht möglich.

Wenn Entscheidungen aber ein Prozeß sind, der sich über längere Zeit erstreckt, dann könnte auch das Auftreten des Bereitschaftspotentials bei den Versuchspersonen in Libets Experiment von bewußten Vorentscheidungen abhängen. Der von Libet protokollierte Entschluß wäre dann nur der letzte Schritt eines Entscheidungsprozesses. Dieser Prozeß begann mit der Einwilligung der Versuchspersonen, den Anweisungen des Versuchsleiters zu folgen. Ihnen wurde vorher erklärt, wie das Experiment abläuft. Sie wußten genau, was sie zu tun hatten. Entstand ihre Handlungsabsicht tatsächlich erst kurz vor der Ausführung der Handbewegung oder nicht bereits früher, als sie sich entschlossen, am Experiment teilzunehmen? Wenn letzteres der Fall ist, dann sind die Zeitangaben über ihren Entschluß nur Angaben darüber, wann ihre bereits vorher gebildete Absicht handlungswirksam wird. Das Experiment zeigt dann lediglich, daß eine lange vorher vorhandene Absicht auf unbewußtem Weg tatsächlich, in Form des Bereitschaftspotentials, Folgen zeigt (vgl. Pauen 2001, 111f.; 2004, 198–209).

Umstritten ist vor allem, ob es überhaupt möglich ist, den Zeitpunkt einer Entscheidung zu *messen*. Libet instruierte seine Versuchspersonen, nach innen zu horchen und festzustellen, wann sie den Drang verspürten, die Hand zu bewegen. Diesen Moment sollten sie mit der Stellung eines kreisenden Lichtpunkts auf der Uhr vor ihnen vergleichen, um so den genauen Zeitpunkt ihres Entschlusses festzuhalten. Diese Vorgangsweise enthält mehrere Fehlerquellen. Bei der Datierung von Reizen spielt die Aufmerksamkeit eine wichtige Rolle. Wenn wir einen visuellen Reiz erwarten, dann wird dieser schneller verarbeitet und wir datieren ihn früher als beispielsweise einen gleichzeitig auftretenden akustischen Reiz, der nicht Gegenstand unserer Aufmerksamkeit ist (vgl. Pauen 2004, 208). Zudem verändert die Beobachtung interner Prozesse diese Prozesse. Ein Vergleich zwischen dem Zeitpunkt der Darstellung des Lichtpunkts im Gehirn und dem Zeitpunkt der Selbstwahrnehmung des willentlichen Entschlusses ist nur möglich, wenn sich in beiden Fällen der genaue Zeitpunkt bestimmen läßt. Dazu müßte es eine Stelle geben, von der aus sie miteinander verglichen werden können.

Libet geht von der umstrittenen Annahme aus, daß die Abläufe im Gehirn streng linear geordnet sind, und daß es eine Stelle gibt, von der aus ein solcher Vergleich möglich ist. Es gibt aber keine Zentralstelle im Gehirn, an der alle Informationen zusammenlaufen und die für Wahrnehmen, Denken, Entscheiden und Handeln zuständig wäre. Das Gehirn arbeitet dezentralisiert und hochgradig parallel. Der Fehler besteht in unserer Annahme, daß sich die zeitlichen Beziehungen zwischen Gehirnprozessen genauso verhalten, wie wir es aus der zeitlichen Abfolge von Erlebnissen im Alltag gewohnt sind. Wenn Bewußtsein nicht über eine Zentralstelle im Gehirn geregelt wird, sondern über viele parallel verlaufende Prozesse, dann ist eine genaue Messung des Zeitpunkts einer Entscheidung nicht möglich (vgl. Dennett u. Kinsbourne 1992). Die bewußtseinskonstituierenden Hirnprozesse konstituieren auch Zeit, so, daß davon unabhängige „objektive" Aussagen über externe Zeit nicht möglich sind (vgl. Flohr 1989, 69).

Die bisher vorliegenden Daten aus den Libet-Experimenten erlauben keine grundsätzlichen Schlußfolgerungen über das Verhältnis von bewußten Entscheidungen und unbewußten Hirnprozessen (vgl. Pauen 2004, 208 f.).

Einwände gegen die These, Willensfreiheit sei eine Illusion

Willensfreiheit ist keine beobachtbare Eigenschaft des Gehirns. Für Singer und Roth scheint nur das real zu sein, was mit den Methoden der Hirnforschung faßbar ist. Willenserlebnisse und Freiheitserlebnisse sind jedoch keine am Gehirn beobachtbaren Eigenschaften. Neurowissenschaftler können unser Gehirn noch so gründlich untersuchen: Willenserlebnisse werden sie dort nie antreffen. Sie können die organische Grundlage dieser Erlebnisse erforschen, jedoch nicht die Erlebnisse selbst.

Willenserlebnisse und Freiheitserlebnisse sind uns nur in der Innenperspektive, der Perspektive des erlebenden Subjekts, unmittelbar gegeben. In der Außenperspektive der Naturwissenschaft kommen sie überhaupt nicht vor. Überzeugungen, Einstellungen zu wichtigen Lebensproblemen, persönliche Entscheidungen, Gewissensregungen oder das Empfinden von Scham und Schuld lassen sich nicht am Gehirn beobachten, auch nicht mit Hilfe moderner bildgebender Verfahren wie Kernspintomographie und Positronen-Emissions-Tomographie.

Diese Methoden erlauben dem Neurowissenschaftler festzustellen, welche Prozesse wo im Gehirn ablaufen, wenn ein Proband zum Beispiel etwas liest, über etwas nachdenkt oder einen Entschluß faßt. Sie eröffnen jedoch keinen Zugang zu den Inhalten des Bewußtseins. Man kann mit bildgebenden Verfahren allein keine Gedanken lesen. Sind Gedanken deshalb weniger real als die Gehirnprozesse, auf denen sie beruhen? Bildgebende Verfahren messen, wo in Haufen von hunderttausenden von Gehirnzellen etwas mehr Energiebedarf besteht. Das ist etwa so, als versuchte man, die Funktionsweise eines Computers zu ergründen, indem man den Stromverbrauch mißt, während er verschiedene Aufgaben abarbeitet (vgl. Das Manifest elf führender Neurowissenschaftler, 2004).

Nach Singer und Roth sind Gehirnprozesse die eigentlichen Ursachen unseres Handelns und nicht unser Wollen und Entscheiden. Was wir wollen und entscheiden oder ob wir überhaupt etwas wollen und entscheiden, ist für das kausale Geschehen irrelevant: „Wir handeln aus Ursachen, aber wir erklären dieses Handeln mit Gründen" (Roth 2004, 82). Gründe kann man, so Roth, auch als Erklärungsweise eigener Handlungen sich selbst und den Mitmenschen gegenüber verstehen. Solche Erklärungen müssen nicht mit den tatsächlichen Motiven und Ursachen unserer Handlungen identisch sein. Wollen und Entscheiden scheinen nach Singer und Roth kausal einflußlose Begleiterscheinung der Gehirnmechanik zu sein. Demnach bewegen nicht wir den Arm, sondern Nervenzellen in den motorischen Rindenfeldern unseres Gehirns. Gehirnprozesse verursachen die Körperbewegung und erzeugen zugleich das Gefühl, daß wir den Arm bewegen wollen. Dieses „Wollen" ist jedoch nur ein Epiphänomen neuronaler Aktivität, ähnlich dem Schatten eines galoppierenden Pferdes. Unser Entschluß, den Arm zu bewegen, hat auf den Arm genau so viel Einfluß wie der Schatten auf den Galopp des Pferdes.

Wenn dem tatsächlich so wäre, dann hätte die Evolution im Lauf von Jahrmillionen als höchste ihrer Errungenschaften das ungeheuer komplexe menschliche Gehirn hervorgebracht und die völlig überflüssige Fähigkeit zu denken, zu fühlen und zu wollen. Wenn Denken, Fühlen und Wollen keinen kausalen Einfluß besitzen, dann sind sie auch für das Überleben der Menschheit nicht notwendig. Wenn Wollen und Entscheiden nur Nebenprodukte der Hirnmaschinerie sind, die selbst keinen kausalen Einfluß besitzen, dann ist auch unser Denken und Überlegen ohnmächtig. Welchen Sinn hätte es dann, jemanden mit Argumenten davon überzeugen

zu wollen, daß Willensfreiheit eine Illusion ist? Solche Argumente wären ebenfalls durch Gehirnprozesse determiniert (vgl. Jonas 1987, 13).

Seltsamer Sprachgebrauch der Hirnforscher. Zur Beschreibung des Gehirns und seiner Funktionen benutzen Neurowissenschaftler mitunter ein eigenartiges Vokabular. Bei Singer heißt es zum Beispiel: Das Gehirn entscheidet. Roth sagt: „Das limbische System hat gegenüber dem rationalen corticalen System das erste und das letzte Wort" (2003, 162). Diesem Sprachgebrauch zufolge treten Hirnprozesse an die Stelle des handelnden Subjekts. Alles, was wir im Alltag der Person zuschreiben, schreiben Singer und Roth dem Gehirn zu. Philosophen nennen das Begriffsverwirrung, Kategorienfehler oder mereologischen Trugschluß (Mereologie ist die Lehre von den Beziehungen zwischen Teil und Ganzem). Hirnforscher, die dem Gehirn psychologische Fähigkeiten zuschreiben, die nur in Bezug auf den Menschen als ganzes Lebewesen einen Sinn haben, begehen einen mereologischen Trugschluß.

Als Paradebeispiel dafür nennt Peter M. S. Hacker (2004) die nicht enden wollende Diskussion um das Libet-Experiment. Gehirne sind keine Personen und treffen auch keine Entscheidungen. Bereits Aristoteles sagte: „Nicht die Seele ist zornig oder bedrückt oder denkt, so wenig wie sie webt oder ein Haus baut, sondern besser ist zu sagen, der Mensch tue dies kraft seiner Seele" (De anima I, 4, 408b 7–15). Heute muß man besser sagen: Der Mensch tut das, was er tut, kraft seines Gehirns (vgl. Buchheim 2004, 161).

Nicht mein Gehirn entscheidet, sondern ich. Nicht meine Hand oder mein Mund grüßen jemanden, sondern ich. Nicht meine Augen oder mein Gehirn sehen etwas, sondern ich als ganzes Lebewesen. Nervenzellen langweilen sich nicht, Neuronenverbände ärgern sich nicht und limbische Systeme verlieben sich nicht. Wir als ganze Personen denken, fühlen, wollen, entscheiden, handeln und verlieben uns. Nach Peter Bieri ist es ein Fehler, in die neurobiologische Rede über das Gehirn einen Begriff wie zum Beispiel „entscheiden" aus der Sprache des Geistes einzuschmuggeln. Denn wenn man es tut, macht man das Gehirn, ohne es zu wollen, zu einem Homunkulus, zu einer kleinen Person in der großen Person. Auf der Ebene des Gehirns gibt es weder Freiheit noch Unfreiheit, sondern nur physikalische Aktivitätsmuster und chemische Prozesse (vgl. Bieri 2004).

Roth betont in seinem Aufsatz „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?": „Mir scheint der Satz ‚Nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden!' korrekt zu sein, denn ‚eine Entscheidung treffen' ist ein Vorgang, dessen Auftreten objektiv überprüfbar ist" (Roth 2004, 77). Ein anderer Sachverhalt liege bei phänomenalen oder volitionalen Zuständen wie „fühlen", „glauben" und „wollen" vor. Bisher sei es nicht möglich, allein aus der Beobachterperspektive zu ergründen, wie es ist, etwas zu glauben, zu wollen oder verliebt zu sein. Roth kritisiert mittlerweile den unzulässigen Sprachgebrauch der Neurowissenschaftler und wehrt sich gegen den Vorwurf, Hirnforscher wollten das Mentale und Psychische auf das Feuern von Neuronen reduzieren (vgl. Roth 2004).

Ereigniskausalität und Handlungskausalität. Bieri betont, daß Kausalerklärungen nur innerhalb einer bestimmten Beschreibungsebene funktionieren, aber nicht über verschiedene Ebenen hinweg. Auf der subpersonalen Beschreibungsebene der Hirnforschung ist die Rede vom Nervensystem, von Neuronenverbänden, elektrochemischen Prozessen und ihren Elementen bis hinunter auf das molekulare und atomare Niveau. Auf der personalen Ebene ist die Rede von der Person mit ihren körperlichen und geistigen Eigenschaften und ihrer Geschichte (vgl. Bieri 1989).

Den beiden Beschreibungsebenen entsprechen unterschiedliche Kausalitätsbegriffe: Ereigniskausalität und Handlungskausalität. Der Ausdruck „Ereigniskausalität" meint die Verursachung eines Ereignisses durch ein anderes. Ereigniskausalität ist das Verständnis von Kausalität in den Naturwissenschaften. Der Ausdruck „Handlungskausalität" (Agenskausalität, Akteurskausalität) hingegen bezeichnet die Verursachung der Handlung durch den Handelnden selbst. Nicht ein einzelner mentaler Akt oder ein bestimmter Hirnprozeß gelten als Ursache der Handlung, sondern die Person als ganze. Handlungskausalität ist etwas anderes als Ereigniskausalität. Wir handeln aus bestimmten Gründen. Menschen bauen Häuser, schaffen Kunstwerke und schreiben Bücher. Sie sind in diesem Sinn auch ihr Ursprung und ihre Ursache. Im Handeln greifen Menschen von sich aus aktiv und spontan in den Gang der Natur ein. Handelnde sind nicht wie Dinge, auf die gewirkt werden muß, damit sie ihrerseits wirken (vgl. Runggaldier 1996, 144–153).

Hintergrund der Rede von der Handlungskausalität ist unsere Alltagserfahrung, daß wir unterscheiden zwischen dem, was wir tun, und dem was uns widerfährt. Handlungen sind etwas, was wir tun, im Unterschied zu dem, was uns zustößt. Handlungen unterscheiden sich deutlich von Ereignissen, die uns zustoßen wie etwa: Wir müssen niesen, wir ärgern uns, wir stolpern auf der Treppe oder wir erkranken an Grippe. Der Begriff „Handlung" ist ohne die Idee der handelnden Person nicht vollständig. Nur Personen wollen, handeln und sind frei. Freiheit ist eine Eigenschaft der Person, nicht einzelner ihrer Prozesse. Wir selbst sind es, die Entscheidungen treffen. Wir sind es, die auch anders handeln können.

Instrumentelle und substantielle Entscheidungen. Geht jeder willentlichen Handlung tatsächlich ein bewußter Entschluß voraus wie Singer, Roth und Libet annehmen? Sie setzen den freien Willen mit der bewußten Entscheidung, die der Handlung zeitlich unmittelbar vorausgeht, gleich. Den meisten unserer Handlungen geht überhaupt keine bewußte Entscheidung voraus. Viele unserer Handlungen entscheiden wir im voraus. Wir entscheiden uns, bevor der Zeitpunkt da ist zu handeln. Nachdem wir uns entschieden haben, wissen wir, was wir tun werden, doch wir müssen es erst noch tun. Damit wir dann im Sinn unserer Pläne und Absichten handeln, ist es nicht notwendig, daß wir uns vor jeder Handlung nochmals bewußt entscheiden. Wir handeln einfach, um unsere Entscheidungen durchzuführen. Bieri (2001) verdeutlicht das mit Hilfe der beiden Begriffe „instrumentelle" und „substantielle" Entscheidung.

Wenn wir uns entscheiden, nehmen wir Einfluß auf unseren Willen. Vieles, was wir wollen, wollen wir nur als Mittel zur Erreichung eines übergeordneten Zieles. Bei *instrumentellen Entscheidungen* fragen wir, wie wir ein angestrebtes Ziel am besten erreichen können. Instrumentelle Entscheidungen stehen im Dienst eines übergeordneten Willens. Wir treffen sie häufig automatisch oder sogar reflexartig. Viele Tätigkeiten erledigen wir tagtäglich ganz automatisch und ohne bewußte Überlegungen: Aufstehen, Sich-Waschen, Sich-Anziehen, Frühstücken, zur Arbeit gehen, Sprechen, Lesen, Rad fahren, Auto fahren und manuelle Fertigkeiten aller Art. Wir müssen uns nicht jedesmal bewußt dazu entscheiden oder uns bewußt machen, wie man das eigentlich macht: Rad fahren oder Auto fahren. Wir tun es einfach. Trotzdem betrachten wir diese Tätigkeiten als willentlich oder absichtlich, obwohl ihnen keine bewußte Entscheidung vorausgeht. Wir betrachten sie jedenfalls nicht als etwas, das uns einfach widerfährt.

Bei *substantiellen Entscheidungen* fragen wir: Was wollen wir eigentlich? Welche Wünsche sollen zu einem Willen werden und welche nicht? Wer möchten wir sein? Wie möchten wir unser Leben gestalten? Oft ist es erstaunlich schwierig zu wissen, was wir wollen. Es ist vor allem der langfristige Wille, über den wir häufig im Unklaren sind. Wir können nicht alle unsere Wünsche verwirklichen. Welche Ziele sind es wert, angestrebt zu werden? Angesichts widerstreitender Wünsche ergreifen wir für einen Wunsch Partei. Wir identifizieren uns mit ihm. Damit bestimmen wir uns selbst, unsere Identität. In solchen Entscheidungen geht es um die „Substanz" unseres Lebens (vgl. Bieri 2001, 61–70).

Freiheit vollzieht sich, wie Karl Rahner betont, in wenigen Grundentscheidungen und Grundeinstellungen. Diese verleihen den Einzelheiten unseres Lebens ihre gemeinsame eigene Gestalt. Wo und wann sich diese Grundentscheidungen wirklich ereignen, bleibe oft im dunkeln. Sie bilden aber das Gesetz, nach dem wir leben, und das zugleich die Setzung unserer eigenen Freiheit ist. Freiheit vollzieht sich als eine über das ganze Leben ausbreitende Grundentscheidung und bleibt daher für die nachträgliche Reflexion nie mit absoluter Sicherheit greifbar: „Eine absolute und reflexe Gewißheit schlechthin, wo in unserer Lebensgeschichte die eigentlichen Entscheidungen unserer Freiheit und Verantwortung gefallen sind, haben wir nicht" (Rahner 1982, 42).

Nach Kant ist der Wille frei, sofern er sich das Gesetz des Handelns selbst gibt und dem eigenen, nicht einem fremden Gesetz folgt. Die Frage der Willensfreiheit entscheidet sich folglich nicht an einer „atomaren" Handlung wie im Libet-Experiment, sondern an der Art des zugrundeliegenden Gesetzes (vgl. Höffe 2004, 181). Der freie Wille ist nicht mit der bewußten Entscheidung gleichzusetzen, die manchen unserer Handlungen vorausgeht.

Kann die Hirnforschung beweisen, daß Willensfreiheit eine Illusion ist?

Hirnforscher können prinzipiell nicht mehr leisten, als die neurobiologische Grundlage von Willenserlebnissen und Freiheitserlebnissen ausfindig zu machen. Zur Zeit sind sie noch weit davon entfernt, das neuronale Korrelat unserer Freiheitserlebnisse identifiziert zu haben. Wir können aber davon ausgehen, daß dies eines Tages möglich sein wird. Es wäre jedoch ein Mißverständnis, dieses Korrelat und das subjektive Freiheitserleben als Ursache einer freien Handlung zu betrachten. Ursache einer freien Handlung im Sinn der Handlungskausalität ist die Person als ganze mit ihren körperlichen und geistigen Eigenschaften und ihrer Lebensgeschichte. Wenn wir verstehen und erklären wollen, wie jemand über Jahre hinweg ein konkretes Ziel verfolgt und sein Leben an bestimmten Werten ausrichtet, dann müssen wir die gesamte Person mit ihrer Lebensgeschichte in den Blick nehmen.

Hirnforscher, die Willensfreiheit als Illusion bezeichnen, vermitteln den Eindruck, auf der einen Seite gebe es das Gehirn mit seinen Neuronen, Aktivitätsmustern und Bereitschaftspotentialen und auf der anderen Seite das Ich oder Selbst, das vom Gehirn getäuscht wird, mit seinem Bewußtsein immer zu spät dran ist und von den „eigentlichen Entscheidungen" nichts mitbekommt. Der Mensch erscheint als Zwitterwesen, als Zweiheit von Gehirn und Ich, und nicht als Einheit von Körper und Geist wie bei Aristoteles. Gehören die unbewußten Hirnprozesse nicht ebenso zu uns wie unser bewußtes Erleben? Sind wir nicht die Gesamtheit aller bewußten und unbewußten Prozesse? Ein Opfer unseres Gehirns wären wir nur, wenn wir von einem Gegensatz zwischen uns und unserem Gehirn ausgingen. Was wir entscheiden und tun, entscheiden und tun *wir*, natürlich kraft unseres Gehirns.

LITERATUR

P. Bieri, Schmerz: Eine Fallstudie zum Leib-Seele-Problem, in: Gehirn und Bewußtsein, hg. v. E. Pöppel (Weinheim 1989) 125–134; ders., Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens (München 2001); ders., Das Gehirn entscheidet gar nichts. Warum die Neurobiologie unsere Idee von Willensfreiheit nicht zerstören kann. Ein Gespräch mit dem Philosophen Peter Bieri (Tagesspiegel 24.9.2004); R. Brandt, Ick bün all da. Ein neuronales Erregungsmuster, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004) 171–176; Th. Buchheim, Wer kann, der kann auch anders, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004) 158–165; F. Crick, Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins (München 1994); Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: Geist und Gehirn (6/2004); D. C. Dennett u. M. Kinsbourne, Time and the observer: the where and when of consciousness in the brain, in: Behavioral and Brain Sciences (1992) 183–247; R. Ferber, Philosophische Grundbegriffe 2. Mensch, Bewußtsein, Leib und Seele, Willensfreiheit, Tod (München 2003); H. Flohr, Schwierigkeiten der Autocerebroskopie, in: Gehirn und Bewußtsein, hg. v. E. Pöppel (Weinheim 1989) 61–71; Chr. Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente (Frankfurt 2004);

K. Grawe, Neuropsychotherapie (Göttingen 2004); P. M. S. Hacker, Der mereologische Trugschluß, in: Gehirn und Geist (5/2004) 43–45; P. Haggard u. M. Eimer, On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements, in: Experimental Brain Research (1999) 128–133; O. Höffe, Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Gehirnforschern?, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004) 177–182; H. Jonas, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung (Frankfurt 1987); B. Kast, Revolution im Kopf. Die Zukunft des Gehirns (Berlin 2003); B. Libet, Do we have a free will?, in: Journal of Consciousness Studies (1999a) 47–57; B. Libet, A. Freeman, and K. Sutherland (Eds.), The Volitional Brain. Towards a neuroscience of free will (Thorverton 1999b); B. Libet, Haben wir einen freien Willen?, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004) 268–289; M. Pauen, Grundprobleme der Philosophie des Geistes und die Neurowissenschaften, in: Neurowissenschaften und Philosophie, hg. v. M. Pauen und G. Roth (München 2001) 83–122; ders., Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung (Frankfurt 2004); W. Prinz, Freiheit oder Wissenschaft?, in: Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie, hg. v. M.v. Cranach und K. Foppa (Heidelberg 1996) 86–103; ders., Kritik des freien Willens: Bemerkungen über eine soziale Institution, in: Psychologische Rundschau (2004a) 198–206; ders., Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004b) 20–26; K. Rahner, Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung, in: GuL 55 (1982) 39–54; G. Roth, Aus Sicht des Gehirns (Frankfurt 2003); ders., Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004) 66–85; E. Runggaldier, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus (Stuttgart 1996); W. Singer, Das Ende des freien Willens?, in: Spektrum der Wissenschaft (2001), 72–75; ders., Der Beobachter im Gehirn (Frankfurt 2002); ders., Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Chr. Geyer (Frankfurt 2004) 30–65.

Peter Ehlen SJ

Pawel Florenski

Theologe, Ingenieur, Opfer des Bolschewismus

Pawel Florenski – ein hochbegabter Mathematiker, Naturforscher und Ingenieur, einer der Pioniere der Semiotik, Verfasser beachtlicher Beiträge zur Philosophie des Symbols, ein eigenwilliger Kunstkritiker und begnadeter Theologe, Vater von fünf Kindern, Priester der orthodoxen Kirche – wurde im Dezember 1937 nach mehrjähriger Zwangsarbeit auf einer Insel im Eismeer von den Bolschewisten erschossen. Nicht nur in Rußland, auch in Europa und in Amerika wird Florenski heute von vielen als Märtyrer des Glaubens verehrt; seine Schriften zur Philosophie und Theologie werden als wegweisend angesehen. In der Zeitschrift „Kerygma und Dogma" konnte man 1982 lesen, Florenski sei einer „der größten Philosophen dieses Jahrhunderts", und John Meyendorff, führender orthodoxer Theologe, meinte, Florenski „könne wohl als einer der bedeutendsten spekulativen Theologen des 20. Jahrhunderts angesehen werden" [1]. Die Universität Bergamo widmete dem enzyklopädischen Gelehrten 1988 und die Universität Potsdam 2000 ein international besetztes Symposium. In seiner Enzyklika aus dem Jahr 1998 über das Verhältnis von Glauben und Vernunft, „Fides et Ratio", erwähnte Papst Johannes Paul II. unter anderen auch Florenski als Beispiel für eine „fruchtbare Beziehung zwischen der Philosophie und dem Wort Gottes".

Pawel Florenski konnte Menschen bezaubern, aber er konnte auch abstoßen. Der Philosoph Nikolai Berdjaew erinnert sich: „In ihm gab es ein Element raffinierter Dekadenz, keinerlei Einfachheit und Gradheit, nichts Unmittelbares, ständig verbirgt er etwas." [2] „Er sprach mit erkünstelt leiser Stimme, wobei er seine Augen gesenkt hielt." „An Florenski verblüffte mich ... das Vertauschen ethischer Werte durch ästhetische. Er war ein verfeinerter Reaktionär." Ja, schlimmer noch: Er ähnelte Dostojewskis Großinquisitor, denn so wenig wie dieser schätzte er die Freiheit [3].

Ganz anders erfuhr ihn der Theologe und Weggefährte Sergi Bulgakow. Riefen Florenskis Stil, Stimme und Habitus in Berdjaew ein „feindliches" Gefühl hervor, so erkannte jener in denselben Eigenschaften „die Größe und Schönheit seines geistigen Antlitzes". Auf Bulgakow gehen die panegyrischen Preisungen Florenskis zurück. Blaise Pascal und Leonardo da Vinci seien in ihm wiedererstanden. „Vater Pawel war für mich nicht einfach eine Erscheinung der Genialität, sondern ein Kunstwerk – so harmonisch und schön war seine Gestalt." Für ihn war der um elf

Jahre jüngere Freund von der Aureole eines Märtyrers umkleidet, der „in einer Zeit der Verfolgung durch den Antichrist" den Namen Christi bekannt hatte[4]. Recht hat Bulgakow zumindest darin: Wie viele andere Wissenschaftler hätte auch Florenski das von Revolution und Bürgerkrieg zerrüttete Rußland rechtzeitig verlassen können; im Ausland wären ihm geregeltes Auskommen und Ruhm sicher gewesen. Er blieb in der Sowjetunion, obwohl er wissen konnte, was ihn erwartete.

Vom Kaukasus ins Zentrum

Die Mutter war eine adlige Armenierin; der Vater war Russe, Ingenieur beim Eisenbahnbau im heutigen Aserbeidschan. Hier wurde Pawel 1882 geboren. Wohl wegen der Konfessionsverschiedenheit der Eltern spielte Religion bei der Erziehung keine Rolle. Den Jungen beschäftigten naturkundliche Fragen. Die Lektüre Tolstois aber zeigte ihm, daß es über die stets bedingten Erkenntnisse der Physik hinaus noch eine unbedingte Wahrheit geben müsse. Wo ist sie zu finden, wenn die Wissenschaft sie nicht liefern kann? „Aus dieser Krise ergab sich endlich das Interesse an der Religion", schrieb Florenski rückblickend. 1900 kam der 18jährige nach Moskau und begann das Studium der Mathematik; doch sein Interesse reichte weit darüber hinaus. Moskau und St. Petersburg waren die Zentren intensivsten geistigen Lebens. „Silbernes Zeitalter" heißt dieser Abschnitt der russischen Kulturgeschichte. Der Symbolismus war die beherrschende literarische Strömung. Andrej Bely, schon damals ein angesehener Schriftsteller und Sohn von Florenskis Mathematikprofessor, machte ihn mit den führenden Köpfen der literarischen Zirkel bekannt. Bely erinnert sich:

> „Je länger ich ihm zuhörte, desto mehr ergriff er von mir Besitz mit seiner ersterbenden Stimme. ... Ein traurig-erschrockenes Lächeln; ein feiner, irgendwie brüchiger, kranker Intellekt, nicht auffliegend, sondern leise kriechend, mit einem hinter dem Horizont der Geschichte verschwindenden Schwanz. ... In geheimem Schrecken, ohne einem in die Augen zu sehen, stammelte er Erstaunliches."[5]

Der junge Florenski war ganz Teil des kulturgesättigten Lebens. 1904 schloß er das Mathematikstudium mit dem Diplom ab. Neben Georg Cantors mathematischer Grundlagenforschung über das Problem der Diskontinuität hatte die antike Philosophie seine besondere Aufmerksamkeit gefunden. In den Intellektuellenzirkeln, in denen Florenski sich bewegte, war die Rückbesinnung auf die orthodoxen Wurzeln Rußlands nichts Ungewöhnliches. Seiner Mutter eröffnete er, 23 Jahre alt, sein Lebensziel: „eine Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur, sich vollständig mit der Kirche verbinden ohne jeden Kompromiß"[6]. In dieser Zeit fühlte er sich zum Mönchtum berufen. Sein geistlicher Führer aber riet ab; Heirat und Priesterweihe seien für ihn der geeignetere Weg. 1910 heiratete er; im Jahr darauf

empfing er die Priesterweihe. Der junge Mann begann ein vertieftes Studium an der Moskauer Geistlichen Akademie – außer Theologie noch Philosophiegeschichte, Logik, Hebräisch und naturwissenschaftliche, volkskundliche und kulturgeschichtliche Fächer. Zahlreiche Abhandlungen aus dieser Zeit beweisen die Fruchtbarkeit dieser Studien. Doch auch sein theologisches und philosophisches Denken sollte weiterhin von der Mathematik geprägt werden; sie machte ihn, wie er sagte, auf den formalen Charakter aufmerksam, der auch den philosophischen und den religiösen Anschauungen eigen ist.

Die Säule der Wahrheit

Von 1912 bis zum Mai 1921 diente Florenski als Priester an der Hauskapelle einer Schwesterngemeinschaft in der Nähe des Sergiev-Posad-Klosters. 1914 war er zum Extraordinarius für Geschichte der Philosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie, die sich in diesem Kloster befand, berufen worden. Im selben Jahr erschien das bekannteste Werk aus seiner Feder, faszinierend und befremdend zugleich: „Die Säule und das Fundament der Wahrheit". In zwölf „Briefen" an einen „Bruder" berichtet der Verfasser über die philosophischen Implikationen seines Glaubens und nennt sie im Untertitel eine „orthodoxe Theodizee". Es geht um den Erweis und die Rechtfertigung jener Wahrheit, die, wie Florenski schon im ersten Brief mitteilt, „Ruhe finden" läßt für die Seele. Diese Wahrheit ist „nur durch Ihn und von Ihm zu erhalten", vermittelt durch die Kirche. Darum hat Florenski den Titel seiner „Theodizee" dem ersten Brief an Timotheus entnommen: „Die Kirche des lebendigen Gottes ist die Säule und das Fundament der Wahrheit".

Wie nur wenige Theologen der neuesten Zeit hat Florenski verstanden, was „Kirchlichkeit" bedeutet. Sie erschöpft sich nicht im subjektiven „sentire cum ecclesia" („fühlen mit der Kirche"); „Kirchlichkeit" ist primär eine ontologische Qualität. So ist auch die „Kirche" selber nicht zuerst eine sozialempirisch zu erfassende Größe, sondern „die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt", wie Paulus sie im Epheserbrief charakterisiert. Florenski eröffnet sein Buch mit der Bemerkung, die „lebendige religiöse Erfahrung" sei die „einzig legitime Weise", eine dogmatische Wahrheit zu erschließen. Diese ist aber nicht Frucht individuellen Erlebens; ihr Ursprung ist die lebendige Kirche. Florenskis theologisches Werk ist im wesentlichen eine Phänomenologie geistlicher Erfahrung in der Kirche.

Ist absolute Wahrheit möglich? Dem skeptischen Zweifel an dieser Möglichkeit gesteht Florenski zu, daß logische Beweise für sich genommen keine absolut vertrauenswürdige Wahrheit begründen können. Logisches Denken müßte auf der Suche nach dem es tragenden Fundament ins Unendliche fortschreiten. Gewißheit könne zwar intuitiv gegeben sein, doch ohne logische Begründung wäre die Intuition blind. Wenn es überhaupt eine absolute, alle übrige Erkenntnis tragende

Wahrheit gibt, dann müßte sie beides vereinen: sowohl die diskursive Beweisführung als auch die intuitive Gewißheit. Sie müßte die „ganze grenzenlose Reihe der Begründungen bis zur äußersten Grenze, Einheit und Einzigkeit" in sich enthalten. Sie müßte, so lautete die Schlußfolgerung, sowohl „reale Vernünftigkeit" als auch „vernünftige Realität" sein, „endliche Unendlichkeit und unendliche Endlichkeit oder – um es mathematisch auszudrücken – *‚aktuale Unendlichkeit'*, das Unendliche, Denkbare als totale Einheit, als einheitliches, in sich vollendetes *Subjekt*". Die letztgültige Wahrheit „ist eine Einheit des Gegensätzlichen"[7]. Florenski greift hier sowohl auf Cantors Begriff der „aktualen Unendlichkeit" zurück, mit dem dieser in der Lehre vom Unendlichen mathematisches und philosophisches Denken verbunden hatte, als auch auf den Cusanischen Begriff der „coincidentia oppositorum".

Florenski beansprucht also nicht, die absolute Wahrheit aus irgendwelchen Prämissen ableiten und so beweisen zu können. Das wäre widersinnig. Er beschränkt sich auf die Behauptung, daß diese Wahrheit, wenn es sie denn gibt, die genannte Bedingung erfüllen müsse. „Ein Wimpernschlag gibt die ganze Fülle des Wissens", denn alle Antworten sind in ihr „zu einer von innen zusammengeschweißten Einheit verknüpft". Mit einem Wort: Die Wahrheit kann nur sich selbst offenbarendes „Subjekt" sein, das sowohl „alle Gründe seiner Rationalität" als auch „seines Gegebenseins in sich hat", also in beider Hinsicht „Grund seiner selbst" ist.

Schon in dem einführenden „Brief" über den „Zweifel" gelangte Florenski zu der Folgerung, daß die Wahrheit – das absolute „selbst-beweisende Subjekt" – in dreifacher lebendiger Beziehung in sich selbst stehen müsse. Ihm schließen sich die „Briefe" über das „Licht der Wahrheit" und über den „Tröster" an und weiter über den „Widerspruch", die „Sünde", die „Gehenna", das „Geschöpf", die „Sophia", die „Freundschaft" und die „Eifersucht".

Die Sophia – die Realität Gottes im Menschen

In kaum einem anderen Begriff ist Florenskis theologisches Denken so konzentriert wie in dem der „Sophia". Wie schon bei Wladimir Solowjow ist sie das Bild, das Gott seit Ewigkeit von der Schöpfung hat, Inbegriff ihrer Vollendung. Als solches nimmt sie teil am Leben des dreifaltigen Gottes; „sie wird zu dieser Gemeinschaft zugelassen auf Grund der unaussprechlichen, unergründlichen, unausdenkbaren Göttlichen Demut." Florenski spricht deshalb von Gottes „Weisheit" sogar als von der „vierten kreatürlichen, nicht wesenseinen Person" Gottes. Die Sophia ist „die ewige Braut des göttlichen Wortes"; sie ist wesentlich auf den schöpferischen Logos bezogen, „außerhalb seiner und unabhängig von ihm hat sie kein Sein". Oder in einer anderen Aussage, die den Grund von Florenskis Namensphilosophie sichtbar macht: Als der „Name" Gottes in der Kreatur ist sie die

„reale Kraft-Idee, welche die Dinge formt und geheimnisvoll das Innere ihres tiefsten Wesens lenkt".

Diese unvermischte Einheit Gottes mit der Sophia wird von Florenski in verschiedener Blickrichtung ausgelegt. Von der Ewigkeit her gesehen ist sie der Leib Christi; denn die Schöpfung ist von Ewigkeit her bestimmt, dieser Leib zu sein. In dieser Hinsicht ist die Sophia die präexistente Kirche. Zugleich ist sie auch die Kirche in ihrer irdischen Wirklichkeit, „d.h. die Gesamtheit aller Menschen, welche das Werk der Widerherstellung schon begonnen haben". Das heißt aber weiter, daß sie als das dynamische den Menschen vergöttlichende Prinzip der sich mit ihm vereinende Heilige Geist ist. Er verwirklicht sich im Menschen in der Weise der *„Jungfrauschaft,* als innere Keuschheit und demütige Sündlosigkeit". So liegt die Folgerung nahe, in Maria, der schlechthin „Begnadeten", die Vollendung der sophianischen Realität zu sehen: die vollendete Einheit von Gott und Schöpfung. „Sie ist als solche die Wahre Kirche Gottes, der Wahre Leib Christi." Sie ist „die Trägerin der Jungfrauschaft" im eigentlichen Sinn des Wortes. So ist auch die Schönheit der Sophia in ihrer „Jungfräulichkeit, der Schönheit ihrer Seele", am klarsten verwirklicht. Maria ist als die menschgewordene Sophia das Symbol der erlösten Schöpfung[8].

Schon aus diesem äußerst gedrängten Abriß wird ersichtlich, wie sehr es Florenski darum ging, Gottes Gegenwart in der Schöpfung zu verstehen. Mehrere Jahre später, im Oktober 1919, notierte Florenski „Gedanken über die Symbolik der Farben", angestoßen von Goethes Farbenlehre, in denen das theologische Fundament seiner Symbolphilosophie nochmals aufscheint:

„Erst die Begrenzung, die Beeinträchtigung, Behinderung, Verdünnung der reinen Energie des Lichts durch eine ihm fremde Passivität kann das Licht dazu bringen, nicht es selbst zu sein, sondern etwas Einseitiges, der einen oder anderen Seite, der einen oder anderen Färbung Zugeneigtes. Dieses passive Medium in seiner feinsten und zartesten Erscheinung ist das Geschöpf, nicht das grobe irdische Geschöpf, das mit seiner Grobheit die Geistigkeit des Lichts verletzt, sondern ein höheres, feinstes Geschöpf, Geschöpf sozusagen in seiner Uranfänglichkeit; und dieses Medium ist es, das dem Licht die Farbe verleiht. Dieser metaphysische Staub trägt den Namen Sophia. Sophia ist nicht das Licht der Gottheit selbst. ... Die Sophia befindet sich genau auf der idealen Grenze zwischen der göttlichen Energie und der geschöpflichen Passivität; sie ist ebensosehr Gott wie nicht Gott und ebensosehr Geschöpf wie nicht Geschöpf. ... Als Werk des göttlichen Schöpfertums angeschaut, als erste Verdichtung des Seins, als die dem Licht entgegentretende Finsternis des Nichts, relativ unabhängig von Gott, d.h. von Gott her in Richtung auf das Nichts angeschaut, ist die Sophia blau oder violett anzusehen" (vgl. auch die Lichtsymbolik in 1 Joh 1, 5).

Florenskis „Säule der Wahrheit" ist von Anfang an kontrovers beurteilt worden. Berdjajew schrieb mit leichter Feder, ein Buch, das mit einer Apologie der Eifersucht als Bedingung von Freundschaft und Liebe schließt, habe sich dadurch selbst „sittlich verurteilt"[10]. Michail Tareew, als Theologe Florenskis Kollege an der Geistlichen Akademie und inzwischen auch in Deutschland bekannt, urteilte nicht

weniger emotional: das Buch enthalte lediglich „spiritistische" und „keine Spur christliche Philosophie"[11]. So wenig gerechtfertigt diese Urteile auch sind, sie zeigen doch, wie verstörend Florenskis Buch wirkte. Ernster zu nehmen sind die Bemerkungen Georgi Florowskis in seinem 1937 in Paris erschienenen Buch „Wege der russischen Theologie". Er erkannte das Fehlen der „historischen Perspektive" bei Florenski und beklagte, daß es in Florenskis „Theodizee" keinen „Erlöser" gebe und das Bild des „Gotteskindes" von dem der „Gottesmutter" verdeckt, ja verdrängt werde[12]. Erst in neuester Zeit, und hier überwiegend außerhalb Rußlands, findet das Werk dieses irritierenden Denkers auch positive Aufmerksamkeit.

Irritierend war, daß aus dem Schoß der Kirche selbst, wie kaum je zuvor, modernes philosophisches Denken in die orthodoxe Theologie eingebracht wurde. Hinzu kam der deutliche Einfluß des zeitgenössischen literarischen Symbolismus mit seinem Kult der Schönheit und nicht zuletzt des funktionalen mathematischen Denkens. Für Befremden sorgte auch die Präsentation der Gedanken. Florenski hatte für den Druck eine besondere Buchstabentype entworfen und jedem „Brief" eine Vignette vorangestellt, die an Schriften zur Esoterik aus dem 18. Jahrhundert erinnert. „Stilisierte Orthodoxie" überschrieb Berdjaew seine Rezension[13]. Beladen ist das Werk mit Beweisen der Gelehrsamkeit, die zur Konsistenz des Inhalts nichts beitragen. Dem Philosophen Leo P. Karsawin entrang sich ein Stöhnen: „Wie kann man ein Buch lesen, das 1043 Anmerkungen hat!"[14] Den Verfasser „genial" zu nennen, ist zweifellos gerechtfertigt (Sergi Awerinzew). Doch nicht wenige seiner Intuitionen werden nur dem wohlwollenden Leser einleuchten. Florenskis Bemühen, die wirksame Gegenwart des göttlichen Schöpfers in der Schöpfung aufzuweisen, impliziert eine Ontologie, die unzureichend abgesichert bleibt; bei Simon L. Frank, dem russischen Zeitgenossen, ist sie phänomenologisch nüchtern begründet[15]. Das neue Licht, das Florenski auf theologische Begriffe wirft, ist in der Tat oft Ergebnis eines noch „experimentierenden Denkens" (Ludwig Wenzler).

Der „orthodoxen Theodizee" hat Florenski den „Versuch einer orthodoxen Anthropodizee" zur Seite gestellt. Das Werk ist eine Fundgrube theologischer, aber auch phänomenologischer, sprachphilosophischer und handlungstheoretischer Überlegungen[16]. Der Titel „Philosophie des Kultes" verweist auf den Grundgedanken: Der wesensgemäße Vollzug des Menschseins ist der Gottesdienst, der sich im rituellen Kult vollendet. Das Gotteshaus ist der Raum, in dem er vollzogen wird; hier sind die kultischen Elemente – von der Ikonostase, den Kerzen bis zum Gesang und den rituellen Handlungen von Priestern und gläubigem Volk – zur Einheit gefügt. Hier, zumal in den großen russischen Klöstern, war konkret geworden, was die Symbolisten erstrebten: die „Synthesis der Künste"[17].

Florenski und die Juden

Zu den befremdenden Zügen Florenskis zählen seine Äußerungen anläßlich eines Gerichtsverfahrens, das 1913 in Kiew wegen eines angeblichen jüdischen Ritualmords an einem christlichen Kind stattfand. Die Mehrzahl der russischen Intellektuellen bezweifelte, daß es sich beim Mordfall um ein Blutopfer handelte. Florenski nahm ihn zum Anlaß, in anonymen Beiträgen Gedanken mit unübersehbar antijüdischer Färbung vorzutragen. Das Menschenopfer gehöre zum Wesen der Religion, meint Florenski, denn „ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung" (Hebr 9, 22). Das gelte für Juden und Christen. Mit dem Christentum, der Vollendung der Religion, sei jedoch „das Töten überwunden". In seinem Gottesdienst „steht dem ewig innerlich unbefriedigenden Ritualmord der eine und unvergängliche Tod des Herrn gegenüber". Juden aber, die rituell einen unschuldigen Knaben schlachten, beweisen damit, daß sie ihre Religion ernst nehmen. „Ich gestehe, daß ein Jude, der Blut zu sich nimmt, mir sehr viel näher ist als einer, der es nicht tut." Den im Glauben lau gewordenen Zeitgenossen, darunter den liberalen Juden, die Florenski „Jidden" nennt, fehle dagegen für den tiefsten Sinn der Religion das Verständnis. Solange es für das Blutopfer noch ein „mystisches Empfinden" gibt, hat „die Welt noch nicht völlig ihr Leben ausgehaucht, ist sie noch nicht zur Gänze dem Positivismus erlegen und verjudet". Der Tod des Knaben ist eine Tragödie, aber er „reinigt die Welt und erschüttert wohltuend jenes seichte und kleinliche Weltempfinden, in der derzeit alle versauern". Schrecklicher wäre es, „wenn es in der Welt überhaupt keine Tragödien mehr gibt, wenn sowohl die Juden als auch die Christen zu Jidden werden". Dann wären „für die religiösen Grundpfeiler der Welt die letzten Tage angebrochen" [18].

Was in Kiew als ritueller Mord verübt wurde, meint Florenski, vollführen die aufgeklärten „Jidden" in den von ihnen redigierten Zeitungen und Zeitschriften, vor allem in den Schulen und Universitäten. „Mit Tausenden von Nadelstichen" ziehen jüdische Lehrer ihren russischen Studenten „die ganze Seele heraus. In ihnen vergiften sie an der Quelle selbst die Ursprünge des Lebens – die Liebe zur Heimat, zur Familie, zur Welt, zu allem. Außer Neid, Ekel, Unzufriedenheit sowie grenzenloser Schwermut und Leere bleibt auf diese Weise nichts in den Herzen der Kinder und Jugendlichen."

Sowohl die religiösen Juden als auch die liberalen Jidden sind in Florenskis Sicht Feinde des Glaubens an Gottes Menschwerdung, durch die er sich mit der Schöpfung vereint hat. Die ersten verweigern die Anerkennung der Menschwerdung Gottes, und das liberale Denken der zweiten zerstört durch seinen Rationalismus die Ganzheitlichkeit der Kultur, die in der Inkarnation gründet und gerade in der christlichen Tradition Rußlands zur Blüte gelangt ist. In Florenskis Bemerkungen kommt jedoch mehr zum Ausdruck als nur die Charakterisierung einer Geisteshaltung. Seine Bemerkungen zielen auf das konkrete jüdische Volk. Dessen „Blut"

trägt den Geist des Aufbegehrens gegen Gottes Offenbarung. Es will sein „Blut" und damit seine Denkweise und seinen Einfluß weltweit durchsetzen. Das Mittel hierzu ist die jüdische Frau, denn sie verbreitet das jüdische Blut, indem sie sich mit nichtjüdischen Männern verbindet und so ihr Blut mit dem der anderen Völker vermischt. Schließlich wird das jüdische Blut „alles andere Blut überwuchern und verschlingen". „Der Zeitpunkt wird kommen, da sie zahlreicher sein werden als wir. ... Dagegen gibt es nur *ein* Mittel – *die Kastration aller Juden* –, ein Mittel, das man allerdings nur anwenden könnte, würden wir uns vom Christentum lossagen." Der physische Kampf gegen die Juden hat seinen Sinn:

„Gott will von *uns*, daß wir das Jiddentum aus Israel austreiben, und von *Israel*, daß es durch sein schwarzes Jiddentum in unserem Bewußtsein das makellose Weiß der Kirche Christi hervortreten läßt. Durch seine Schändlichkeit rettet uns Israel, indem es uns das uns angebotene Heil zu schätzen lehrt. Und wir müssen *deshalb* auf Israel einschlagen, damit es sich besinnt und sich von seiner Niedertracht lossagt", nicht aber „weil es ‚*uns* in den Fingern juckt'".

Selbstverständlich kannte der Theologe Florenski die Verheißungen Gottes an Israel, deren unabänderliche Geltung, wie er weiß, der Apostel Paulus nochmals bestätigt hatte. Israel wird die Herrschaft gewinnen, – das aber ist in Florenskis Sicht der Sieg des Bösen. Denn Israel ist durch seine Weigerung, den Messias anzuerkennen, zur „Synagoge Satans" geworden (vgl. Offb 2, 9). „Wir sind *‚nichts besonderes'*. Israel hingegen ist der Angelpunkt der Weltgeschichte." „Das Alte Testament gibt und bekräftigt unermüdlich die Verheißung von der künftigen Herrschaft über die Welt. Wem? – den *Juden.* Und das Neue Testament? Es sagt uns, den Christen, keineswegs, daß *diese* Herrschaft nun auf uns Christen übergeht, sondern ruft lediglich dazu auf, *geduldig sein Kreuz zu tragen* und verspricht dafür Errettung."

Allerdings – so schrieb Florenski 1915 im Vorwort zu einem Sammelband „Israel in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" – wird am Ende der Geschichte die „größte unter den Weltantinomien" – Judentum und Christentum – ihre Auflösung finden! Fast an Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung" erinnernd heißt es:

Dann „erklingt ein all-lösender Akkord, und die Seele wird mit einem unsagbar süßen Strahl Göttlicher Barmherzigkeit und Göttlicher Weisheit erleuchtet, so daß bei der Versenkung des Denkens in diese lichtdurchflutete Zukunft sogleich alle Ängste, alle Qualen, alles Schwanken vergehen und das besänftigte Herz in fester Zuversicht sagt: ‚Gerecht bist Du, o Herr'."

Florenskis verstörende Ausführungen über die Juden, die auf eine Rechtfertigung der Pogrome hinauslaufen, entziehen sich dem rationalen Verstehen. Eine Bedrohung scheint ihn zu beunruhigen. Seine Selbstcharakterisierung als „mittelalterlicher" Mensch zeigt, daß ihm eine „ganzheitliche" Kultur am Herzen liegt, in der

christlicher Glaube und Volkstum eine konkrete Einheit bilden. Die Säkularisierung, die Bestandteil der Moderne ist, zersetzt diese Einheit, die Florenski als seine geistige Heimat erfährt. Die fatale Wende in dieser Diagnose erfolgt, wo Florenski behauptet, daß der Grund für diese Entwicklung bei den Juden zu suchen sei. Jüdisches Denken widerspreche *per se* der unvermischten Einheit von Gott und Welt, an die das Christentum glaubt. Das religiöse Judentum sei die Wurzel auch des aufgeklärten liberalen Denkens, das zur Verflüchtigung der Religiosität und zur Zersetzung der gewachsenen Einheit der russischen christlichen Kultur führt. Selbst wo christliche Denker die wesenhafte Wandlung von Brot und Wein in der Eucharistie leugnen, sieht Florenski einen „jüdischen Hintergrund“ [19].

Die Abwehr dieser Bedrohungen ließ Florenski zu Klischees greifen, die der Gelehrte in ihrer Unsinnigkeit hätte durchschauen müssen: Herkunft des Freimaurertums mit seinen „luziferischen Kulten“ vom Judentum, der Ursprung des Humanismus aus der Kabbala und, nicht zuletzt, die Rolle der jüdischen Frau. Ebenso hätte der Theologe erkennen müssen, daß Israel, als es den Messias zurückwies, im Namen der „Welt“ handelte; die „Welt“ hat nach dem Johannesevangelium diese Sünde auf sich geladen, nicht ein einzelnes Volk. Er hätte wissen müssen, daß die herangezogenen biblischen Sätze über die Weltbedeutung Israels nicht beweisen, was er aus ihnen herausliest.

Die verbissene Ablehnung, die mitschwingt, wenn Florenski von Immanuel Kant und den großen Künstlern der Renaissance spricht, verrät das gleiche Bedrohungsgefühl – Kant sei als Lehrer der Vernunftautonomie ein „Pfeiler widergöttlicher Bosheit“, ein „Ausbund an Verschlagenheit“ – um die Lippen der „Mona Lisa“ Leonardo da Vincis spiele zynische Sündhaftigkeit. In Rembrandts Umgang mit dem Licht erkennt er die „Selbstvergottung der Welt“, das „Eigenleuchten der ursprünglichen Finsternis, des Böhmeschen Ungrundes“ (gemeint ist der deutsche Philosoph Jakob Böhme). Wo die Dinge selber das „Urlicht“ seien, zeige sich „Pantheismus, der andere Pol des Renaissance-Atheismus“ [20].

Florenskis auffallendes Bemühen, sich seiner Abstammung und der etymologischen Bedeutung seines Namens und des seiner Angehörigen zu vergewissern, zeigt nochmals, wie tief das Gefühl, die Moderne bedrohe die eigene Selbstgewißheit, in die eigene Persönlichkeitsstruktur hinabreichte. Noch in seinen Briefen aus dem Lager spielt die eigene Abstammung eine Rolle, so als ob er sich der Auflösung in ein abstraktes Allgemeines – hier in die sozialistische Gesellschaft – erwehren wolle. Eine gewisse Rolle mag auch die Faszination gespielt haben, die das Denken in Antinomien auf Florenski ausübte. In seinem Geschichtsbild ist sie praktisch geworden. Florenskis Ontologie fehlt die Einsicht in die Bedeutung der „analogia entis“ (Michael Silberer), die erlaubt, auch in der schärfsten Antinomie noch das verbindende Moment zu erkennen. Befriedigend erklärt ist damit freilich nicht, weshalb Florenski zu seiner fatalen Exegese gelangte und, daraus folgend, den Ursprung aller wesentlichen Übel der Moderne bei den Juden fand.

Der große Kulturbruch

Obwohl politisch nicht interessiert, konnte Florenski sich keine Illusionen darüber machen, daß die Ausrottung des christlichen Glaubens ein vorrangiges Ziel der im Oktober 1917 an die Macht gelangten Partei war. Der Religionsunterricht für Jugendliche wurde 1921 verboten; das Strafgesetzbuch von 1926 ahndete die Übertretung mit Zwangsarbeit. Im Mai 1922 wurde der Patriarch verhaftet. 1925 wurde der „Verband der kämpfenden Gottlosen" gegründet. Im Juni 1927 kapitulierte die Kirche angesichts der Gewalt: Der Patriarchatsverweser mußte die Gläubigen zur Loyalität gegenüber dem Staat aufrufen. Das Dreifaltigkeitskloster, der Ort der Geistlichen Akademie, war schon 1919 aufgelöst worden. Florenski versuchte zu retten, was möglich war. In einem Vortrag über „Die gottesdienstliche Handlung als Synthese der Künste" versucht er, die neuen Machthaber dafür zu gewinnen, das Kloster mit den Mönchen und ihren Gottesdiensten gleichsam als „lebendiges Museum" zu tolerieren. Sein Bemühen um den pfleglichen Umgang mit den Kunstwerken des Klosters hatte für ihn wenigstens das Ergebnis, daß er als „Experte" für Silber- und Metallkunst in die Kommission berufen wurde, die mit der Inventarisierung der Klosterschätze beauftragt war. Es folgte die Mitarbeit am Moskauer Institut für Kunstgeschichte und Museumswissenschaft. Hier hatte Florenski seine Vorstellung von der „Umgekehrten Perspektive" in der frühen Ikonenmalerei vorgetragen, aber nicht mehr veröffentlichen können. 1924 wurde er Dozent im Elektrotechnischen Zentralrat, im Jahr darauf „Ingenieur-Ältester" im Labor für Materialprüfung; ab 1927 war er Redakteur für Schwarz- und Buntmetallurgie der „Technische Enzyklopädie", zu der er selber mehr als hundert Artikel beisteuerte.

1922 beabsichtigte Florenski eine Sammlung seiner Schriften zur Grundlegung einer „konkreten Metaphysik" zu veröffentlichen: „An den Wasserscheiden des Denkens". Drei Bände waren geplant. Hierzu gehören vor allem die Arbeiten zur Symbolik der Sprache und Namen. In diesem Zusammenhang entstand auch das Manuskript „Die Ikonostase", eine gedrängte Philosophie der Ikonenmalerei und der Kunst überhaupt. Erst lange nach seinem Tod wurde die Mehrzahl der Texte gesondert veröffentlicht.

Nur noch indirekt – im Gewand technisch-wissenschaftlicher Erörterungen – war es möglich, öffentlich Gedanken vorzutragen, die der marxistischen Ideologie widersprachen. Florenski nutzte dazu eine bereits 1902 im Mathematikstudium begonnene Abhandlung „Imaginäre Größen in der Geometrie". Aus Anlaß des 600. Todestags Dantes hatte er ein Kapitel angefügt, in dem er das Weltbild der „Göttlichen Komödie" mathematisch rechtfertigte und wegen seiner „Ganzheitlichkeit" dem modernen physikalischen vorzog. Auf einer Tagung der „Allrussischen Assoziation der Ingenieure" hatte er die Hauptgedanken vorgetragen und 1922 veröffentlicht. Wladimir Faworski, ein Meister des Holzschnitts im 20. Jahrhundert, schuf den Umschlag. Das Schlußkapitel von Michail Bulgakows Roman

„Der Meister und Margarita" ist allem Anschein nach von Florenskis Aufsatz beeinflußt. Auch Maxim Gorki zeigte sich beeindruckt[21]. Der Widerspruch, den diese Publikation seitens der politischen Zensoren hervorrief, ließ jedoch nichts Gutes ahnen.

Es war Bekenntnis und Provokation, daß Florenski auch im Labor und bei öffentlichen Versammlungen den priesterlichen Talar, das Brustkreuz und die Kopfbedeckung der Geistlichen trug[22]. Ein Zeitzeuge berichtet, daß Leo Trotzki, damals noch mächtiger Kriegsminister, Florenski im Institut für Elektrotechnik aufforderte, auf einem Ingenieurskongreß zu sprechen – „aber bitte nicht in diesem Aufzug!" Florenski hielt seinen Vortrag – im Talar[23]. 1928 ging die von Wladimir I. Lenin 1921 gewährte Duldung der privaten Initiative im gesellschaftlichen Leben endgültig zu Ende. Während dieser Zeit hatten auch „bürgerliche" Wissenschaftler, welche die ersten Schreckensjahre überlebt hatten, am Aufbau des Bildungswesen teilnehmen dürfen. Im Sommer 1928 wurden 53 Ingenieure und Techniker, sogenannte „Spezialisten", wegen angeblicher sowjetfeindlicher Tätigkeit vom Obersten Gericht der UdSSR verurteilt: fünf zum Tod, die anderen zu hohen Freiheitsstrafen. Am 27. Juli 1928 erging ein Aufruf der Propagandaabteilung des Zentralkomitees der Partei zum Kampf gegen die „religiöse Gefahr". Florenski wurde im Sommer nach Nishni Nowgorod an der Wolga verbannt. Die Ehefrau Maxim Gorkis setzte sich für ihn ein, und nach wenigen Monaten konnte er nach Moskau zurückkehren. Noch einmal wurde sein wissenschaftliches Können in Anspruch genommen. 1930 wurde er zum Stellvertreter des Direktors für Wissenschaft am „Staatlichen Institut für Elektrotechnik" ernannt, zusätzlich wurde ihm die Leitung der Abteilungen Vakuumtechnik, Röntgentechnik, Meßtechnik und Lichttechnik übertragen[24].

Im Februar 1933 wurde Florenski erneut verhaftet. Als Anlaß diente ein 1932 veröffentlichter Aufsatz über „Die Physik im Dienste der Mathematik", in dem er die Bedeutung der intuitiven Erkenntnis auch für die Mathematik unterstrichen hatte. Die Parteiideologen argwöhnten einen versteckten Angriff auf die „wissenschaftliche Weltanschauung" des Marxismus und beschimpften ihn als Verteidiger „des krassesten Idealismus und der finstersten Mystik". Es wurde eine Verschwörung konstruiert, deren Kopf Florenski gewesen sein sollte. Das Urteil lautete auf zehn Jahre Zwangsarbeit in Ostsibirien. Florenski wurde zur Erforschung des Dauerfrostbodens im Amurgebiet eingesetzt. Im Sommer konnte ihn seine Frau Anna mit drei seiner Kinder besuchen. Nach verschärfter Haft wurde Florenski im Herbst 1934 in ein Lager auf den Solowki-Inseln im Weißen Meer verlegt. Auch hier wurde die Begabung des Gefangenen genutzt; bald kam er in eine eigene Abteilung, die sich mit der Möglichkeit befaßte, Jod und Brom aus Meeresalgen zu gewinnen.

Durch unermüdliche Arbeit konnte er den Status eines „Stoßarbeiters" gewinnen und so durch erhöhte Verpflegungsrationen sein Überleben sichern. Von der Arbeitsleistung hing auch die Zahl der Briefe ab, die der Gefangene schreiben durfte.

Für Florenski waren es bis zu vier Briefe im Monat. Diese Briefe an seine Familie, insgesamt etwa 90, geben uns in gewissem Maß Auskunft über die Arbeitsbedingungen im hohen Norden und insbesondere über die seelische und körperliche Verfassung des Briefschreibers. Im Frühjahr 1937 wurde das Lager in ein Gefängnis mit verschärften Haftbedingungen umgewandelt. Lange gab es über Zeitpunkt und Umstände des Todes Florenskis nur Vermutungen. Heute weiß man: Von einer Troika des NKWD, des russischen Geheimdienstes, wurde er nochmals verurteilt und am 8. Dezember 1937 erschossen[25].

In einem seiner letzten Briefe schrieb er an den 22jährigen Sohn Kyrill:

„Ich möchte Dir etwas über meine Arbeiten schreiben oder, genauer, über ihren Sinn, ihr inneres Wesen. ... Ich habe die Welt als ein Ganzes betrachtet, als einheitliches Bild und als Wirklichkeit. ... Konkret geht es darum, die Bedeutung des einen oder anderen chemischen Elements einer Verbindung, eines Typs von Verbindung, eines Typs von System, einer geometrischen Form, einer Textur, eines biologischen Typs, einer Formation usw. in allen Sphären der Natur zu erforschen, um das individuelle Antlitz dieses Moments der Natur als ein qualitativ Besonderes und Unersetzliches zu begreifen. ... ‚Was ist das Allgemeine? – der einzelne Fall' (Goethe). Ich arbeite immer an Einzelfällen, beobachte aber an ihnen das Aufscheinen, das konkrete Hervortreten des Allgemeinen, das heißt, betrachte das platonisch-aristotelische eidos (Goethes Urphänomen). ... Im Einzelnen und Konkreten muß das Allgemeine, Universale aufscheinen. – Ich küsse Dich innig, lieber Kira. Ich habe Dir das alles in der Hoffnung geschrieben, es könnte Dir vielleicht von Nutzen sein."[26]

Mehrmals legt der Vater für seine Kinder sorgfältig angefertigte botanische Zeichnungen von Meerespflanzen bei. Die aufmerksame und zugleich ehrfürchtige Kenntnisnahme der Natur ist das Vermächtnis dieser Briefe. Als solche erkennbare religiöse Gedanken findet man in ihnen nicht. Geschah es mit Rücksicht auf die Zensur, welche solche Anspielungen erkannt und die Briefe daraufhin zurückgehalten haben könnte? Beschwörend und zugleich zärtlich hatte der Vater sein religiöses „Vermächtnis" den Kindern in Niederschriften aus den Jahren 1917 bis 1923 hinterlassen. Was sich angesichts der Todesdrohung nicht mehr aussprechen ließ, hatte der junge Florenski – jene Situation gleichsam vorausahnend – zum Ausdruck gebracht, als er in der sinnlich erfahrbaren Welt den Vorschein der „anderen" erkannte: Die von der „‚positivistischen' Verstandestätigkeit" konstruierte Welt kann zum Repräsentanten der „anderen, höheren Welten" werden, wenn sie „auf Selbstbehauptung" verzichtet. Wenn sie auf diese Weise „ihr Leben verloren" hat (vgl. Mk 8, 35), „verwandelt sie sich in ein *Symbol*, d.h. in die organisch-lebendige Einheit von Darstellendem und Dargestelltem, Symbolisierendem und Symbolisiertem. Die empirische Welt wird durchsichtig, und kraft der Transparenz *dieser* Welt werden der Flammenschein und der lichtstrahlende Glanz der anderen Welten sichtbar." Florenski verwies dazu auf den Römerbrief (Röm 1, 20). Wem so die Welt „durchsichtig" wird, der steht am „Meer" und rührt bereits „unmittelbar an das Feuerelement", das mit ihm vermischt ist (vgl. Offb 15, 2)[27].

Tief beeindruckende und verstörende Züge sind in Pawel Florenski vereint. Genialität und befremdende Enge berühren sich. Beeindruckend ist die Verwurzelung seiner theologischen Einsichten in der spirituellen Erfahrung; gleichwohl fehlt die klare methodische Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Erkenntnis. Dieser Mangel zeigt sich gerade in dem grundlegenden Kapitel über den „Widerspruch" in der „Säule der Wahrheit". Dessen ungeachtet bietet sein Werk reiche Anregung für eine Theologie, die Impulse des zeitgenössischen Denkens aufnimmt, ohne sich selbst preiszugeben.

ANMERKUNGEN

[1] M. Hagemeister in seiner einführenden Studie zu P. A. Florenskij, Mnimosti i geometrii (Moskva 1922; München 1985) 20; J. Meyendorff im Vorwort zu R. Slesinski: Pavel Florensky. A Metaphysics of Love (New York 1984) 11.

[2] N. Berdjaew in: P. A. Florenskij. Pro et contra (St. Petersburg 2001) 389.

[3] N. Berdiajew, Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie (Darmstadt u. Genf 1953) 178.

[4] Vgl. S. Bulgakow, Priester Vater Pawel Florenski, in: Leben u. Denken I. (Ostfildern 1995) 27.

[5] A. Belij, Naèalo vek (Moskau 1990), in: Florenskij (A. 2) 44.

[6] Brief vom 3. März 1904, zit. nach: Leben u. Denken I. (A. 4) 79.

[7] P. Florenskij, Stolp i utverždenie istiny (Paris 1989; Moskau 1914) 43.

[8] Ebd. 329, 349–351.

[9] P. Florenski, Leben u. Denken I. (A. 4) 291. Svjaščennik Pavel Florenskij: Sočinenija v čertyrech tomach, Bd. 2 (Moskau 1996) 416.

[10] N. Berdjaev, Von der Bestimmung des Menschen (Bern 1935) 297.

[11] P. A. Florenskij (A. 2) 157.

[12] G. Florowskij, Puti ruskogo bogoslovija (Paris 1937; 1988) 494, 497. Vgl. ferner N. Boneckaja, Christus im Werk Florenskijs, in: Russische Religionsphilosophie, hg. v. P. Koslowski (Hildesheim 1992).

[13] N. Berdjaev in: Russkaja Mysl (Jan.1914) 109–125.

[14] S. S. Choružij, Mirosozercanie Florenskogo (Tomsk 1999) 73.

[15] Vgl. S. L. Frank, Die Realität u. der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins (Freiburg 2004).

[16] P. Florenskij, Filosofija kul'ta (Moskau 2004).

[17] Vgl. B. Glatzer Rosenthal in: M. Hagemeister u. N. Kauchtschiswili, P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni. Atti del Convegno Internazionale, Università degli Studi di Bergamo, 10–14 gennaio 1988 (Marburg 1995).

[18] Vgl. M. Hagemeister, Pavel Florenskij u. der Ritualmordvorwurf, in: Materialien zu Pavel Florenskij, Appendix 2 (Berlin 2001) 59–73, u. die ebd. auf deutsch veröffentlichten Texte Florenskis. Zitate auf S. 103, 89, 108, 112, 105.

[19] P. A. Florenskij (A. 16) 402. Florenski bezieht sich auf F. D. Samarin.

[20] P. A. Florenskij, Razum i dialektika, in: Sočinenija, Bd. 2 (Moskau 1995) 135. Kul't i filosofija, Bd. 4, 103. Stolp i utverždenie istny, 174. Vgl. M. Hagemeister, in: Pavel Florenskij. Tradition u. Moderne (Frankfurt 2001) 23f. Ikonostas, Bd. 2, 513.

[21] Hierzu M. Hagemeister (A. 1) 1, 30.

[22] Vgl. ebd. 10. K. G. Ispugov, in: P. A.Florenskij (A. 2) 9.

[23] L. F. Žegin in: P. A. Florenskij (A. 2) 164.

[24] P. A. Florenski: Leben u. Denken II. (Ostfildern 1996) 183.
[25] Zu diesen Angaben: ebd. 185ff.
[26] Ebd. 338–339.
[27] P. Florenski, Empyrie u. Empirie (empireja i empirij)a. Ein Gespräch. A. W. Jeltschaninow gewidmet, in: An den Wasserscheiden des Denkens (Berlin 1991) 89f. Der Text entstand 1904 und wurde 1916 überarbeitet.

Die biographischen Daten sind überwiegend entnommen aus: Pawel Florenski. Leben u. Denken, hg. v. F. u. S. Mierau, (Ostfildern 1995) sowie: M. Hagemeister: P. A. Florenskij. Mnimosti v geometrii (München 1985).

Die Veröffentlichung von Florenskis Schriften in deutscher Sprache ist einigermaßen unübersichtlich. Seit 1993 werden Florenskis Werke in zehn Bänden von Sieglinde und Fritz Mierau, Michael Hagemeister u. a. im Verlag edition Kontext in Berlin veröffentlicht. Bisher sind die Bände 2/2, 3, 4 und 5 erschienen; ergänzend dazu Materialien 1 (1999) und Materialien 2 (2001). Eine zweibändige Auswahl unter dem Titel „Pawel Florenski. Leben und Denken" erschien im Verlag edition tertium (Ostfildern 1995). Eine Auswahl enthält auch der kleine Band „An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Lesebuch" (Berlin 1991, [2]1994).
Auszüge aus dem philosophisch-theologischen Hauptwerk „Die Säule und das Fundament der Wahrheit" erschienen bereits in: Östliches Christentum. Dokumente, II Philosophie, (München 1925); der „Brief" über die „Sophia" in: Ähren aus der Garbe (Mainz 1926). Auszüge hat Bernd Groth neu übersetzt (München 2003, Manuskript). Eine italienische Übersetzung erschien 1974, eine französische 1975, eine englisch-amerikanische 1997.

An Einzelschriften sind erschienen:

P. A. Florenski, Umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst (München 1989); ders. Die Ikonostase (Stuttgart 1988), ders. Die pythagoreischen Zahlen (Potsdam 1990).
P. Florenski, Eis u. Algen. Briefe aus dem Lager 1933–1937, hg. v. F. u. S. Mierau (Dornach 2001).
P. Florenski, Meinen Kindern. Erinnerungen an eine Jugend im Kaukasus, hg. v. F. u. S. Mierau. (Stuttgart 1993).
P. A. Florenski, Die allgemeinmenschlichen Wurzeln des Idealismus, in: W. Goerdt, Russische Philosophie. Texte. (Freiburg 1989) 705–715.
P. A. Florenskij, Das Salz der Erde. Bericht über das Leben des Starez Isidor, Priestermönch im Gethsemane-Skit (München 1989).

Ludwig Muth

Das säkularisierte Paradies

Über die Entstehung von Leseglück

„Alle Menschen streben nach Glück", so steht es bei Aristoteles. Thomas von Aquin spitzt den Gedanken noch zu. Er stellt fest, daß dieses Streben nach Glück naturhaft zum Menschen gehört, so daß es seinem Willen entzogen ist, unglücklich sein zu wollen: „Glücklich sein zu wollen ist nicht Sache freier Entscheidung." Doch – was ist Glück?

Alle Denkschulen haben mit dieser Frage gerungen. Dabei ging und geht es nicht um die kleinen freundlichen Zufälle, die wir umgangssprachlich mit dem Ausdruck „Glück gehabt" beschreiben. Es ging und geht um nachhaltige, um existentielle Erfahrungen, die das Leben grundlegend prägen – um das, was die Griechen „eudaimonia" nannten. Wie ist diese zu verstehen und vor allem: Wie ist sie zu erlangen? Die moderne Glücksforschung hat es aufgegeben, die vielen vorliegenden Bestimmungen und Konzepte auf einen Nenner zu bringen. Höchstens auf folgende formale Antwort könnte man sich sicher einigen: Glück ist ein Zustand, in dem nichts mehr zu wünschen übrig bleibt. In Rilkes „Winterlichen Stanzen" findet man den schönen Ausdruck von der „gewaltigen Genüge".

Einvernehmen läßt sich auch über eine zweite Erkenntnis erzielen: In vollendeter Form ist dieser Zustand der Genüge hier nicht anzutreffen. Die „beatitudo perfecta", die vollendete Glückseligkeit ist ausgebürgert in den Himmel, ins Paradies, ins Nirwana, in die endzeitliche klassenlose Gesellschaft. In der Jetztzeit sind nur Augenblicke erreichbar, von denen man sagen kann, man sei „wunschlos glücklich". Das Glück, das wir hier erfahren können, hat den Charakter eines Ausnahmezustands. Leid und Sorge grundieren das Leben. Der Philosoph Arthur Schopenhauer notiert illusionslos:

> „Der Mensch ist seiner Natur nach Schmerz. Die Erreichung von etwas gebiert Sättigung. Das Ziel ist nur scheinbar, der Besitz nimmt den Reiz weg. Unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein. Wo nicht, so folgt Öde, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist wie gegen die Not."

Die Absicht, daß der Mensch glücklich sei, ist im Plan der Schöpfung nicht vorgesehen, schreibt Sigmund Freud.

Selbst solche pessimistischen Einsichten halten Menschen nicht davon ab, Teilhabe am Glück zu suchen, und sei diese Teilhabe noch so bruchstückhaft. In alten Kulturen suchte man Heil in der Berührung mit dem Göttlichen, im orgiastischen Tanz, in ausgelassener Feier, in der Kommunikation mit dem Kosmos, in der Begegnung mit überirdischen Kräften, die in heiligen Hainen, Quellen, Grotten, Statuen und Tempeln zu erfahren waren. Es ist diese archaische Tradition, die bei den Israeliten wieder durchbrach, als sie in Abwesenheit ihres Führers Mose singend um das goldene Kalb tanzten.

Diese alttestamentliche Szene ist eine Schlüsselszene, weil in dieser Situation ein neues Heilsmedium auftaucht und sich eine neue Dimension der Glückssuche ankündigt: die geschriebene Lebensweisung, das Gesetzbuch, das Mose vom Berg zurückbringt. Das Buch, genauer die Buchrolle, die so profanen Zwecken diente wie der Aufzeichnung von Verträgen, der Kontenführung, der politischen Propaganda, der Sicherung des Nachruhms, dieses Medium gerät in den Bann des Göttlichen, es wird zur Heiligen Schrift[1].

Die Sakrifizierung des Buches wird im Buch Exodus in eindrucksvollen Symbolen beschrieben. Die Tafeln, die Mose seinem Volk übergeben soll, „waren von beiden Seiten beschrieben, von vorn und hinten waren sie beschrieben. Und die Schrift war Gottes Schrift, in die Tafeln eingegraben." Damit wird die Schrift mit einer Autorität aufgeladen, die von den Adressaten eine entscheidende Umorientierung verlangt. Man soll den Weg zur Seligkeit, zum Heil, nicht mehr in den sinnenhaften alten Ritualen suchen, sondern in einer abstrakten Zeichenfolge, nicht mehr in unmittelbarer Erfahrung, sondern in dem anspruchsvollen Prozeß der Entzifferung und Umsetzung[2].

Am Berg Horeb konstituiert sich das Volk Israel als ein Volk des Buchs. Der Leser, vor allem aber der Vorleser, wird damit zu einer Leitfigur der Glücksfindung. Der Gott, der in der Heiligen Schrift zu Wort kommt, braucht ihn. So nimmt es nicht wunder, daß das Buch der Psalmen mit dem Lob des Lesers beginnt, der alles Weltliche hintanstellt, um sich ganz der glücksverheißenden Botschaft hinzugeben:

> Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt,
> nicht auf dem Weg der Sünder geht,
> nicht im Kreis der Spötter sitzt,
> sondern Freude hat an der Weisung des Herrn,
> über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht (Ps 1, 1 f.).

Dies ist eines der frühesten Zeugnisse für Leseglück. Es wäre reizvoll, diese Spur durch die biblischen Bücher weiter zu verfolgen bis zur Apokalypse, die mit einer Seligpreisung des Lesers beginnt[3].

Wer die kulturgeschichtlichen Wurzeln des Leseglücks sucht, stößt unweigerlich auf religiöse Vorstellungen und Wertungen. Aurelius Augustinus, der selbst durch

eine geheimnisvolle Aufforderung zum Lesen, durch das berühmte „tolle, lege" zum Glück des Glaubens kam, erhebt das Lesen sogar zu einer himmlischen Beschäftigung:

„Denn sie (die Engel) schauen Dein Angesicht allezeit und dort lesen sie, aber nicht in zeithafter Silbenfolge, was Dein ewiger Wille will, lesen ihn, erwählen ihn, lieben ihn. Immer lesen sie und nie vergeht, was sie lesen."

Aus dem vielstimmigen Chor frommen Leselobes sei wenigstens die Stimme des Bischofs Richard von Bury, des großen Bibliophilen des 14. Jahrhunderts, hervorgehoben, der das Buch ein Werkzeug – wir würden heute sagen ein Medium – der „visio beatifica" nennt: „So reichen wir, von den Büchern geführt, an den Lohn unserer Ewigkeit heran, während wir noch als Pilger dahinleben."

Darf Lesen glücklich machen?

Haben wir auf unserem Erkundungsgang in die Kulturgeschichte das Leseglück „verzuckert"? Das werden zumindest Autoren sagen, die geradezu ihre Aufgabe darin sehen, im Leser ein – hoffentlich produktives – Mißbehagen zu erzeugen. Ohne Zweifel, Bücher werden auch geschrieben um zu beunruhigen, wachzurütteln, Meinungen umzustoßen, mit dem Elend der Welt zu konfrontieren und schmerzliche Veränderungen herauszufordern. Das galt und gilt nicht nur für viele Sachbücher, die jährlich auf den Markt drängen. Das galt und gilt immer schon für fiktionale Literatur. Sie bezieht ihre Spannung aus dramatischen Konflikten, die sie den Leser nachspüren läßt und die nicht immer ein versöhnliches Happy-End finden. Vielleicht braucht Literatur geradezu Kampf und Streit, um das Interesse des Lesers zu gewinnen. So sagte Robert Walser im Gespräch mit Carl Seelig:

„Das Glück ist kein guter Stoff für Dichter, es ist zu selbstgenügsam. Es braucht keinen Kommentar. Es kann in sich selbst zusammengerollt schlafen wie ein Igel. Dagegen das Leid, die Tragödie und die Komödie, sie stecken voll von Explosionskräften."

Noch düsterer äußerte sich Franz Kafka 1904 in einem Brief an Oskar Pollak:

„Ich glaube, man sollte überhaupt nur solche Bücher lesen, die einen beißen und stechen. Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann ein Buch? Damit es uns glücklich macht, wie du schreibst? Mein Gott, glücklich wären wir eben auch, wenn wir keine Bücher hätten, und solche Bücher, die uns glücklich machen, können wir zu Not selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber haben als uns, wie wenn wir in Wälder verstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord."

Lust oder Pein – was soll Lesen bewirken? Vom Buch her läßt sich das kaum bestimmen. Das sogenannte Werther-Fieber ist ein klassisches Beispiel. Die einen trieb Goethes Briefroman in einen Enthusiasmus, der sich bis in die Kleidermode auswirkte, andere trieb es in tiefstes Erschrecken, Ablehnung und finstere volkspädagogische Prognosen.

Lust und Pein – das kann sich in einem Leseakt sogar bündeln. Besteht Leseglück nicht manchmal in atemlosen Miterleben eines unseligen Schicksals, das zum Glück nicht unser Schicksal ist? Wer kennt nicht dieses Gemisch von Mitleid und klammheimlicher Schadenfreude, mit der man, vom sicheren Port moralischer Überlegenheit, den Niedergang des schuldig gewordenen Helden der Geschichte verfolgt?

Und dann gibt es noch das Phänomen des Wiederlesens, das vor allem unter älteren Lesern verbreitet ist. Da kann es einem passieren, daß man dasselbe Buch, das man vor Zeiten erschüttert gelesen, ja durchlitten hat, in heiterer Stimmung wieder liest, kopfschüttelnd über das Leseleid früher Jahre.

Es ist eben nicht nur der objektive Text, es ist auch die subjektive Erfahrung des eigenen Lebens, die im Lesevorgang mitschwingt, ja ihn sogar intoniert. Es kommt offensichtlich weniger darauf an, *was* man liest, sondern *wie* man liest, in welcher Situation, in welcher Verfassung, in welcher Gestimmtheit. Eine Garantieerklärung für Leseglück kann beim Kauf eines Buchs nicht mitgeliefert werden. Dafür muß der Leser selbst – in sich – die entscheidenden Voraussetzungen schaffen.

Leseglück – psychologisch betrachtet

So gerät die Frage nach dem Leseglück in das Blickfeld psychologischer Forschung. Kommen wir mit diesem Ansatz über die Feststellung subjektiver Beliebigkeit hinaus? Läßt sich so etwas wie eine Gesetzmäßigkeit erkennen, nach der die Lektüre möglicherweise in jenen Zustand versetzt, in dem nichts mehr zu wünschen übrig bleibt, dem momenthaften Zustand der Genüge? Mit Hilfe der in Amerika entwickelten Flow-Theorie versuchen wir dem Rätsel des Leseglücks beizukommen[4].

Es handelt sich dabei um eine psychologische Forschungsmethode, die auf einer breiten empirischen Basis beruht. Der Tiefenpsychologe Mihaly Czikszentmihalyi gab seinen Probanden ein Notizbüchlein mit auf den Weg und einen kleinen elektronischen Empfänger, der durch einen zentralen Radiosender in unregelmäßigen Augenblicken aktiviert wurde. Bei jedem Signal hatten die Teilnehmer ihre derzeitige Aktivität und ihren seelischen Zustand auf einer Sieben-Punkte-Skala zwischen „sehr glücklich" und „sehr unglücklich" zu notieren. Die Forscher waren so nicht auf nachträgliche Erinnerung angewiesen, die verfälschen könnte, sondern sie bekamen, zufallsgesteuert, eine seelische Momentaufnahme, verknüpft mit einem aktuellen Tätigkeitsbericht, so daß es möglich war in der Auswertung festzustellen, wodurch Hochstimmung und Niedergedrücktsein regelmäßig ausgelöst wurden.

Dieses Experiment wurde über Jahre mit Personen unterschiedlichster Herkunft und in Gegenden unterschiedlichster Kultur durchgeführt. Eine übergreifende Gesetzmäßigkeit stellte sich am Ende langer Untersuchungsreihen heraus: Um ein gehobenes Lebensgefühl, ein positives Gestimmtsein aufkommen zu lassen, müssen sieben Faktoren zusammenspielen: eine Aktivität, der man gewachsen ist und an der man wächst; ein ungestörtes Feedback; Konzentration und Hingabe an die Tätigkeit; ein verändertes Zeitgefühl; eine Überwindung beengender Ich-Grenzen; spielerische Autonomie; im Ergebnis ein autotelischer Zustand.

Autotelisch ist, wie Czikszentmihalyi schreibt, ein Schlüsselbegriff der Flow-Theorie:

„Er leitet sich von zwei griechischen Wörtern ab: *autos* bedeutet Selbst, *telos* Ziel. Er bezeichnet eine sich selbst genügende Aktivität, eine, die man ohne Erwartung künftiger Vorteile ausübt, sondern einfach, weil sie an sich lohnend ist ... Kinder unterrichten, damit aus ihnen anständige Bürger werden, ist nicht autotelisch, doch wenn man lehrt, weil man den Umgang mit Kindern genießt, ist es das. Der Ausgang beider Situationen ist offenkundig der gleiche; bei einer autotelischen Erfahrung schenkt man jedoch der Sache um ihrer selbst willen Aufmerksamkeit. Wenn dies nicht der Fall ist, zentriert sich die Aufmerksamkeit auf deren Folgen."

Besonders charakteristisch für autotelische Erfahrungen sind zum Beispiel Klettern, Hochsegeln, das Aufgehen in einer Beschäftigung (ob in Freizeit oder Beruf) – und das Bücherlesen, das nach Meinung Czikszentmihalyis unter den intellektuellen Tätigkeiten die am meisten geübte Flow-Tätigkeit der Welt ist. Wenn das zutrifft, dann müssen sich die sieben Faktoren, aus deren Zusammenspiel Hochstimmung entsteht, im Akt des Lesens wiederfinden lassen.

Lesen – eine Aktivität, der man gewachsen ist und mit der man wächst

Es liegt auf der Hand, daß der Leser, der mit Genuß lesen will, dem Text gewachsen sein muß. Ist der Text für ihn zu anspruchsvoll, wird er sich überfordert fühlen. Unterschreitet der Text sein Niveau, wird er sich langweilen. Zwischen den beiden Extremen, Überforderung und Unterforderung, bei der Auswahl seiner Lektüre die richtige Mitte zu finden, ist angesichts der verwirrenden Vielfalt auf dem Buchmarkt nicht einfach. Das Anlesen in einer Buchhandlung gleicht in manchem dem Besuch in einem Modegeschäft. Man muß verschieden Stücke „anprobieren", bevor man sicher ist, was zu einem paßt. Daraus resultiert die Freude am Stöbern, die den geübten Buchleser auszeichnet.

Im Rückblick wird man feststellen, wie sehr sich im Lauf des Lebens die literarischen Maßstäbe verändert haben. Manches, was früher begeisterte, findet heute keine Zustimmung mehr. Der Geschmack hat sich weiterentwickelt. So können Bücher zum Meilenstein einer inneren Entwicklung werden.

Es gibt aber nicht nur Wachstum, sondern auch Rückbildung, ja Abstürze. Umfragen unter älteren Menschen haben beispielsweise gezeigt, daß die Lesefreude der Kindheit manchmal nur noch eine Erinnerung an ein verlorenes Paradies ist. Aus welchen Gründen auch immer haben diese Menschen im Verlauf ihres Lebens verlernt, was der Jugend fast naturwüchsig geschenkt ist: das phantasievolle Spiel mit Geschichten, die Imaginationskraft, die Lust an Neuentdeckungen. Sie sind aus der Übung gekommen.

Studien über diese Abbrecherschicksale haben aber gezeigt, daß es teilweise möglich wäre, verschüttete Lesefreude wieder zu beleben. Welche Bereicherung in der dritten Lebensphase so zu erreichen ist, bestätigten regionale Versuche. Wahrscheinlich brauchen wir neben der bewährten jugendzentrierten Leseförderung auch so etwas wie alterszentrierte Leseförderung, die ein Bestandteil der Seniorenpolitik und der Seniorenarbeit werden könnte. Im Seniorenstudium der Pädagogischen Hochschule Freiburg sind wertvolle Vorarbeiten dazu geleistet worden[5].

Ungestörtes Feedback – Konzentration und Hingabe an die Tätigkeit

Damit kommen wir zu einer Voraussetzung für Leseglück, die heute gefährdeter scheint als früher. Jeder, der sich selbstkritisch beobachtet, wird feststellen, wie sehr er von der modernen Zerstreuungsindustrie tangiert ist und wie sehr das Bücherlesen darunter leidet. Allein von 1994 bis 2004 ist die durchschnittliche Fernsehdauer von 167 auf 210 Minuten gestiegen. Außer den Kindern zwischen drei und 13 Jahren sind alle Bevölkerungsgruppen an dieser Steigerung beteiligt (vgl. FAZ v. 28. 4. 2005).

Nun darf man die medienarme Vorzeit auch nicht idealisieren. Schon in der Regel des heiligen Benedikt werden die Mönche ermahnt, nicht so laut vor sich hin zu lesen, daß der Mitbruder in dem einzig geheizten Skriptorium gestört wird. Stummes Lesen ist erst in der Goethezeit zur Regel geworden. Augustinus glaubte noch, daß sein Meister Ambrosius krank sei, als er ihn in seine Lektüre vertieft sah, nur die Lippen bewegend, ohne Stimme. In Adelshäusern und später auch beim gehobenen Bürgertum sorgten eigene Bibliotheks- und Leseräume, in die man sich zurückziehen konnte, für ein ungestörtes Lesen. Zu Beginn des „Nachsommer" schildert Adalbert Stifter, wie der Vater, ein umtriebiger und erfolgreicher Kaufmann, nach den Tagesgeschäften zu seinen geliebten Büchern fand:

„In der Wohnung war ein Zimmer, welches ziemlich groß war. In demselben standen breite, flache Kästen von feinem Glanze und eingelegter Arbeit. Sie hatten vorne Glastafeln, hinter den Glastafeln grünen Seidenstoff, und waren mit Büchern angefüllt. ... Vor diesen Kästen stand er gerne und öfter, wenn er sich nach Tische, oder zu einer anderen Zeit einen Augenblick abkargen konnte, machte die Flügel eines Kasten auf, sah die Bücher an, nahm eines oder das andere heraus, blickte hinein, und stellte es wieder an seinen Platz. An Abenden ... saß er häufig eine Stunde, öfter aber auch zwei oder gar darüber an einem kunstreich

geschnitzten alten Tische, der im Bücherzimmer auf einem ebenfalls altertümlichen Teppich stand, und las. Da durfte man ihn nicht stören, und niemand durfte durch das Bücherzimmer gehen. Dann kam er heraus und sagte, jetzt könne man zum Abendessen gehen."

Der Kontrast zu dem, was wir heute Wohnkultur nennen, könnte nicht größer sein. Es ist nicht nur das Radio oder der Fernseher von nebenan, der die Aufmerksamkeit auf den Text stört. Es ist die ganze Lebensatmosphäre, die Inanspruchnahme durch den Beruf, die bis in den Feierabend nachwirkt, häusliche Überforderung, ein übertriebenes außerhäusliches Freizeitverhalten und überhaupt eine allgemeine Unruhe, die in der Luft liegt. Man liest zwar nicht weniger als früher, aber man liest anders, gehetzter, mit Unterbrechungen, angewiesen auf kräftige Spannungsanreize. Besonders stark prägt sich das bei Kindern und Jugendlichen aus, wie Leseforscher im Vergleich von Umfragen aus verschiedenen Jahrzehnten festgestellt haben. Sie sprechen von „Häppchenlesen".

Sie führen das auf eine eingespielte Gewohnheit beim Fernsehen zurück, das sogenannte Zappen. Gefällt die Sendung nicht, dann drückt man einfach auf die Programmtaste, und das oft mehrfach in einer Sendesequenz. Davon geprägt, machen junge Leute mehr Lesepausen, lesen in Zeitnischen, überfliegen Texte nur noch, um das Interessante herauszupicken. Die ganze Leseeinstellung ist oberflächlicher geworden. Nicht von ungefähr kommt die Pisastudie zu der Feststellung, daß ein beträchtlicher Schüleranteil heute etwas kompliziertere Texte überhaupt nicht mehr versteht. Worte werden zwar aufgenommen, aber eine Sinnentnahme findet nicht mehr statt. Das kann man nicht nur auf die Schule schieben und den Deutschunterricht anklagen. Leseförderung findet schon im Bilderbuchalter statt, wenn Mutter und Vater geduldig mit dem Kind ins Buch schauen.

Das Gefühl der Entgrenzung – verändertes Zeitgefühl

Wenn man ungestört zum Lesen kommt, aber auch nur dann, kann man eine Erfahrung machen, die man umgangssprachlich als Abtauchen bezeichnet. Für eine gewisse Phase verläßt der Leser scheinbar Raum und Zeit, in denen er zu Hause ist. Er vergißt, was sich um ihn herum tut und die Uhr gerät aus dem Blick. Das ist der Leser, den sich Goethe in den Xenien ausdrücklich wünscht: „Der unbefangene, der mich, sich und die Welt vergißt und nur in dem Buche lebt."

Oder um einen Zeugen aus der Gegenwart, Hans Maier, den langjährigen bayerischen Kultusminister, zu zitieren:

„Wer hat nicht schon erlebt, daß ihm nach Stunden ein Buch aus der Hand sank und er in sanfter Atemlosigkeit aufschreckte: war es nun geträumt oder wahr? Die literarische Wirklichkeit hat die äußere Realität beiseite gedrängt. Stunden sind im Takt einer inneren Zeit vergangen. Geschäfte, Termine, Essen, Fernsehen, alles ist vergessen. Der Leser steht auf, schüttelt den alten Adam zurecht, benommen, verzaubert, glücklich."

„Wenn ich eine Buch lese, das mir gefällt, kann ich alles um mich herum vergessen", dieser Erfahrung stimmen im Durchschnitt 44 Prozent aller erwachsenen Deutschen zu, Frauen überdurchschnittlich, Männer schwächer. In der jungen Generation kennt jeder zweite die Weltvergessenheit beim Lesen, unter den Personen, die 60 Jahre und älter sind, nur jeder dritte. Nicht nur das Alter, auch die Schulbildung ist ein bestimmender Faktor: Mit 34 Prozent liegt der Anteil der Volksschüler deutlich unter dem Anteil der Personen mit weiterführender Schulbildung, die fast 60 Prozent erreichen. Man kann aber nicht sagen, daß diese Leseerfahrung ein Oberschicht-Privileg ist.

„Beim Lesen vergeht mir die Zeit wie im Flug", das ist ein zweiter wichtiger Indikator. 41 Prozent aller Befragten kennen diese Befreiung von der chronometrischen Fessel. Die soziale Schichtung ist ähnlich. Aufschlußreich ist der Rückblick auf das Lesemilieu in der Kindheit. 75 Prozent aller Personen, die sich an eine bücherreiche Kindheit erinnern, können im Erwachsenenalter zeitvergessen lesen. Von Personen mit einer bücherarmen Kindheit können es nur 20 Prozent. Das ist ein Hinweis darauf, wie früh über ein Leseschicksal entschieden wird.

Überwindung beengender Ich-Grenzen

Was geschieht in der beschriebenen Raum- und Zeitvergessenheit? Eine vorübergehende Entgrenzung. In gewisser Weise gerät der Leser außer sich. Je mehr er in seinen Text versinkt, desto mehr nimmt er teil an fremden Erfahrungen und Erkenntnissen, lebt er mit fiktiven Gestalten zusammen, als teile er ihr Schicksal. Psychologen sprechen davon, daß der hingebungsvolle Leser in eine zweite Familie eintritt, mit der er in Kommunikation kommt. Auch dieser Zustand war schon in der Antike bekannt. „Bücher sind die besten Freunde des unterrichteten und tätigen Mannes", notiert Cicero und Seneca gesteht: „Mit meinen Büchern führe ich die meisten Gespräche."

In dieser Anverwandlung einer zweiten Familie steckt eine emanzipatorische und eine therapeutische Kraft. Die Geschichte zeigt, daß unterdrückte und benachteiligte Gruppen durch Lesen gelernt haben, sich eine bessere Welt, zumindest eine andere Welt vorzustellen und um deren Aneignung zu kämpfen, Frauen zum Beispiel, indem sie am erzählten Schicksal anderer Frauen teilnahmen, an einem Leben jenseits von Kinder, Küche und Kirche. Lesend näherte sich die Arbeiterklasse der bürgerlichen Kultur. Dafür gibt es ergreifende Beispiele. Katholiken, im 19. Jahrhundert Bürger zweiter Klasse, kämpften (auch) durch den Aufbau einer eigenen Buch- und Lesekultur, über die man heute lächeln mag, um ihre Gleichberechtigung im geistigen und gesellschaftlichen Leben. Lesen kann Milieugrenzen zum Einsturz bringen, das ist das emanzipatorische Potential.

Lesen kann auch Hemmschwellen im eigenen Innern überwinden helfen: Darin

zeigt sich das therapeutische Potential. Gelegentlich liest man in autobiographischen Schriften das Eingeständnis, man sei durch Lesen, durch Leseerlebnisse, ein anderer Mensch geworden. Klassisches Beispiel dafür ist die bekannte Wende im Leben des Aurelius Augustinus, der durch ein geheimnisvolles „tolle lege" (nimm und lies) an eine Paulusstelle geführt wurde, die seinem Leben eine neue Richtung gab. Man muß nicht auf solche Großkonversionen schauen, wenn man die Wandlungskraft des Lesens verstehen will. Sie ereignet sich, bescheidener aber nicht weniger wirksam, in vielen Krankheitsgeschichten. Es gibt eine eigene medizinische Disziplin, die sich dieser Heilkraft bedient: die sogenannte Bibliotherapie, die durch eine systematische Beschäftigung des Patienten mit Literatur die Fixierung auf traumatische Erfahrungen und Blockaden zu lösen versucht[6].

Spielerische Autonomie – ein himmlisches Spiel

Ein Rückblick auf den bisherigen Weg: Die angemessene Lektüre ist gefunden, äußere und innere Ruhe sind eingekehrt, ungestört kann sich der Leser in sein Buch vertiefen, Raum und Zeit geraten in Vergessenheit, das Ich fühlt sich entgrenzt, gerät in eine Phase der Entzückung. Man sagt: „Der Leser hebt ab." Der Schriftsteller Hanns-Josef Ortheil hat diesen Zustand in Erinnerung an seine Mutter sehr genau beschrieben:

„Das Lesen war ihre liebste Beschäftigung ... Lesend, mit einem Buch in der Hand, auf einem Sofa liegend, im Park auf einer Bank war sie mit dem Buch allein. Wenn sie las, rückte ich um ein weniges von ihr weg, das Buch war der Fremde, der sie von mir entfernte, und die Verständigung, die sich jedesmal, wenn sie las, zwischen ihr und dem Fremden herzustellen schien, schloß mich aus. ... Lesend, den verschlungenen Pfaden der Buchstaben und Zeilen folgend, geriet sie in eine Art Trance.

Ich erkannte die Veränderung an ihren Zügen, an den Augen, die etwas Entrücktes, Weites bekamen, als starrten sie auf die offene See, an den Mundwinkeln, die sich entspannten und weich wurden wie zu einem Kuß, an den Lippen, die sich einen kleinen Spalt öffneten und langsam zu schwingen begannen wie die zuckenden Kiemen eines Fisches. Das Lesen war eine Verzauberung, im Lesen verbündete meine Mutter sich mit fernen Mächten, es war eine Art Träumen, ein Wachtraum, in dem die Bilder sich aneinanderzureihen schienen zu einer nicht mehr lösbaren Kette."

Schon der Blick von außen zeigt an, daß sich in dieser Phase des Lesens etwas verwandelt. Was im Innern vorgeht, enthüllt sich natürlich nur der Selbstreflexion, wie man sie in vielen autobiographischen Texten findet. Ein Beispiel aus der Feder von Martin Walser:

„Das ist Lesen. Du stehst auf dem Spiel. Es gelingt keine Distanz. Stürmisch erlebst du den Zugewinn an Innenlicht und Innenraum, also an Selbstgefühl, und sei's durch Beschämung. Du bist noch zu beschämen. Und wie, das rechnest du dir hoch an. Das spürst du sogar als eine Art Kraft. Du bist eben, solange du liest, stärker als du bist. Wenn sich das halten lassen könnte, dieses durchs Lesen gesteigerte Selbstverständnis! Man könnte es eine Lust nennen."

Das Aufgehen in der Leserolle führt also keineswegs in eine Schwächung oder Aufgabe des Selbst, sondern zu einer Selbststeigerung, der ein starkes Lustgefühl entspringt. In der Terminologie des Tiefenpsychologen Czikszentmihalyi ist in dieser Phase der Flow-Zustand erreicht, ein Zustand optimaler Erfahrung, eine Hochstimmung, die, solange sie anhält, nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Erreicht ist Leseglück.

Der Leser erlebt das Buch als ein säkularisiertes Paradies. Wenn islamische Dichter von den Büchern als einem Rosengarten sprechen, dann steht ihnen das Jenseitsglück vor Augen, das der Koran verheißt[7]. An dieser Stelle wäre auch das Wort des südamerikanischen Romanciers Jorge Luis Borges zu zitieren, er könne sich das Paradies gar nicht anders vorstellen, als eine riesige Bibliothek. Solche Sprachbilder lassen sich deuten als Beschreibung eines spielerischen Überstiegs in eine andere, von aller Erdenschwere und Erdenlast befreiten Welt, in der man nur sich selbst zu folgen braucht, ein Zustand der Autonomie, ein Zustand schöner Selbstgenüge – höchst erstrebenswert, aber auch höchst fragil.

Leseglück – noch zeitgemäß?

Absolut vorherrschend ist heute das instrumentelle Lesen, bedingt durch die Berufsausübung, eingeübt in den Schulen, geprägt durch die Konventionen der Gesellschaft. Bezeichnenderweise definiert die zweite Pisa-Studie die Lese- und Schreibkompetenz als „Gebrauch von gedruckten und geschriebenen Informationen für das Funktionieren in der Gesellschaft".

Ohne Zweifel kann man auf diese Kompetenz nicht verzichten, wenn man in unserer Welt zurechtkommen will. Doch so wichtig auch das zweckgeleitete Lesen heute ist, es führt per definitionem nicht auf den Weg zum Leseglück, das nach den Erkenntnissen der Glücksforschung eine autotelische Handlung ist, die ihren Sinn in sich selber hat. „Es ist ein großer Unterschied", schreibt Goethe, „ob ich lese zu Genuß und Belebung oder zu Erkenntnis und Belehrung".

Warum also ist Leseglück bedeutsam und des Nachdenkens wert[8]? Warum sollte sich die Alphabetisierung nicht mit der Vermittlung und Einübung einer nützlichen Kulturtechnik begnügen, sondern darüber hinaus für eine Erfahrung öffnen, die in unserer weitgehend funktional ausgerichteten Lebenswelt gar nicht verwertbar ist?

Leseglück ist eine Oase der Unverfügbarkeit. Will man es einordnen, dann gehört es nicht zu den angenehmen Erscheinungen einer Spaßgesellschaft, die man nicht

verachten sollte, sondern es ist den elementaren Vollzügen zuzurechnen, die tiefere Sinnschichten spüren lassen. So ist die Zwiesprache mit der Natur mehr als das Beobachten und Nachmessen ihrer Gesetze, die Nähe eines Freundes mehr als ein Zweckbündnis, der Genuß von Brot und Wein mehr als notwendige Nahrungsaufnahme. Nur wer neben dem instrumentellen Lesen auch das zweckfreie Lesen übt und pflegt, hat die Chance, Leseglück zu erfahren – die Chance, nicht mehr. Herbeikommandieren läßt es sich nicht. Es ist letztlich ein Geschenk – wie jedes Glück im Sinn der Eudaimonia.

ANMERKUNGEN

[1] Glücksverheißungen. Heilige Schriften u. Menschheitsgeschichte, hg. v. A. Bellebaum u. P. Schallenberg (Münster 2005).

[2] J. Assmann, Die monotheistische Wende, in: Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machen, hg. v. K. E. Müller (Freiburg 2003) 55ff.

[3] L. Muth, Glück, das sich entziffern läßt. Vom Urmedium des Glaubens (Freiburg 1992).

[4] M. Csikszentmihalyi, Flow. Das Geheimnis des Glücks (Stuttgart 1992).

[5] Lesen im Dritten Lebensalter – Wege zum Buch, hg. v. H. –U. Klose u. R. Walther (Bonn 1998).

[6] Heilkraft des Lesens. Erfahrungen mit der Bibliotherapie, hg. v. P. Raab (Freiburg 1988).

[7] A. Schimmel, Das Buch der Welt. Wirklichkeit u. Metapher im Islam (Würzburg 1996).

[8] Leseglück. Eine vergessene Erfahrung?, hg. v. A. Bellebaum u. L. Muth (Opladen 1996).

UMSCHAU

Theologie der Befreiung im Religionsdialog

Eine neue Entwicklung in Lateinamerika

Die Befreiung der Armen ist in der Gegenwart ohne den Dialog mit den Angehörigen aller Religionen nicht mehr vorstellbar. Denn die Religionen tragen nicht nur große Verantwortung für die Entstehung von Armut, sondern bergen auch wesentliches Potential für ihre Überwindung. Aus dieser Einsicht beginnt sich seit wenigen Jahren in der Theologie der Befreiung eine neue Stimme zu erheben, die nach der Auseinandersetzung mit der Religionstheologie, speziell deren pluralistischer Ausrichtung, ruft.

Auch wenn diese Entwicklung erst seit etwa fünf Jahren konkret greifbar ist, können ihre Wurzeln bis in die Anfänge der Theologie der Befreiung verfolgt werden. Denn diese Theologie lebte zwar immer von einer starken, von barthscher und marxscher Religionskritik genährten Skepsis gegenüber religiösen Ausdrucksformen und ihren entfremdenden Wirkungen, besonders auf die Armen. Zugleich bewirkte aber die Option für die Armen von Anfang an eine große Aufmerksamkeit und ein zunehmendes Wohlwollen für die religiösen Erfahrungen der Armen. Besonders in den Basisgemeinden und in ähnlichen Formen kirchlicher Neuschöpfung wuchs bald ein neues Selbstbewußtsein heran, welches indigene, afroamerikanische und synkretistische Formen der Religiosität nicht nur tolerierte, sondern als Ausdruck der religiösen Selbstbestimmung der Armen ernst nahm und förderte. Die von Anfang an geltende Offenheit der Theologie der Befreiung für das, was das Konzil die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens nannte (vgl. GS 52), machte den Dialog mit Atheisten ebenso selbstverständlich wie den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Menschen guten Willens, die zu anderen Religionen gehörten. Seit den 1990er Jahren nennt man diese Offenheit „Makroökumenismus“[1] – ein Ökumenismus, der über die Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen hinausgeht.

Aus der Offenheit für die religiösen Erfahrungen der Armen erwuchs in den 80er und 90er Jahren darüber hinaus das theologische Paradigma der Inkulturation. Parallel dazu und in vieler Hinsicht radikaler und klarer entstand die theologische Bewegung der „Teología India“ (indigene Theologie)[2] mit ihren zahlreichen lokalen und regionalen Kontextualisierungen. Im Gegensatz zu den meisten Theologien der Inkulturation betreibt die Teología India den Dialog mit den indigenen Religionen und bereitet damit die Auseinandersetzung der Theologie der Befreiung mit der pluralistischen Religionstheologie vor.

Diese Auseinandersetzung war von asiatischen und nordamerikanischen Theologen wie Aloysius Pieris und Paul Knitter bereits seit längerem gefordert worden. Als ihr erster Meilenstein kann der Kongreß der brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften SOTER im Juli 2000 genannt werden. Die Publikation der Beiträge zu diesem Kongreß[3] dokumentiert den Aufbruch in der Theologie der Befreiung zu der Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus. Es folgten zahlreiche weitere Publikationen in der nicaraguanischen Zeitschrift „Alternativas“[4], in der im

Internet erscheinenden „Revista electrónica Latinoamericana de Teología" (RELaT)[5], in Concilium[6] sowie in weiteren Zeitschriften.

Die V. Generalversammlung der Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt (EATWOT), die unter dem Eindruck der Attentate vom 11. September vom 24. September bis 1. Oktober 2001 in Quito stattfand, gab den Anstoß für ein ambitioniertes Publikationsprojekt, das die theologische Auseinandersetzung um Pluralismus und Befreiung nicht nur dokumentieren, sondern auch vorantreiben soll. Die beiden ersten Titel[7] einer auf fünf Bände angelegten Serie, in der diese Auseinandersetzung bis hin zu einer neuen Synthese betrieben werden soll, sind bereits erschienen. Auch auf dem „Weltforum Theologie und Befreiung", das vom 20. bis 25. Januar 2005 in Porto Alegre unmittelbar vor dem Weltsozialforum stattfand und an dem 200 Theologen und Theologinnen aus allen Kontinenten teilnahmen, spielte die Frage des interreligiösen Dialogs eine wichtige Rolle.

Viele der genannten Publikationen zeugen davon, daß die Begegnung mit der Welt der Religionen als neu empfunden wird. Denn auf dem lateinamerikanischen Kontinent, der nach eigenem Selbstverständnis immer noch katholisch ist, schien für die Theologie der Befreiung lange Jahre hinweg nicht die Notwendigkeit zu bestehen, sich mit den nichtchristlichen Religionen zu befassen. Die wachsende Offenheit für die indigenen und afroamerikanischen Religionen bereitete die Theologie aber darauf vor, zu Beginn des neuen Jahrtausends unter dem Eindruck religiöser Motive, die für Terroranschläge und Kriege in Anspruch genommen werden, die Dringlichkeit einer Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus zu erkennen. Diese wird daher meist als neu, notwendig und spannend charakterisiert, und gelegentlich schimmert die Frage durch: Warum haben wir uns diesem Thema nicht schon längst gestellt?

Notwendig ist die Auseinandersetzung aber nicht nur wegen der wachsenden politischen Bedeutung der Religionen, sondern auch, weil die Theologie der Befreiung, um der Option für die Armen treu zu bleiben, sich den religiösen Erfahrungen der Armen stellen muß. Außerhalb Lateinamerikas sind diese Armen aber in ihrer Mehrheit Nichtchristen, und der Dialog mit ihnen führt notwendigerweise zum interreligiösen Dialog. Angesichts globaler Strukturen von Unterdrückung und Verarmung kann die Option für die Armen sich ja nicht auf die Armen nur eines Kontinents beziehen, sondern muß auch globale Strategien der Befreiung anzielen.

Der Dialog mit der Theologie des religiösen Pluralismus wird aber von den Vertretern und Vertreterinnen der Theologie der Befreiung nicht nur als ein Mittel zu effizienteren Strategien der Befreiung betrachtet, sondern vor allem als ein Zeichen der Zeit, das sie in Gestalt wachsender Armut und eines zunehmenden Bewußtseins für die Religionen der Welt herausfordert, die eigene Theologie neu auszurichten.

Die bereits vorliegende Literatur macht deutlich, daß es sich nicht darum handelt, daß die Theologie der Befreiung ein vergessenes Thema aufarbeitet. Die Herausforderung durch den religiösen Pluralismus führt vielmehr zu einer Auseinandersetzung über alle zentralen theologischen Themen und über die Frage nach der Theologie selbst. An dieser Auseinandersetzung sind darüber hinaus wichtige Strömungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in der Theologie der Befreiung entwickelt haben, beteiligt: Positionen aus der klassischen Theologie der Befreiung, aus der feministischen Theologie, aus den indigenen und den afroamerikanischen Theologien und der Theologie der Inkulturation treten in einen Dialog mit Überlegun-

gen aus der althergebrachten Theologie der Religionen und den Entwicklungen in der pluralistischen Religionstheologie. Die Beteiligung dieser verschiedenen Perspektiven und die Bezugnahme auf die zentralen theologischen Themen lassen erwarten, daß diese Auseinandersetzung tatsächlich zu einer grundlegenden Neuorientierung der Theologie führen wird.

Für die Theologie des religiösen Pluralismus entstehen alle Religionen der Welt, nicht nur das Christentum, aus dem Dialog des offenbarenden Gottes mit dem hörenden und antwortenden Menschen. Die Religionen sind für die Vertreterinnen und Vertreter dieser theologischen Strömung Teil des Offenbarungs- und Heilsplanes Gottes. Die Theologinnen und Theologen der Befreiung, die den Dialog mit der pluralistischen Religionstheologie suchen, gehen meist von einer ähnlich positiven Bedeutung der Religionen aus, ohne dabei einer Relativierung oder einem Relativismus der Religionen zu verfallen. Die Anerkennung der Religionen ist für sie nicht eine taktische Maßnahme zu Beginn des Dialogs, so daß sie nur ihrer Existenz *de facto* gelten würde. Die Religionen werden vielmehr *de iure* anerkannt – als je unterschiedliche Offenbarung Gottes an die Menschen verschiedener Regionen und Epochen. Die Eigenart der christlichen Offenbarung wird hierbei nicht geschmälert, aber auch nicht einseitig absolut gesetzt. Denn – und hier scheint das Erbe der barthschen Religionskritik durch – Gott ist größer als jede Religion, auch größer als das Christentum.

Die Anerkennung der Religionen hat für die Theologie der Befreiung vor allem in zweierlei Hinsicht Konsequenzen: Zum einen steht die Anerkennung der religiösen Erfahrung der Armen im Mittelpunkt des Interesses. Deswegen nimmt auch die Auseinandersetzung mit den indigenen und afroamerikanischen Religionen einen prominenten Platz in dieser Diskussion ein. Zum anderen ist man sich aber auch bewußt, daß die Anerkennung der Religionen im fundamentalen Gegensatz zur Politik der Vereinigten Staaten und der westlichen Welt insgesamt steht. Auch fehlt nicht der Hinweis auf den Widerstand gegen die Abgrenzungspolitik des Vatikans und fundamentalistischer Tendenzen in anderen Religionen. Die Anerkennung der Religionen und die Suche nach Dialog und Zusammenarbeit mit ihnen leisten in der gegenwärtigen Lage der Welt einen Beitrag zur Befreiung der Armen.

Die Anerkennung der religiösen Erfahrungen der Armen schließt natürlich ein, daß auch synkretistische Religionsformen und doppelte Religionszugehörigkeit, wie sie unter Armen häufig vorkommen, bejaht werden. Gerade die indigenen und afroamerikanischen Theologien der Befreiung haben die Bedeutung dieser Anerkennung in den letzten Jahren eindrucksvoll herausgestellt. So ergeben sich weitere interessante Berührungspunkte in diesem Bereich mit Überlegungen aus der pluralistischen Religionstheologie Asiens.

Über der uneingeschränkten Anerkennung der Religionen als Teil des Heilsplans Gottes vergißt die Theologie der Befreiung aber nicht ihre traditionelle Religionskritik, besonders dann nicht, wenn die Verantwortung der Religionen für Gewalt, für die Entstehung von Armut und die Verhinderung von Befreiung thematisiert werden muß. Die klassische innerkirchliche Kritik an ekklesialen Strukturen und theologischen Vorwänden, die zu Lasten der Armen gehen, weitet sich auf eine quasi „innerreligiöse" Kritik hin. Bei allem Wohlwollen gegenüber den nichtchristlichen Religionen und trotz ihrer fundamentalen Anerkennung, die dadurch nicht entwertet wird, kann es für die Theologie der Befreiung keinen interreligiösen Dialog auf dem Rücken der Armen geben. Die Religionen werden vielmehr mit

demselben Maß gemessen, mit dem die Theologie der Befreiung auch die christliche Religion und die westliche Welt mißt: Menschenwürde, Gerechtigkeit und Befreiung.

Hierin ist der wichtigste Beitrag der Theologie der Befreiung in ihrem Dialog mit der pluralistischen Religionstheologie zu sehen. Der interreligiöse Dialog ist für diese Autoren und Autorinnen kein Wert an sich, sondern steht im Dienst der Gerechtigkeit und der Befreiung. Die Religionskritik im Namen der Armen ist integraler Bestandteil des interreligiösen Dialogs. Dabei geht es nicht um eine fundamentale Kritik *jeder* religiösen Ausdrucksform, sondern um eine gezielte Kritik an einzelnen religiösen Verhältnissen, Lehren und Institutionen, die Ungerechtigkeit schaffen und Befreiung verhindern. Die grundsätzliche Anerkennung aller Religionen bleibt deshalb unangetastet. Vielmehr werden gerade die Religionen selbst als Garanten von Menschenwürde und Solidarität angerufen. Angesichts der notwendigen Religionskritik setzt die Theologie der Befreiung nicht auf die Überwindung der Religionen, sondern auf ihre Bekehrung zu den Armen.

Diese Bekehrung wird nicht als eine Bekehrung aller zum Christentum oder zum christlichen Gottesbild verstanden. Vielmehr wird von den Religionen gerade die Treue zur eigenen Tradition und die Abkehr von fundamentalistischen Tendenzen erwartet. Die Option für die Armen, die sich bei der innerchristlichen Religionskritik bereits bewährt hat, kann dabei als Meßlatte dienen, um unmenschliche und ungerechte religiöse Strukturen zu identifizieren und zu denunzieren. Diese Option gehört wesentlich zum Beitrag von Christinnen und Christen zum interreligiösen Dialog.

Die Begegnung der Theologie der Befreiung mit der Theologie des religiösen Pluralismus zeitigt zahlreiche Konsequenzen in den wichtigsten Themen der Theologie. Während in der *Gottesfrage* bislang der Monotheismus als Garant der Befreiung von Götzendienst und Unterdrückung betrachtet wurde, treten nun auch die Aspekte der Einseitigkeit und historischen Intoleranz des Monotheismus in den Blick. Durch die Offenheit für den religiösen Pluralismus erlangen jetzt auch andere Namen und Erscheinungsformen des Göttlichen Bedeutung in der Theologie der Befreiung, weil anerkannt wird, daß ein monotheistisches Gottesbild, das einseitig männlich, weiß und dominant geprägt ist, sich zur Unterdrückung von Frauen und Menschen indigener und afroamerikanischer Abstammung mißbrauchen läßt. Die prophetische Kritik der menschenverachtenden Götzen der neoliberalen westlichen Welt dennoch aufrechtzuerhalten, stellt eine neue Herausforderung an die Formulierung des monotheistischen christlichen Gottesbildes dar. Es wird nötig sein zu zeigen, daß Gott, der größer ist als alle Religionen, sich aber unter vielen Namen offenbart hat, in dieser Pluralität als der Anwalt der Armen identifiziert werden kann.

Eine ähnliche Herausforderung besteht auch in der *Christologie*. Denn diese nimmt eine höchst prominente Stellung in der klassischen Theologie der Befreiung ein. Muß sie – in der Tradition John Hicks – gewissermaßen heruntergestuft werden, um den anderen Religionen entgegenzukommen, oder kann das Christentum einen universalen Befreier proklamieren, ohne die Möglichkeiten der Befreiung, die in den anderen Religionen existieren, abzuwerten? Angesichts des Dialogs mit den anderen Religionen wird die Theologie der Befreiung ihre Christologie neu diskutieren müssen.

Die Konsequenzen für die *Ekklesiologie* scheinen leichter zu ziehen zu sein. Denn die vom Konzil festgestellte Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes ermöglicht es, der Kirche auch im interreligiösen Dialog eine

dienende Funktion zuzuweisen. Die Angehörigen der anderen Religionen sind auf die Kirche hingeordnet, nicht weil es ihre Berufung ist, sich zu ihr zu bekehren, sondern weil alle Menschen guten Willens gemeinsam mit den Armen an ihrer Befreiung arbeiten sollen. Die Lehre von der Kirche der Armen in der Theologie der Befreiung kann sich also in der Begegnung mit dem religiösen Pluralismus weiterentwickeln.

Wie bei diesen zentralen theologischen Themen wird die Theologie der Befreiung in vielen Fällen neu reflektieren, welche Konsequenzen die Begegnung mit dem religiösen Pluralismus für sie hat. Auch das Thema der Offenbarung, die Stellung der Bibel und der Tradition, die Bedeutung des Amtes und der Sakramente fordern eine vertiefte Auseinandersetzung unter den Augen nicht nur der Armen, sondern auch der Religionen der Welt.

Die Begegnung der Theologie der Befreiung mit dem Pluralismus der Religionen ist – wie in dieser kurzen Reflexion nur angedeutet werden konnte – ein spannendes und zukunftsweisendes Projekt. Im Angesicht der Armen und im Dialog mit den Religionen entstehen neue Wege in eine menschenfreundlichere und gerechtere Zukunft. Es ist den Theologinnen und Theologen Lateinamerikas zu wünschen, daß viele Menschen guten Willens von allen Kontinenten und aus allen Religionen an diesem Projekt mitarbeiten. *Stefan Silber*

[1] J. M. Vigil, Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana, in: Alternativas 11 (2004) 27, 109–126.

[2] Vgl. v. a. E. H. López, Teología India. Antología (Cochabamba 2000).

[3] Vgl. Sarça Ardente. Teologia na América Latina. Prospectivas, hg. v. L. C. Susin (São Paulo 2000); vgl. auch die Nr. 20/21 (2001) der Zeitschrift Alternativas unter dem Titel „Pluralismo y teologías en diálogo".

[4] Vgl. besonders die Nr. 27 (2004) unter dem Titel: „La teología ante el pluralismo religioso".

[5] www.servicioskoinonia.org/relat/; vgl. auch die anderen Publikationen der Servicios Koinonia sowie die letzten Ausgaben (2002–2005) des von J. M. Vigil und P. Casaldáliga herausgegebenen Jahrbuchs Agenda Latinoamericana-Mundial (www.latinoamericana.org).

[6] Vgl. bes. die von J. O. Beozzo u. L. C. Susin herausgegebene Nr. 3/2002 unter dem Titel „Brasilien: Volk und Kirche(n)".

[7] Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, hg. v. der Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Quito 2003); Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso, hg. v. der Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Zaragoza 2004).

Religion und Kirche als Unterhaltung?

Was hat das Unterhaltungsmedium Fernsehen mit Religion zu tun? Nicht viel, vermutet so mancher Medienbeobachter. Religion als Bindung an das Unbedingte, Unendliche scheint nicht zusammenzupassen mit dem Massenmedium Fernsehen, das primär auf unterhaltenden Sinnengenuß zielt. Doch das Fernsehen ist religiöser, als es auf den ersten Blick hin wirkt. Das religiöse Wort hat im TV-Programm seinen Platz. Geistliche sprechen von der Fernsehkanzel das „Wort zum Sonntag", festliche Gottesdienste und Pontifikalämter werden regelmäßig übertragen, an Feiertagen sind religiöse Features und Meditationen zu sehen.

Bei den Verantwortlichen für die Programmgestaltung gelten jedoch explizit religiöse Kirchensendungen oft als Quotenkiller. So verschwindet Kirche im Fernsehen immer mehr in Programmnischen. Auch das Fernsehpublikum für explizit religiöse Themen schwindet. Dieser Tatsache steht eine andere, erstaunliche Entwicklung gegenüber: Religiöses Leben und die Sicht der Kir-

che „von innen", zum Beispiel die Welt eines Pfarrers oder einer Nonne, sind für die Zuschauer zunehmend interessanter geworden. Erfolgreiche Pfarrer-, Priester- und Nonnenserien haben das kirchliche Milieu in den letzten Jahren geradezu massenattraktiv gemacht. Aber dieser Erfolg ist nur dann garantiert, wenn Religion und Kirche im Unterhaltungsgewand auftreten. In Serien wie „Der kleine Mönch" (ZDF) funktioniert die Koalition aus geistlicher Welt und säkularer Fernsehunterhaltung offensichtlich perfekt. Der Quotenerfolg zeigt: Kirche kann sich auch in einem ausschließlich auf Unterhaltung ausgerichteten Medium behaupten.

Daß die Präsenz der Kirche im Unterhaltungssektor des Fernsehens alltäglich geworden ist, ist bemerkenswert, weil Überlegungen hierzu lange Zeit von der medien- und kulturkritischen These von Neil Postman bestimmt wurden: Das Fernsehen, so Postman, präsentiert die Welt nur in nichtrationalen Unterhaltungsstrukturen. Die vom Fernsehen verursachte Epistemologie „verschmutzt" öffentliche Kommunikation: Alles degeneriert zur Unterhaltung. Was nicht amüsant ist, erhält keine Aufmerksamkeit. Auch Religion steht unter der Kontrolle der Fernseh-Epistemologie und wird zu einem kongenialen Anhängsel des Showbusiness. Kritiker im Gefolge von Neil Postman beschreiben Kirche und Religion einerseits und das Massenmedium Fernsehen andererseits entsprechend als nicht kompatibel. Religion und Fernsehen lassen sich nicht vereinbaren, zu sehr bestimmt und beeinträchtigt das „medium" die „message".

Doch die zunehmende Präsenz von Religion in der TV-Unterhaltung kann solche Kritik nicht aufhalten, im Gegenteil, sie wird mittlerweile von vielen begrüßt und unterstützt. Dies zeigt sich nicht zuletzt im kirchlichen Interesse an Pfarrerserien. So lieferte die katholische Kirche zur Pfarrerserie „Schwarz greift ein" (SAT 1) nicht nur das Serienkonzept, sondern gab auch Geld dazu. Eine gute Investition – in jeder Beziehung, denn Akzeptanzuntersuchungen belegen eindeutig, daß Kirche im Unterhaltungsgewand gut „wegkommt". In Nachrichten und Doku-Sendungen jedoch, das zeigt die von Thomas Vadakkekara durchgeführte Analyse des TV-Programms, wird vom religiösen Geschehen im kirchlichen Bereich hauptsächlich abwertend berichtet. Kirche gilt als verknöcherte Institution und bietet vielfältigen Stoff für Negativmeldungen. In Spielserien wie „Mit Leib und Seele" (ZDF) trifft man dagegen überraschenderweise auf eine positive Darstellung der kirchlichen Lebenswelt.

Doch so positiv das „Image" vom Kirche im Unterhaltungsformat auch zu sein scheint, Zweifel bleiben. Nicht wenige fragen kritisch, ob die Botschaft der Kirche überhaupt adäquat durch das Fernsehen zu vermitteln ist. Kann der Glaube im Medium der Unterhaltung sein eigenes Profil bewahren? Kann Religion unbeschädigt im medialen Kontext von Unterhaltung bestehen? Oder beeinflußt das Medium die Botschaft bis hin zur Verfälschung? Folgt man den Überlegungen von Wolfgang Petkewitz, dann ist der kirchliche Verkündigungsanspruch letztlich unverträglich mit dem Fernsehen. Das Fernsehen will primär unterhalten, der Kirche geht es niemals nur um Unterhaltung, ihr Auftrag ist, die Botschaft vom Heil, die Botschaft Jesu Christi den Menschen zu verkündigen. Die Action-Orientierung, die Boulevardisierung und Entertainisierung der Inhalte des Fernsehens – all das steht der Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens entgegen. Das Fernsehen, so Hans Norbert Janowski, ist ein Instrument der Vergewisserung, zugleich aber auch ein Instrument struktureller Entheiligung und setzt so den christlichen Glauben und seine Botschaft dieser Ambivalenz aus. Kirche, die sich den Bedingungen des Unterhaltungs-

mediums unterwirft, mutiert zu einer anderen Gestalt. Sie wird in der Anpassung an das Fernsehen zu einem Verweissystem ohne Transzendenz. Kirche mag selbst auch unterhaltsam sein – doch der Abstand zwischen der medialen und der religiösen Ebene bleibt bestehen.

Anders liegen die Dinge jedoch, wenn man einen weit verbreiteten Ansatz in der praktischen Theologie und Soziologie aufgreift, nach dem das Fernsehen an sich dem „Religiösen" äquivalent gesetzt wird. Nimmt man diese Äquivalenz an, dann kann man von einer Medienreligion sprechen und dem Fernsehen eine religiöse Dignität zuschreiben. Fernsehen und Religion erscheinen nun als zwei strukturell ähnliche Zeichensysteme, die im Hinblick auf ihre Leistungen gleiche Funktionen erfüllen.

Beobachtungen zur Religionsähnlichkeit des Fernsehens kommen mittlerweile aus so unterschiedlichen Bereichen wie der Medienwissenschaft, der Kulturanthropologie, der Religionswissenschaft und Theologie. Auf Seiten der Medienwissenschaft hat Peter Kottlorz das Fernsehen als Sinnstifter beschrieben. Wie herkömmliche Religion, so Kottlorz in seiner Studie, bietet das Fernsehen Symbole und Rituale und erfüllt die Erwartung der Lebenshilfe und der Orientierung. Die frappierende Kongruenz von Fernsehen und Religion belegen auch die kulturwissenschaftlichen Untersuchungen von Jo Reichertz. Der Soziologe bestimmt das Medium als funktionales Äquivalent von Religion. Das Fernsehen fungiert nach Reichertz als Hausaltar, es stellt in einer schwierigen Zeit der Sinnfindung ein großes Angebot an Sinnentwürfen zur Verfügung und hilft so bei der Weltauslegung und deren Aneignung. Quasireligiöse Züge des Fernsehens beschreiben auch die Arbeiten von Günter Thomas zur theologischen Hermeneutik der Medien. Das Fernsehen, so Thomas, ist das zentrale Ritual einer vermeintlich säkularisierten Gesellschaft. Es begleitet als unendliche Liturgie den Alltag des Menschen. Als eine implizite Religion ist das Fernsehen nach Thomas ein stark ritualisiertes Symbolsystem, das die Kulturen funktional ausdifferenzierter Gesellschaften mit einer umgreifenden Kosmologie versorgt.

Solche ritualtheoretischen Deutungen des Fernsehens gehen nicht von expliziten Religionszuschreibungen aus, sondern orten Religiöses funktional an den Problemen der Weltorientierung, der Handlungsnormierung und der Kontingenzbewältigung. So gesehen erfüllt das Fernsehen auf der Ebene der symbolischen Ordnungen Funktionen im Alltag des Menschen, die im eigentlichen Sinn solche der Religion sind. Im Bereich des Unterhaltungsfernsehens läßt sich damit eine neue, gleichsam „unsichtbare" Religionsform auffinden, die auf einem funktionalen Religionsbegriff beruht. Dieser stellt die Bedeutung der religiösen Ausdrucksformen über die Frage nach religiösen Inhalten. Man fragt also nicht mehr nach Gehalt und Selbstaussagen von Religion, sondern danach, was Religion leistet. Wichtig ist, wie Religion wirkt und nicht, was sie ist. Nach diesem Ansatz kann auch das Fernsehen Sinnstiftungsleistungen anbieten, die denen, welche das kirchliche Religionssystem herkömmlicherweise erbracht hat, funktional äquivalent sind. Die Entdeckungsreisen auf den Spuren der Medienreligion fördern dabei ein immer bunter werdendes Spektrum unsichtbarer Religion zu Tage. Serien gelten als Lebenshilfeangebote, Talkshows als säkularisierte Beichten, Nachrichtensendungen als vergewissernde Rituale.

Für die Verfechter der funktionalen Religionstheorie bedeutet der Schwund kirchlich-christlicher Religion nicht, daß Religion allmählich verdunstet oder man für Religion keinen Bedarf mehr hat. Im Gegenteil, man konstatiert allerorten eine Wiederkehr des Religiösen. Daß diese Wiederkehr abseits

kirchlich und institutionell formierter Religion verläuft, ist ein herausragendes Signum der impliziten Religion und macht ihre Marktgängigkeit aus in einer Zeit, in der kirchengeprägter Glaube nicht mehr ankommt und inhaltlich ausgezehrt wird. Doch wenn bei der Analyse des Medienreligiösen Religion nur noch funktional bestimmt wird, kommt es letztlich zu einer religiösen Aufladung des Medialen, die alles vergleichgültigt. Die Unschärfe funktionaler Religonsbestimmungen ermöglicht eine grenzenlose Ausweitung des Religionsbegriffs und entwertet das Religiöse. Wenn alles Religion ist, was wie Religion wirkt, verliert Religion ihre Wirkung. Eine funktionale Auflösung von Religion ohne inhaltlichen Bezug schließt praktische Religion aus. Was als Medienreligion daherkommt, ist hinsichtlich christlicher Herkunft inhaltlich entkernt und letztlich nicht mehr als genuine Religion erkennbar.

Folgt man Martin Laubes Kritik an der sogenannten Medienreligion, dann kann das Fernsehen zwar religionsadäquate Funktionen erfüllen, aber eine „religiöse" Qualität an sich hat es damit nicht. Eine ähnliche Kritik kommt von dem Kultursoziologen Detlef Pollack, der die These der unsichtbaren Religion zurückweist. Die Anhänger der funktionalen Religionstheorie sprechen nicht von Säkularisierung, sondern „nur" von einem Gestaltwandel des Religiösen. Der Bedeutungsverlust kirchlicher Religion werde nämlich durch neue, individualisierte Gestalten des Religiösen gewissermaßen ausgeglichen. Doch dem ist nicht so. Die vermeintliche Ablösung tradierter Religion geht nach Pollack vielmehr mit einer wachsenden Indifferenz gegenüber Religion einher. Religion hat für immer mehr Menschen keinen prägenden Einfluß auf den Alltag mehr. Das heißt konkret: Statt ständig auf Spurensuche nach unsichtbarer Religion zu gehen und dabei nicht zuletzt auch das Fernsehen als Funktionsäquivalent von Religion zu bestimmen, sollte man eher jenen Alltagsatheismus konfrontieren, der individuelle Lebensführung ohne irgendeinen Glauben möglich macht.

Fernsehen kann quasireligiös genutzt werden, aber Fernsehen kann Religion nicht aus sich heraus produzieren, es kann Religion und Kirche nur darstellen. Ein aktuelles Beispiel hierfür sind die ARD-Erfolgsserien „Um Himmels Willen" und „Pfarrer Braun", in denen religiöse Figuren und Geschichten unterhaltsam aufbereitet werden. Religion und Kirche werden hier über Fernsehstars personalisierend profiliert. Pfarrer Braun aus der gleichnamigen Serie und Schwester Lotte aus „Um Himmels Willen" stehen mit ihrer Anziehungskraft und Überlegenheit für eine Kirche ein, die sich dem Zuschauer als Kirche „zum Anfassen" präsentiert. Der Zuschauer kommt über die Darsteller zu einem positiven Urteil über Kirche als solche, er wünscht sich eine Kirche, die so ist wie die Fernsehhelden.

Einen unmittelbaren Zugang zur Spiritualität von Religion und Kirche gewinnt der Zuschauer dabei nicht. Weder Schwester Lotte noch Pfarrer Braun handeln aus ihrer religiösen Berufung heraus. Sie sind Mittler zwischen und unter Menschen, die auf die Durchsetzung des Guten und Gerechten hoffen. Das Eigentliche, das die Werthaltigkeit des Glaubens ausmacht, kommt in den Serien nicht zur Geltung. Generell muß man für unterhaltsame Spielserien um Pfarrer, Nonnen und Mönche festhalten, daß hier Glaubensthemen oft nur trivialisiert und religiöse Inhalte gegenüber allmächtigen Serienhelden mit Problemlösungsaktivismus zurückgedrängt werden.

Eine Kirche, die im Unterhaltungsmedium Fernsehen präsent sein möchte, muß mehr wollen. Kirche kann sich im Unterhaltungsgewand präsentieren und unterhaltsam dargestellt werden. Aber das Ziel – aus dem inhaltlichen Anliegen der Kirche heraus –

sollte dabei sein, Menschen auf die religiösen Dimension des Lebens aufmerksam zu machen und sie zu sensibilisieren für Glaubensfragen. Dieses Ziel kann dann erreicht werden, wenn die Kirche durch ihr Engagement in den Medien den Trend zur Entertainisierung und Boulevardisierung bricht. Kirche darf sich nicht abfinden mit den sogenannten „kleinen" Transzendenzen der Medienreligion. Die Spannung zwischen der Anpassung an das Unterhaltungsinteresse der Zuschauer und der Treue zum christlichen Proprium ist so zu gestalten, daß die Botschaft im Medium nicht untergeht.

Elisabeth Hurth

Literatur: Die kanalisierte Botschaft: Religion in den Medien – Medienreligion, hg. v. H. N. Janowski (Gütersloh 1987); P. Kottlorz, Fernsehmoral: ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltung (Berlin 1993); Himmel – Hölle – Hollywood: religiöse Valenzen im Film der Gegenwart, hg. v. M. Laube (Münster 2002); W. Petkewitz, Verkündigung in der Mediengesellschaft: neue Informations- und Kommunikationstechniken in der kirchlichen Praxis (Gütersloh 1991); D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland (Tübingen 2003); N. Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie (Frankfurt 2002); J. Reichertz, Die frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion (Konstanz 2000); G. Thomas, Medien – Ritual – Religion: zur religiösen Funktion des Fernsehens (Frankfurt 1998); Th. Vadakkekara, Medien zwischen Macht und Moral: Kritische Überlegungen zur Wertorientierung des Fernsehens (Alzey 1999).

BESPRECHUNGEN

Spiritualität

MÜNTNICH, Benedikt: *Ein weites Herz gewinnen.* Geistlich leben nach der Regel des hl. Benedikt. Mainz: Grünewald 2004. 146 S. Gb. 13,80.

Die Nachfrage nach benediktinischer Spiritualität, auch seitens außerklösterlicher Interessenten, wächst. In der Regel sind es die Mönche selber, die sich nach einer auffälligen Zeit des Schweigens zu Wort melden und ihre Lebens- wie Glaubenserfahrungen mit suchenden Zeitgenossen teilen. Der postmodernen Ausschau nach Orientierung stellen sie die bewährte Lebensweisheit der mönchischen Lebensform gegenüber. Das geschieht nicht auf dem Weg der Konfrontation, vielmehr in der Weise des vorsichtig verbindlichen und weisenden Gesprächs. Das ist der Kontext, dem das Bändchen aus der Feder des Abtes von Maria Laach Benedikt Müntnich entstammt. Es fügt sich harmonisch in jene Tradition ein, die mit Namen wie Ildefons Herwegen, Odo Casel, Theodor Bogler, Raphael Hombach, Emmanuel von Severus und anderen verbunden ist.

In der Hauptsache handelt es sich dabei um Gedanken, die im Rahmen geistlicher Konferenzen vor benediktinischen Schwestern und Brüdern vorgetragen wurden. Die Absicht des Buchs ist es, den geistlichen Weg, wie er in der Regel des heiligen Benedikt als einem spirituellen Klassiker seinen charakteristischen Ausdruck gefunden hat, einer breiteren Leserschaft zu erschließen. Die Klammer der Überlegungen bildet das von Benedikt gebrauchte Bild vom „weiten Herzen", das programmartig die verschiedenen Stufen, Phasen und Erfahrungen dieses Weges, dessen Inhalt und Ziel in sich vereinigt. Dem ursprünglich der Bibel entnommenen Motiv vom Weg entlang werden unter Stichworten wie „Aufstehen", „Aufbrechen", „Ausziehen", „Zurückkehren" oder „Enge und Weite" entscheidende Stationen des Daseins abgeschritten. Dabei führt eine einfühlsame Nähe sowohl zum Wort der Heiligen Schrift wie der Regel und ihrem geistesgeschichtlichen Umfeld behutsam Regie. Immer wieder kommt dabei der für das Alte Mönchtum so bezeichnende Bezug zur altkirchlichen Taufspiritualität zum Vorschein. Zeugnisse aus der Geschichte vor allem der Ordensspiritualität belegen, wie sehr die benediktinische Lebensform in diesem Ambiente beheimatet ist, und schlagen zugleich den Bogen von der Zeit Benedikts zur Gegenwart.

In vielen Beobachtungen des Verfassers wird der Zeitgenosse unschwer sich selbst und seine Welt wieder finden. Die Skizzierung ist ehrlich und nüchtern, offen und ausgewogen. Sie bleibt weder bei einer bloßen Schilderung noch bei einer vereinfachenden Schwarzweißmalerei stehen, sondern ist bemüht, Hintergründe und Zusammenhänge aufzudecken, ohne der Tendenz simplifizierenden und alles erklären wollenden Psychologisierens zu verfallen. Auf Schritt und Tritt begegnet man einer unvoreingenommenen und besorgten Nachdenklichkeit, welche die Phänomene behutsam unter die Lupe nimmt und nach Therapiemöglichkeiten Ausschau hält.

Auf diese Weise entsteht ein realistisches und relativ umfassendes Bild unserer

postmodernen Gesellschafts- und Glaubenssituation, das ohne Entschuldigungen, Verharmlosungen, Verdammungen und pessimistische Verurteilungen auskommt. Es fällt auf, daß dabei nahezu kein relevantes menschliches oder geistliches Thema ausgespart wird (vgl. die Abhandlungen über Gott fürchten, Widerwärtiges ertragen oder Leben mit dem Tod). Dabei gelingt es dem Autor, manche traditionell vorbelastete oder heute schwer vermittelbare Begriffe wie Gottesfurcht oder Verdemütigungen auf eine nachvollziehbare Weise zu erschließen. Das Herzstück und den Höhepunkt bilden die Überlegungen zur „Weite des Herzens", der die ungeteilte Sympathie des Abtes gilt. In ihr entdeckt er eine Art attraktiver Kurzformel für die klösterliche Lebensweise.

Es besteht kein Zweifel, daß unter dem Motiv der Weite des Herzens zentrale Aspekte der Regel Benedikts erhoben und mit Erfahrungen und Forderungen eines geistlichen Lebens heute verbunden werden können. Niemand wird bestreiten, daß die Auswahl der Perspektiven und die Verteilung der Akzente beim Autor selber liegen; dennoch stellt sich nicht nur dem Insider die Frage, ob nicht auch das Kloster und die klösterliche Gemeinschaft als geistlicher Lebens- und Übungsraum eine Thematisierung verdient hätten. Der Kenner würde wohl auch ein Wort zum Gebet und Umgang mit dem Wort Gottes im Rahmen der Lectio erwarten, die zwei Pfeiler im geistlichen Lebensprogramm Benedikts darstellen. Unsere gesellschaftliche und wirtschaftliche Situation bringt es mit sich, daß wir sehr nachhaltig mit dem Problem Arbeit konfrontiert werden. Die Regel Benedikts bietet dafür zwar keine Lösungen, aber immerhin Hinweise, die zum Nachdenken anregen könnten. Diese Bemerkungen wollen alles andere als kritische Ausstellungen sein, vielmehr wollen sie zum weiterführenden Bedenken und Fortschreiben animieren. *Christian Schütz OSB*

Smolitsch, Igor: *Leben und Lehre der Starzen.* Die spirituellen Meister der russisch-orthodoxen Kirche. Freiburg: Herder 2004. 237 S. (Herder spektrum. 5475.) Br. 9,90.

Das 1936 erstmals erschienene Werk „Leben und Lehre der Starzen" hat seither nichts an spiritueller Aktualität verloren und konnte daher ohne Veränderungen des Textes mit nur wenigen Hinweisen auf neuere Literatur neu herausgegeben werden. Das als Ergänzung bestens geeignete Werk von Iwan Kologrivov „Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit" (1958) fand dabei leider keine Erwähnung. Die Starzen und ihre geistliche Lehre repräsentieren dieses andere Rußland, das sich prägen ließ durch das Evangelium und auch in dunklen Zeiten der Geschichte im milden Licht des Glaubens an das Heil den Menschen Halt gab und Zuversicht und dadurch auch Freude am Leben – allen Widrigkeiten zum Trotz.

Starez bedeutet „der Alte", wobei nicht unbedingt ein hohes Lebensalter gemeint war, sondern das Alter der charakterlichen und spirituellen Reife. Gott selbst war das Vorbild. Er, den die Propheten schauten als den Uralten, der gekrümmt war: Denn wie der Regenbogen sich neigt zur Erde, neigt der Ewige sich in liebender Zuneigung den Menschen zu und man nennt es Gnade (ahd. „ginada" – zugeneigt) und aus dieser Gnade lebten die Starzen und wirkten sie. Menschsein wurde neu erlebt als Abbildsein vom ewigen Urbild, dem dreifaltigen Gott, wo die ewigen Drei in solcher Liebe zugeneigt und miteinander verbunden sind, daß sie niemals drei Götter würden, die eigene Wege gehen und einander nichts zu sagen hätten, sondern seit

immer und auf immer nur ein einziger Gott sind. Das ist Weisheit, und die Starzen lieben sie und belehren sich und andere durch sie über das Glück des spirituellen Lebens.

Die Herzensformung auf das Urbild hin ist die Lehre der Starzen: Ein Mensch zu werden, der geistvoll schweigen kann, um die innere Rede des Gebets zu pflegen und der geistvoll reden kann, um tröstend aufzurichten, zu raten und zu warnen oder auch nur um heiteren Gemüts Freude zu bereiten. Menschen zu formen, denen man vertrauen konnte, die man ob ihres Charakters nicht zu fürchten brauchte, die nicht von Sympathie und Antipathie und der Summe ihrer Leidenschaften und Launen geleitet wurden, sondern durch die beständige Einübung des Jesusgebets und die Weisheit des Gottesgeistes: Das war das Ziel der Starzen.

Das Jesusgebet des „Kyrie eleison" (Herr erbarme dich) wurde zur Quelle der Herzensformung, denn ein arroganter Mensch, der mit jedem Atemzug Kyrie eleison einatmet und ausatmet verliert die Arroganz und gewinnt an gottesebenbildlicher Menschlichkeit. Ebenso verliert ein verbitterter Mensch seine Verbitterung und ein Zornmütiger seinen Zorn; sie alle werden durch die Einübung des Kyrie eleison, des Herr erbarme dich langsam aber stetig zu Menschen des Erbarmens, die dieses Erbarmen an alle weiterzugeben vermögen, die des Erbarmens bedürfen, um einen neuen Lebenssinn zu gewinnen. Wer das gewonnen hat, wird dankbar dafür und nimmt gern teil an der Eucharistie (griech. Danksagung) und verneigt sich vor den heiligen Ikonen, die Heiligen ehrend, die zu Freunden des Herzens geworden sind, deren Biographie man kennt als Vorbild wertvollen Lebens. So wird man auch bereit, auf vieles zu verzichten, um kein vertrödeltes Leben zu führen, sondern ein geistvoll zielgerichtetes.

So konnten Starzen auch gern bereit sein, den Worten des Apostels Paulus zu folgen: „Ich und alle übrigen Apostel sind in dieser Welt Narren um Christi willen geworden, um dadurch anderen Gottes Weisheit zu vermitteln." Die Narren um Christi willen hatten großen Einfluß in diesem anderen Rußland (ist doch auch die Basilius-Kathedrale am Kreml nach solch einem Narren benannt); denn hellsichtig durchschauten sie das Getue der Menschen und benannten es auf schalkhafte Weise, wie Fedor Dostojewskij, der von diesen Starzen beeindruckt war, es in seinen Romanen beschreibt.

Igor Smolitsch hat in diesem Standardwerk nicht nur prägnant die geistige Entwicklungsgeschichte des russischen Starzentums in steter Verbindung auch mit der Wiege orthodoxen Mönchtums auf dem Berg Athos nachgezeichnet, sondern er läßt den Leser auch anhand ausgewählter Biographien (z.B. des heiligen Seraphim von Sarow) und einiger Texte zur Ausbildung der jungen Mönche am Leben und der Herzensformung der Starzen teilhaben.

Am Ende sei aber nochmals darauf hingewiesen, daß Iwan Kologrivovs Buch für den Leser manche bei Smolitsch nur kursorisch erwähnte Heiligenviten spirituell vertiefen könnte. *Iwan Sokolowsky SJ*

Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam. Hg. v. Martin Bauschke, Walter Homolka u. Rabeya Müller. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 160 S. Gb. 16,95.

Zur „spirituellen Gastfreundschaft" will dieses Buch mit Gebeten aus Judentum, Christentum und Islam einladen. Die Gebete bringen Erfahrungen des Lobpreises und Dankes, der Freundschaft und Liebe, der Schuld und Vergebung aus den Traditionen der drei monotheistischen Weltreli-

gionen zum Ausdruck. Sie enthalten Texte zu Frieden und Versöhnung und zur Erfahrung von Krankheit, Klage, Trauer und Tod. Es sind Gebete formuliert für Kinder in der Schule und für Menschen auf der Reise. Symbole der drei Religionen – der siebenarmige Leuchter, das Kreuz und das Bekenntnis zu Allah in arabischen Schriftzeichen – sind einzelnen Gebeten zugeordnet, so daß erkennbar ist, welche Religionsgemeinschaft problemlos das Gebet mitsprechen kann. So beinhaltet das Buch Gebete zum „Nebeneinander-Beten" und zum „Miteinander-Beten". Bei der Auswahl der Gebete, deren Herkunft im Quellennachweis erkennbar ist, wurden Texte genommen, die das Verbindende zwischen den Religionen ausdrücken.

In der Einleitung stellen die Herausgeber ihr Anliegen in den Zusammenhang anderer interreligiöser Initiativen: das von Papst Johannes Paul II. initiierte Friedensgebet von Assisi, die Gebete, die von der Gemeinschaft Sant'Egidio und der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden durchgeführt werden, und die Einrichtungen, die sich wie „Abrahams Herberge" in Beit Jala (Palästina) auf den gemeinsamen Stammvater der drei monotheistischen Weltreligionen beziehen.

Natürlich kann man dem Büchlein vorhalten, es vernachlässige die Unterschiede in den einzelnen Religionen. Es gibt ja eben auch die Gebete der einzelnen Religionen, die den anderen Religionen fremd bleiben: die jüdischen Gebete, die die Hoffnung des auserwählten Volkes Israel zum Ausdruck bringen, die christlichen Gebete zu Jesus als dem Sohn Gottes und zum dreifaltigen Gott sowie muslimische rituelle Gebete. Jede der drei Religionen würde ihrer Tradition und damit auch ihrer Kraft beraubt, wenn diese Unterschiede negiert würden und gleichsam eine „Religion des kleinsten gemeinsamen Nenners" propagiert würde. Aber das will dieses Buch gar nicht. Es will die Gemeinsamkeiten überhaupt erst einmal sichtbar machen, und dafür gebührt den Herausgebern gerade jetzt Dank, wo neue religiöse Feindbilder von fundamentalistischen Kräften in allen drei Religionen aufgebaut werden.

Die Herausgeber erklären zu Recht: „Es versteht sich fast von selbst, daß es gleichermaßen in Judentum, Christentum und Islam jeweils einmal die fundamentalistischen Strömungen sind, welche das gemeinsame Beten mit Angehörigen anderer Religionen in welcher Form auch immer grundsätzlich verdammen; daß zweitens die konservativen Kreise höchstens das multireligiöse Beten gestatten; und daß drittens die liberalen sowie mystischen Gruppen, die sich faktisch auch am meisten für den Dialog engagieren, dem interreligiösen Beten gegenüber am aufgeschlossensten sind."

Das interreligiöse Gebetbuch kann Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in der interkulturellen Arbeit sowie Lehrern und Lehrerinnen in Schulklassen mit Schülern unterschiedlicher religiöser Herkunft eine große Hilfe sein. Zu wünschen wäre darüber hinaus für die Zukunft, daß dieses Buch neben den Gebetbüchern der jeweiligen eigenen Religion in vielen Kirchen, Moscheen und Synagogen nicht nur ausliegt, sondern auch bei regelmäßigen interreligiösen Gebetstreffen Verwendung findet. *Josef Freise*

Steinke, Johannes Maria: *Wie Beten geht.* Freiburg: Herder 2004. 144 S. Br. 9,90.

Das Buch – eine Hinführung zum Beten – gefällt in seiner einfachen Aufmachung und man merkt ihm an, daß der Verfasser mit Jugendlichen im Gespräch ist und sie anzusprechen weiß. Johannes Maria Steinke setzt – wie er in seinem Nachwort schreibt – voraus, daß diejenigen, welche dieses Buch in die Hand nehmen, schon ahnen, was Beten

bedeuten kann und mindestens eine unbewußte Sehnsucht nach einem lebendigen Gegenüber in Gott haben. Fragen, die aus der Begegnung mit einem Menschen erwachsen sind, der selber betet und darum neugierig darauf macht „Wie Beten geht", werden aufgegriffen und in aller Kürze sachkundig beantwortet. Neugier und der wenigstens anfanghafte Wunsch nach Begegnung mit dem lebendigen Gott, mit dem wir ins Gespräch kommen können, sind also Voraussetzungen, um aus der Lektüre dieses Buchs Nutzen zu ziehen. Steinke weiß sich auf Weniges, aber Wesentliches zu beschränken. Die Tradition des Jesuitenordens, zu dem er gehört, ist ihm dabei eine wirksame Hilfe.

Klar gegliedert benennt er zunächst Vorformen des Betens: das Unterbrechen des Alltags, Stille, Danken, Bitten und als Zusammenfassung das Amen, um dann einen in der spirituellen Tradition verankerten Rhythmus des Betens – vom Tagesrückblick bis zum Wüstentag vorzustellen und verschiedene Gebetsweisen zu benennen. Besonders gelungen sind dabei die wenigen Seiten „Beten in Zeitnot" (63 ff.). Hier – wie auch an anderer Stelle – wird deutlich, daß der Verfasser um konkrete Schwierigkeiten des Betens weiß, sie nicht ausspart und ohne erhobenen Zeigefinger als Tatsachen benennt und Hilfestellungen gibt, damit umzugehen.

Um einem nur sich selbst suchenden Gebetsegoismus vorzubeugen, wird dem dritten Teil des Buchs eine kurze Reflexion über das Gebet in Gemeinschaft vorangestellt, bevor der Verfasser Grundgebete der Christenheit aufführt und diesen Teil um eine gekonnt zusammengestellte Auswahl von Gebeten der nicht nur katholischen Christenheit erweitert. Die Auswahl zieht sich durch die Jahrhunderte mit Gebeten von Franz von Assisi über Teresa von Ávila oder dem Lieblingsgebet des Ignatius von Loyola, dem „Seele Christi, heilige mich", bis in die Neuzeit mit Gebeten bzw. Gedanken zum Gebet von Roger Schutz, Madeleine Delbrêl, Andrea Schwarz, Dietrich Bonhoeffer, Karl Rahner und anderen. Abgeschlossen wird dieser Teil durch eine sehr knappe Auswahl von Psalmen, die noch einmal das Anliegen verdeutlicht, keine Lebenssituation, weder Freude noch Leid, weder Erfüllung noch Trockenheit oder auch Sünde, dem Gespräch, der Begegnung mit Gott zu entziehen.

Die Bilder und Bildcollagen, mit denen einzelne Abschnitte unterteilt sind, werden sicherlich nicht den Geschmack aller Leser und Leserinnen treffen, aber sie regen an, sich auf das jeweilige Thema einzulassen. Dem Nachwort des Verfassers folgt eine Liste mit Büchern, die hilfreich sein können, um das Thema weiterzuführen, wobei der Satz auf der rückwärtigen Umschlagseite „Beten lernt nur, wer es ausprobiert" als Schlüsselsatz beachtet werden sollte. Weiterführende Hinweise gibt es bei den Internet-Adressen, auf die abschließend hingewiesen wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wer schon einige Erfahrung mit eigenem und gemeinschaftlichem Gebet hat, findet in diesem Buch eine gute Beschreibung, wie man beten kann. Sprache und Bilder sprechen nicht nur junge Menschen an. In seinen Aussagen ist das Buch kurz und prägnant und erreicht damit auch Leser, die meinen, zu sehr unter Streß zu stehen, um sich Zeit für längere Gebetseinheiten nehmen zu können. Hilfreich sind Bemerkungen wie: „Beten Sie lieber regelmäßig und weniger als selten und dann im Übermaß". Diese Aussage wie überhaupt die „Tips zum Beten" (91 ff.) sind eine zeitgemäße Übersetzung der „Regeln zur Unterscheidung der Geister" wie sie im Exerzitienbuch des Heiligen Ignatius zusammengefaßt sind.

Erstes Anliegen des Buchs ist es, Geschmack am Beten zu vermitteln. Es ist keine umfassende Theorie des Betens. Wer das erwartet, wird enttäuscht werden. Wer sich aber auf einen Beziehungsweg mit Gott machen will, findet hier eine gute Begleitung. Das gilt nicht nur für den Weg einzelner sondern auch für Familien- und Hauskreise, wenn sie bereit sind, sich auf Gebetserfahrungen einzulassen und, was erfahrungsgemäß sehr schwer ist, sich darüber auszutauschen. Es lohnt sich, mit diesem Buch zu arbeiten. *Roland Seider*

MAUREDER, Josef: *Wir kommen, wohin wir schauen.* Berufung leben heute. Innsbruck: Tyrolia 2004. 128 S. Br. 12,90.

Wer dieses Buch des österreichischen Jesuiten Josef Maureder lesen will wie ein ganz normales Buch, ist einigen Irritationen ausgesetzt, denn die Vielfalt an Textarten und Stilen befremdet zunächst. Aber wer das Vorwort gelesen hat, der weiß, daß das Buch gar nicht systematisch sein will. Es will auf einen „Pilgerweg" führen. Für die ersten drei Kapitel läßt sich das nachvollziehen. Da sich das vierte Kapitel aber eher an den Personenkreis der Begleitenden wendet, also nicht mehr Berufungspastoral betreibt, sondern über sie reflektiert, wird dieser Ansatz nicht durchgehalten. Damit ist auf die grundlegende „Tücke" dieses Buchs ausreichend hingewiesen.

Anregung finden Suchende und Begleitende nämlich allemal. Wesentliche Fragen und Verunsicherungen, mit denen der von einer Sehnsucht nach Gott Getriebene sich auseinandersetzen muß, sind in kleinen, verdaulichen Portionen aufgegriffen und bedacht worden. Dabei spielt im ersten Kapitel die Frage der Achtsamkeit auf die inneren Bewegungen eine zentrale Rolle. Wer nicht auf das schaut, was ihn innerlich unruhig oder froh, lebendig oder starr macht, wird nur schwerlich zu dieser dialogischen Haltung finden können, die nötig ist, um Berufung zu erkennen. Es braucht jedoch die grundsätzliche Anerkennung und Hinwendung zum Du Gottes: zu dem, der da anregt und lockt, verheißt und beruft. Dieses Kapitel wird so zur Einladung, sich in den Suchprozeß hineinzubegeben, der mit der Frage des Menschen an Gott beginnt: Was willst Du von mir? Was hast Du Dir mit mir gedacht? Es ist ein Prozeß, der zu größerer Selbsterkenntnis führt, denn die ganze Person ist hier gefordert.

Im zweiten und dritten Kapitel stößt der Autor zum Kern der Berufungsfrage vor, lädt zu wacher Sensibilität ein in der zielgerichteten Ausrichtung auf Gott hin und zur Berücksichtigung des dreifachen Zusammenklangs von persönlicher Natur, eigener Sehnsucht und äußerer Gegebenheit. Dabei wird auch mit einer in vielen Köpfen noch herumgeisternden Vorstellung aufgeräumt, Gott stelle einen Menschen vor die kategorische Entscheidung: Entweder Du tust, was ich sage, oder Du hast Dein Leben auf immer verfehlt. Den Suchenden wird vielmehr zugesagt, daß das Berufungsgeschehen ein Werben Gottes ist, ein Eintritt in ein dialogisches Geschehen, in das Gott sich einläßt und in dem Er die Freiheit des Menschen wahrt, weil Gott sein eigenes Geschöpf ernst nimmt. Wichtig ist der dritte Abschnitt in Kapitel drei über die Blockaden: Sind äußere und innere Abwehr gegen den Ruf Gottes durchschaut, dann entfalten sie weniger störende Verunsicherung. Doch gerade in diesem kurzen Text wird deutlich, daß dieses Buch nur einen Anriß von Impulsen bieten kann; es ermutigt zum Suchen, es ersetzt aber nicht die oft länger andauernde Phase der persönlichen Auseinandersetzung im Dialog mit Gott, die in geistlichen Begleitungsgesprächen individuell gefördert wird.

Vielleicht soll das vierte Kapitel motivieren, sich eine solche geistliche Begleitung zu suchen; inhaltlich wendet es sich eher an Menschen, die selbst in der Berufungspastoral oder in der geistlichen Begleitung tätig sind. Die im zweiten Abschnitt gewählte Form des Interviews zeigt, daß kein systematischer Abriß folgt. Die Deutlichkeit mancher Aussage läßt aufhorchen. Da müssen Ordensleute noch wachsamer und ehrlicher werden: Die reine Motivation derer, die einen geistlichen Beruf anstreben, bedarf besonderer Aufmerksamkeit ebenso wie die reine Motivation, jemanden in einen Orden aufzunehmen! Der Autor erinnert zu Recht daran, daß es die Zeugnishaftigkeit des eigenen Lebens und Lebensstils braucht, wenn andere im Ordensberuf eine Antwort auf Gottes Ruf bedenken sollen. Wo Ordensangehörige selbst als wenig authentisch und überzeugt angesehen werden, wird kaum eine Berufung keimen können.

Die Darlegung des Projekts „Haus Manresa" als Neuansatz in der Berufungspastoral der österreichischen Jesuiten ist ein Kurzlehrbuch für alle, die sich in der Berufungspastoral engagieren wollen. Ohne „innere und strukturelle Erneuerung der Gemeinschaft" (94) aber kann dieser von der Anlage her selbstlose Dienst am Menschen sich in Wahrung von Eigeninteressen verkehren. Zum Glück findet hier in den Ordensgemeinschaften ein Umdenken statt.

Im fünften Kapitel gibt der Autor ein sehr beredtes und zugleich intimes Zeugnis seiner Erfahrungen mit Gott, anrührend in der Einladung, an selbstbegangenen Wegen in ihrer Schönheit und Bedrückung, ihren Mühen und Freuden Anteil zu nehmen. Darin blüht verborgen die ermutigende Verheißung, daß der Weg der Auseinandersetzung mit der eigenen Berufung sich lohnt, weil Gott immer mehr schenken möchte, als wir uns je erträumen.

So ermutigt der Autor mit der Niederschrift seiner Erfahrungen aus der intensiven, reflektierten und innovativen Tätigkeit in der Berufungspastoral zum sensiblen Umgang mit dem Phänomen „Berufung", wissend, daß Gott immer noch unzählige Menschen anrührt. *Cosima Kiesner CJ*

KLEINERT, Michael: *Es wächst viel Brot in der Winternacht.* Theologische Grundlinien im Werk von Ida Friederike Görres. Würzburg: Echter 2002. 417 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. 36.) Br. 29,90.

Zu einer Leitfigur von Theologinnen oder streitbaren „Kirchenfrauen" hat sie es nie gebracht, und selbst ihr berühmt-berüchtigter „Brief an die Kirche" von 1946 sagt vielen nichts mehr oder ist bestenfalls nur mehr blasse Erinnerung: Ida Friederike Görres, die Mutmacherin einer Spiritualität der Laien, gilt trotz einer beachtlichen Biographie und Übersetzungen etlicher ihrer Bücher in über ein Dutzend andere Sprachen – auch nach diversen Veranstaltungen und Veröffentlichungen aus Anlaß ihres 100. Geburtstages und 30. Todestages (2001) – nach wie vor als „Insider"-Tip. Um so nachdrücklicher kann (wenn auch verspätet) die vorliegende magistrale Studie empfohlen werden, die auf eine Dissertation an der Universität Wien zurückgeht, aber sehr flüssig geschrieben ist und jede Weitschweifigkeit vermeidet. Es wäre zu begrüßen, würde sie eine Wiederentdeckung der begnadeten Schriftstellerin aus böhmischem Adel mit japanischer Mutter auslösen.

Der literarische, ihrem sieben Auflagen erreichenden Buch „Im Winter wächst das Brot" entlehnte Titel (vgl. dazu 386f.) erklärt bereits Motive und Methode der sich von Gott zur Schriftstellerin Berufenen. Görres, die autodidaktisch gebildete Theologin und Historikerin, schreibt „als

Laie für Laien" (vgl. 23–27) stets „bildhaft", oft in Briefform: „In ihrer Argumentation greift sie auf persönliche oder allgemeinmenschliche Erfahrungen zurück, setzt Bilder ein oder benutzt Vergleiche", ihre Themen sind deswegen „nicht systematisch in Form klassischer dogmatischer Traktate entwickelt", sondern als „individuelles Glaubenszeugnis" (382) angelegt. Wissenschaftliche Präzision oder Spekulation tritt demgegenüber zurück – vielleicht handelte ihr das den Ruf einer „erbaulichen" (wenn auch unbequemen) Schriftstellerin ein. Ihr Arbeitsideal leitet sie von Novalis ab: „Fragment: den Mut zu einer Wahrheit haben, die noch nicht rundherum abgeschliffen und eingepaßt ist, sondern noch zackig, mit scharfen Kanten und Brüchern, an denen man sich noch schneiden kann – eben ein Bruch-Stück" (27).

Die vorliegende Studie hat drei Teile. Der erste Teil präsentiert „Ida Friederike Görres – Person und Werk" (3–37). Dessen erstes Kapitel umfaßt eine knappe, doch mit detailreichen Anmerkungen versehene biographische Skizze. Das zweite Kapitel wagt einen „Blick hinter die Kulissen – Selbstverständnis und Publikationen". – Der zweite Teil ist mit „Ida Görres' geistige Welt" (38–246) überschrieben und gliedert sich in fünf Kapitel: „Das Gottesbild", „Das Kirchenbild", „Das Menschenbild", „Berufung", „Heilige und Heiligkeit". – Der dritte Teil lautet „Einzelne Berufungen und Lebensformen" (247–381) und gliedert sich in sechs Kapitel: „Der Priester", „Jungfräulichkeit und Zölibat", „Orden", „Der Theologe", „Ehe", „Der Christ in der Welt". – „Abschließende Bemerkungen" (382–387) bieten ein Resümee der Untersuchung, die mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis abschließt.

Es fasziniert, anhand von gut ausgewählten Texten mitzuverfolgen, wie Görres um Kirchlichkeit wirbt, ohne einem Klerikalismus zu verfallen; wie sie Heilige von frommen Übermalungen befreit und als exemplarische Vorbilder darstellt; wie sie den Anspruch einzelner Lebensformen bedenkt, ohne dabei Schwächen auszuklammern, „heiße Eisen" wie die Frage von Frauen als Priesterinnen (vgl. 259–263) zu umgehen oder Schwierigkeiten zu tabuisieren; wie sie Christen in die Pflicht nimmt, wenn sie in Anlehnung an Guardini vom „Erwachen der Welt in den Seelen" (376) schreibt und eine „Versöhnung von Weltfrömmigkeit und Weltabkehr" (377) kommen sieht. Manches an ihrem Sprachstil mag antiquiert wirken, doch wer genau hinschaut, kann nicht übersehen: „In einer sich wandelnden Welt empfiehlt Görres den Christen dabei Nüchternheit und die Gabe der Unterscheidung, damit die Saat aufgehen kann" (381).

Görres scheint in vielem „moderner" zu sein als so manches, was sich in unseren Tagen derart apostrophiert. Der Titel des Buches könnte sich somit als prophetisch erweisen: daß auch für dieses Werk, dessen „überfällige Relecture" Michael Kleinert mit Berufung auf Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz einzuleiten bemüht ist, noch einmal eine Zeit kommt. „Was mich in der ganzen Nazizeit am meisten innerlich über Wasser gehalten hat", so Görres in einem Brief an den Benediktiner Paulus Gordan, „war nicht thematisch Frommes, sondern das *Gärtnerbuch* von Michael Capek – mit seinem ganz nüchternem Kapitel darüber, daß *alles*, was im März-April blüht, bereits *im Oktober* unterirdisch in den Knollen und Wurzeln steckt. Ich bin *überzeugt*, daß auch um uns schon solche erfreulichen noch verborgenen Gestalten ‚unter der Erde' stecken. Gott sieht sie schon. Manche schlafen vermutlich, manche krawal-

lieren – aber DA sind sie sicher. Ob ich's erlebe, ist ja egal" (387).

Andreas R. Batlogg SJ

WINTER, Elisabeth Thérèse: *Weltliebe in gespannter Existenz.* Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943). Würzburg: Echter 2004. 193 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. 40.) 193 S. Br. 25,-.

Ausgangspunkt für das Buch von Elisabeth Thérèse Winter ist ihre persönliche Suche als Ordensfrau und Dominikanerin nach einer zeitgemäßen Spiritualität, die authentisch gelebtes Christentum heute möglich macht. Von dieser Suche bestimmt sei auch die „lebendige Sehnsucht nach Diesseitigkeit und ‚Weltlichkeit' des Glaubens" (21) vieler Frauen und Männer des 20. Jahrhunderts. In unserer sich radikal verändernden Welt werde die „gängige Unterscheidung des Lebens in den Bereich des Sakralen und des Profanen, des Heiligen und des Weltlichen als nicht mehr hilfreich und richtig empfunden" (ebd.). In einer Rückbesinnung auf alt- und neutestamentliches Geistverständnis zeigt die Autorin auf, daß Geistbesitz schon immer über die persönliche Geisterfahrung hinaus als „Gabe und Geschenk" und zugleich auch als „Verpflichtung und Verheißung" (9) angesehen wurde. Im biblischen Sinn vom Geist Gottes ergriffen zu sein, führt mitten in die Gemeinschaft der Menschen und damit mitten in die heutige Welt.

Die jüdische Philosophin Simone Weil begab sich bewußt mitten in die damalige Welt und fand in diesem Weltbezug Spuren, die „Erde und Himmel eröffnen" (24). Winter beschäftigt sich intensiv mit diesem Weltverständnis und der daraus erwachsenden Spiritualität. Sie legt in ihrem Buch eine vorsichtige Interpretation der vorliegenden Weil-Biographien vor. Dabei geht sie auf die Ambivalenz von Weils Wirklichkeitsnähe und gleichzeitiger Realitätsferne ein, beurteilt behutsam die immer wieder auftretende Selbstüberschätzung und Überforderung Weils in ihrem Leben und Handeln und nimmt Stellung zur umstrittenen Frage ihrer Taufe. Winter will diese „säkulare Spiritualität" für die „Kirche unserer Zeit" fruchtbar machen.

Zeit ihres Lebens hatte Simone Weil das große Bedürfnis, die Alltagswirklichkeit der Menschen kennenzulernen und zu leben. Bis an die Grenzen ihrer körperlichen und psychischen Belastbarkeit suchte sie über ihre Lehrtätigkeit hinaus den Kontakt mit dem wirklichen Leben als Fabrik- und Erntearbeiterin, im Spanischen Bürgerkrieg und in der französichen Widerstandsbewegung. Ihre Spiritualität nährte sich aus dieser Erfahrung. Sie geriet in eine bedrohliche Spannung zwischen erstrebenswertem Idealverhalten und Selbstüberschätzung einerseits und der notwendigen Anerkennung von Begrenztheit und existentieller Verwiesenheit. Sie kam in enge Berührung mit dem katholischen Glauben, ließ sich hineinnehmen in ein mystisches Begreifen der Gegenwart Christi, bewahrte aber bis zum Ende ihres Lebens Distanz zur Kirche. Radikale Weltliebe, die von der Liebe Gottes gehalten, jedoch nicht instrumentalisiert wird, stand hinter ihrem Tun.

So redet Weil vom Paradox der „anwesenden Abwesenheit" Gottes: Die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung erweist sich nicht in Allmacht, nicht darin, daß er die Welt beherrscht, sondern in Ohnmacht. Gott hat sich von der Welt und den Menschen zurückgezogen, trotzdem haben wir eine Ahnung von ihm, die uns nach ihm suchen läßt. „Der Kontakt mit Gott ist uns durch das Gefühl der Abwesenheit gegeben" (76), während uns der Kontakt mit der Welt und den Menschen durch das Gefühl

der Gegenwart gegeben ist. Deshalb soll die Liebe zu den Menschen und zur Welt auch nicht „um Gottes Willen" gelebt werden; die Berührung mit der Welt soll unmittelbar geschehen und in dieser unmittelbaren Weltzuwendung „gewinnt der Mensch eine vermittelnde Aufgabe … Er wird zum ‚Werkzeug für die Berührung zwischen dem Nächsten und Gott'" (71).

Die Autorin entdeckt im Leben Simone Weils vier Grundzüge, die den Zusammenhang von Spiritualität und Weltbezug offenlegen: die Haltungen der Solidarität, des Wirklichkeitsgehorsams, der Einwurzelung und der Aufmerksamkeit. Unter Solidarität und Nächstenliebe versteht Weil nicht schnelle Hilfe durch Aktionen, Programme und Einrichtungen. Diese degradiere den Unglücklichen zum bloßen Empfänger und lasse sich nicht wirklich auf Leid und Unglück ein. Zuerst sei „die Existenz des Leidenden wahrzunehmen und auszuhalten" (67). Ebenso sei es notwendig, das eigene Ich, seine persönlichen Wertungen und Urteile zurückzustellen und einen Raum zu schaffen, in dem Sinn- und Transzendenzerfahrung möglich werden. Solidarität als aufmerksames Mit-Leiden und Selbstvergessenheit führe direkt zur vielfältigen Not des Menschen.

In einem abschließenden Kapitel bezieht Winter ihre Ausführungen über Simone Weil auf die Situation der Welt von heute. In vier Thesen, die den Grundzügen von Weils Spiritualität entsprechen, bekräftigt sie deren Aktualität, indem sie auf die „absolut gesetzte Ich-Zentriertheit" (165), auf die Fluchttendenzen der Postmoderne und auf die Entfremdung und Beschleunigung unserer Gesellschaft hinweist. Ihr Fazit: Christliche Spiritualität ist innerliche Erfahrung *und* äußerliche Weltverantwortung, die Sehnsucht „nach der Wertschätzung des weltlichen Lebens in seiner Heiligkeit" (182). Weltlichkeit, wie sie in den Haltungen Weils zum Ausdruck kommt, wird dann zum „‚Wahrheitstest' für Glaubwürdigkeit und Relevanz des Glaubens" (181).

Trotz einer Fülle von Quellentexten und Querverweisen ist das Buch flüssig geschrieben und eröffnet einen interessanten Blick auf Leben und Werk Simone Weils. Angesichts der von Winter herausgearbeiteten säkularen Spiritualität Weils bedeutet zeitgemäße Spiritualität eine Herausforderung für die Kirche in der Welt von heute, nämlich nicht sich abzuwenden, sondern diese um ihrer selbst willen so zu lieben wie sie ist, um „zu dem vorzudringen, was dahinter wohnt" (111). *Maria Wolf*

Brück, Michael von u. a.: *Wie Zen mein Christsein verändert.* Erfahrungen von Zen-Lehrern. Hg. v. Michael Seitlinger u. Jutta Höcht-Stöhr. Freiburg: Herder 2004. 190 S. (Herder spektrum. 5499.) Br. 9,90.

Der von Michael Seitlinger, dem Referenten der katholischen Hochschulgemeinde der Technischen Universität München und Jutta Höcht-Stöhr, der Leiterin der Evangelischen Stadtakademie Münchens herausgegebene Band versammelt Beiträge von zehn katholischen und drei evangelischen Zenlehrern (Stefan Bauberger, Niklaus Brantschen, Michael von Brück, Pia Gyger, Willigis Jäger, Johannes Kopp, Peter Lengsfeld, Gundula Meyer, Karl Obermayer, Bogdan Snela, Jeroen Witkam, Detlef Witt und Doris Zölls). Die Beiträge sind, was den persönlich-biographischen Gehalt angeht, sehr unterschiedlich, aber alle spannend, gerade in ihrer Vielfalt. In einem ausführlichen Nachwort stellt Michael Seitlinger in systematischer Weise und mit einem vermittelnden Ansatz Konfliktpunkte und Klärungsansätze in bezug auf das Spannungsfeld Zen und Christentum dar. Aus den unterschiedlichen Texten lassen sich

jedoch einige gemeinsame Linien und Erkenntnisse herauslesen:

Einige der Autoren beschreiben die Beweggründe, die Christen zum Zen führen. Der eigene Glaube wird vor allem bezüglich seines religiösen Erfahrungsgehalts als irgendwie defizitär erlebt, als zu verkopft und zu (theologisch) trocken. Die Entdeckung des Meditationswegs des Zen wird dann zu einer beglückenden und motivierenden Gewißheit: „Das ist es, was ich die ganze Zeit gesucht habe" (Obermayer, 110).

Das Buch fragt nach den Veränderungen des Christseins durch Zen – oder ob es durch die Übung des Zen zu einer Entfremdung vom christlichen Glauben kommt. Die Antwort auf Letzteres heißt nach der Lektüre eindeutig „nein" (wobei es natürlich sein kann, daß die Themenstellung des Bands die Auswahl der Autoren in diese Richtung beeinflußt hat). Zen verwandelt den eigenen Glauben, führt ihn zu einer Vertiefung und bereichert ihn „unermeßlich" (Kopp, 77). Zen sei für das christliche Leben eine „belebende Injektion" (Lengsfeld, 97), die Veräußerlichungen beseitigt und zu einer vertieften Gotteserfahrung führt. Die eigene Spiritualität bekommt wieder mehr „Fleisch" und Leben. Kopp, Gyger und Witt beschreiben eindringlich, wie sich durch Zen ihre bereits vorhandene (mystische) Christusbeziehung außerordentlich vertieft hat. Für einige Autoren war und ist Zen eine Hilfe, die eigenen christlichen kontemplativen Wurzeln zu entdecken und zu entwickeln (u.a. Jäger, 58f.).

Es ist aber unvermeidlich, daß der Zen-Übende sich in die faszinierenden Welt des (Zen-) Buddhismus hineinbegibt – sozusagen in Form eines „inneren interreligösen Dialogs" (Bauberger, 17f.). Der Prozeß des „Hinübergehens" und „Zurückkommens" (Ama Samy) führt zu einer Weitung im eigenen Glaubensleben und zu einer tiefen Achtung und Toleranz gegenüber anderen Religionen, ja zu einer großen Dankbarkeit für den Reichtum, den diese schenken. Einige Autoren betonen die Erkenntnis, daß für sie auch das Christentum nur *ein* buntes Kathedralenfenster zum *einen*, unzerstörbaren Licht „draußen" ist.

Ein schwieriger und heikler Diskussionspunkt beim Thema Zen und christlicher Glaube ist das Gottesverständnis. Diesem Thema stellen sich fast alle Autoren ausführlich. Sie wenden sich einerseits gegen die allzu platte Vorstellung, der Zen-Buddhismus sei atheistisch (vielmehr schweigt dieser zur Gottesfrage und läßt den Raum offen). Zum anderen konstatieren die Autoren, daß der Übungsweg des Zen reinigend auf die Gottesvorstellungen wirkt, indem er allzu anthropomorphe und kumpelhafte Gottesbilder verunmöglicht, vielmehr den Weg öffnet zu Gott als dem Heiligen Geist, bildlos und ohne Gestalt, Mysterium und Geheimnis, aber doch auch noch personal erfahrbar, weil *ich* als Person von dieser bedingungslosen Liebe angesprochen bin.

Michael Seitlingers Nachwort ist ein Aufruf sowohl an „Glaubenswächter" als auch an zen-praktizierende Christen, Toleranz walten zu lassen und genau aufeinander zu hören. Viele Reaktionen beruhten im Grunde auf sprachlichen Mißverständnissen. Die Gegensätze könnten „zu einer kreativen Spannung heruntergeschraubt werden" (Seitlinger, 179). Mit Michael von Brück könnte man auch sagen: „Unterschiedliche Wahrheiten müssen nicht einander ausschließende Gegensätze sein" (42).

Insgesamt ein sehr lesenswertes Buch! Es gewährt für die christliche Zen-„Szene" nicht selbstverständliche Einblicke in die (Glaubens-) Biographien von Zenlehrern, wirkt orientierend für zen-praktizierende Christen und kann für die kirchliche Leitung hilfreich sein, diese neue spirituelle Lebensform von Christen besser zu verstehen und einzuordnen. *Anton Högerl*

ZU DIESEM HEFT

In seinem über 25jährigen Pontifikat hat sich Papst Johannes Paul II. unermüdlich für den Frieden eingesetzt. Heinz-Gerhard Justenhoven, Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel, stellt die Friedensethik des verstorbenen Papstes dar und gibt einen Überblick über dessen zahlreiche Initiativen und Interventionen zugunsten der Menschenrechte.

Die Hirnforschung hat seit Jahren Hochkonjunktur, ihre Ergebnisse finden weit über die Fachwelt hinaus Beachtung. Hans Goller, Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, setzt sich mit der These einiger Hirnforscher auseinander, die die menschliche Willensfreiheit bestreitet.

Der russische Theologe, Naturwissenschaftler und Ingenieur Pawel Florenski wurde 1937 von Bolschewisten erschossen. Peter Ehlen, Professor für Philosophiegeschichte an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über Leben und Werk dieses bedeutenden und umstrittenen Denkers.

Die zweite Pisa-Studie definiert die Lese- und Schreibkompetenz als „Gebrauch von gedruckten und geschriebenen Informationen für das Funktionieren in der Gesellschaft". Ludwig Muth versucht Zugänge zum Lesen aufzuzeigen, die über ein enges instrumentelles Verständnis hinaus Wege zum Leseglück ermöglichen.

Weltjugendtag

Papst Benedikt auf seiner ersten Auslandsreise als Oberhirte – Jugendliche zu Hunderttausenden, zahlreicher als die Teilnehmer von Kirchen- und Katholikentagen – 4000 Journalisten, die aus aller Welt erwartet werden, und dies alles im notorisch nachrichtenarmen August: Der Weltjugendtag in Köln könnte ein Medienereignis werden, das eine ähnliche Beachtung findet wie die Feiern zum Tod des alten und zur Amtseinführung des neuen Papstes. Prälat Heiner Koch, Generalsekretär des Weltjugendtages, versprach denn auch Benedikt XVI., alles zu tun, damit das Treffen „zu einem großen Portal wird, durch das er in sein Pontifikat eintritt, und zu einem bedeutenden Ort der Begegnung mit der Jugend der Welt".

Als Johannes Paul II. vor über 20 Jahren erstmals zu einem Jugendtreffen der Weltkirche nach Rom einlud, sah er darin ein Mittel zur Neuevangelisierung. Danach fand das Treffen alle zwei bis drei Jahre in verschiedenen Ländern zentral veranstaltet mit dem Papst und dazwischen in den einzelnen Diözesen statt. In welchem Maß kann nun das Treffen in Köln eine „Wiederkehr der Religion" bewirken, die nicht nur eine Rückkehr in die eventhungrigen Medien, sondern auch in die Köpfe und Herzen junger Menschen bedeutet? Das Projekt Köln ist ein Experiment, das einiges über die Chancen und Grenzen von Großereignissen in der heutigen Pastoral aussagt.

Die vorbereitenden Stellen haben sich große Mühe gegeben. Um aus den früheren Erfahrungen zu lernen, hat die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz deutsche Teilnehmer am letzten Weltjugendtag 2002 in Toronto befragen lassen. Es zeigte sich, daß von den 1400 jungen Pilgern, die den Fragebogen beantworteten, nur ein Prozent konfessionslos waren und nur 1,7 Prozent „nie" Gottesdienste besuchen, während 61 Prozent dies einmal oder mehrmals pro Woche tun und mehr als 90 Prozent kirchlich heiraten und ihre Kinder taufen lassen wollen. Gut zwei Drittel sind auch bereits in kirchlichen Gruppen beheimatet. So ist die aktive Teilnahme vor allem eine Sache von Kirchenverbundenen, und man wird kaum erwarten können, daß Kirchendistanzierte in großer Zahl den Weltjugendtag als niederschwelliges Schnupperangebot nutzen werden. Trotzdem wird dieses Treffen nicht nur nach innen, sondern auch in die medial beeinflußte Öffentlichkeit hineinwirken.

Wenn zwischen 1990 und 2002 jährlich mehr als 100 000 Katholiken aus der Kirche ausgetreten sind, wenn im selben Zeitraum der Gottesdienstbesuch der deutschen Katholiken von 22 auf 15 Prozent zurückging und die junge Generation der Deutschen deutlich seltener und unregelmäßiger zur Kirche geht als die ältere, wird dieser Trend durch die Aufmerksamkeit, die kirchliche Events neuerdings in den Medien finden, sicher nicht einfach umgekehrt werden. Allerdings kann der vorein-

genommene oder neutrale Fernsehzuschauer, der die Übertragungen von Rom oder Köln zunächst wie eine Prinzenhochzeit anschauen mag, den Eindruck gewinnen, daß Glaube und Kirche kein auslaufendes Modell sind, wie es die Privatisierung des Religiösen und eine religionskritische Publizistik suggerieren, sondern zahlreiche Jugendliche zu interessieren vermögen. Dies haben die vergangenen Weltjugendtage mit Johannes Paul II. durch eindrucksvolle Teilnehmerzahlen demonstriert: Der Abschlußgottesdienst 1995 in Manila war mit fast vier Millionen Teilnehmern die größte Menschenansammlung, die es je gab. Solche Korrekturen am öffentlichen Erscheinungsbild von Glaube und Kirche können sowohl die persönliche Nachdenklichkeit als auch die Unterstützung für religiös-kirchliche Anliegen wie den Erhalt des Sonntags oder des Religionsunterrichts durchaus fördern.

Und welche Wirkung ist nach innen, für die Teilnehmer und ihr Verhalten zuhause zu erwarten? Den befragten Jugendlichen war es zwar wichtig, die kanadische Kultur kennenzulernen und die Ausstrahlung des Papstes zu erleben, doch haben sie das Treffen keineswegs als Spaßveranstaltung aufgefaßt. Für die meisten lautet die Botschaft des Weltjugendtages: „Wir sind nicht allein mit unserem Glauben", und: „Erleben, daß es sehr viele junge Christen gibt." Im Vordergrund dürfte also das Bedürfnis nach einer Selbstvergewisserung und sozialen Bestätigung durch gleichgesinnte Gleichaltrige stehen. Es geht dabei um die Erfahrung: Wir sind in unserer religiös gleichgültigen Leistungs- und Konsumgesellschaft weder rückständig noch isoliert, wenn wir an Gott und Christus glauben. Darum wollen viele die entstandenen Freundschaften vertiefen. Indes meinten deutlich weniger, sie fühlten sich motiviert, „zuhause als Christ mehr in meinem Umfeld zu bewirken" oder „andere vom Glauben zu überzeugen".

Die Verantwortlichen wünschen sich den Kölner Weltjugendtag als „Event mit Wirkung" nach außen wie nach innen. In den „Tagen der Begegnung" vom 11. bis 15. August sollen die ausländischen Gäste in den deutschen Diözesen kirchliches Leben und die Gastgeber Weltkirchen-Atmosphäre erleben. Da geht man weit über ein Tourismusprogramm hinaus, wenn man die Gäste einlädt, an einem Tag des sozialen Engagements rund fünf Stunden an einem vorbereiteten sozialen Projekt – vom Fußballturnier mit jugendlichen Asylbewerbern bis zum Besuch einer Armenküche – mitzuarbeiten. Leitwort: „under construction – bau mit an einer gerechten Welt." Vom 16. bis 21. August werden dann bei zentralen Veranstaltungen in rund 250 Kirchen und Hallen des Erzbistums Köln – zum größten Teil mit Bischöfen – Katechesen gehalten und Gottesdienste gefeiert. Möglichst viele Teilnehmer sollen den Schrein der Heiligen Drei Könige im Dom besuchen, die im Motto zitiert werden: „Wir sind gekommen, um IHN anzubeten." So will der Weltjugendtag in der Linie der Bewegungen von Taizé und Sant' Egidio sowie von Johannes Paul II. den Glauben als spirituelle und soziale Kraft erlebbar machen. Dazu ist ihm Erfolg zu wünschen.

Bernhard Grom SJ

André Habisch

Hat christliche Politik eine Zukunft?

Eine neue Sozialpolitik für das 21. Jahrhundert

Deutschland steht mitten in einem Veränderungsprozeß, der in seiner Radikalität durchaus mit der Industrialisierung vor 150 Jahren vergleichbar ist. Wesentlicher Motor ist die Globalisierung, die sich in unseren Breiten als wachsende wirtschaftliche und politische Integration Europas darstellt. Das wirtschaftliche Zusammenwachsen Europas wird nicht von profitgierigen Hedge-Fonds oder ungehemmten Kapitalinteressen vorangetrieben. Wirtschaftliches Handeln folgt auf Wettbewerbsmärkten für Güter und Dienstleistungen vielmehr dem Wunsch von Verbraucherinnen und Verbrauchern nach einem immer besseren Preis-Leistungs-Verhältnis bzw. dem Wunsch von sozial Schwächeren nach einem Zugang zu hochwertigen Gütern zu niedrige(re)n Preisen.

Diese wirtschaftlichen Integrationskräfte kommen überall dort zum Durchbruch, wo sie nicht durch nationale Schranken behindert werden, die für Investoren und Arbeitnehmer jedoch nur zu hohen Kosten überwindbar sind. Auch in dieser Hinsicht sind Globalisierung und europäische Integration kein Betriebsunfall der Geschichte. Sie sind vielmehr das Resultat intensiver politischer Bemühungen um Abbau solcher Schranken. Der Beitritt der mittel- und osteuropäischen Länder zur Europäischen Union markiert den erfolgreichen Abschluß jahrzehntelangen Ringens um die Überwindung der europäischen Teilung. Der große Erfolg der europäischen Politik des 20. Jahrhunderts – das Zerreißen des eisernen Vorhangs – selbst ist es, der das wirtschaftliche Zusammenwachsen Europas befördert.

Doch dieser Sieg trifft unser Gemeinwesen unvorbereitet. Denn nach wie vor sind alle seine Ordnungssysteme nationalstaatlich organisiert. In einem geschlossenen nationalen Rahmen ist es sinnvoll, daß Autobahnen und Hochschulausbildung, soziale Sicherung und Infrastruktur kostenlos angeboten werden. Denn die Nutznießer finanzieren über Steuern und Abgaben letztlich diese Leistungen. Progressive Einkommenssteuersysteme stellen sicher, daß dies im großen und ganzen auf eine gerechte Art und Weise geschieht. Bei grenzüberschreitender Mobilität dagegen wird dieser nationalstaatliche Finanzierungszusammenhang aufgebrochen. In Deutschland ausgebildete Ärzte zahlen ihre Einkommenssteuer in Großbritannien oder Norwegen; Transitfahrer tanken in Polen und Holland und beteiligen sich nicht an der Finanzierung der Verkehrsinfrastruktur; deutsche Rentner und Pensionäre geben ihr Geld in Spanien aus. Im offenen Wirtschafts- und Lebensraum

müssen daher nationalstaatliche Finanzierungskreisläufe von Leistung und Gegenleistung neu adjustiert werden. Im Bereich der Verkehrsinfrastruktur läuft dies auf eine Autobahnmaut (mindestens) für Lastkraftwagen hinaus; im Bereich des Hochschulstudiums auf Studiengebühren, die eine Kostenbeteiligung an einer wertvollen Investition sicherstellen. Auch im Bereich der Arbeits- und Sozialsysteme muß über neue Formen der Leistungserbringung – inklusive ihrer Finanzierung – nachgedacht werden. Angesichts von Globalisierung und europäischer Integration muß Solidarität – soll sie bewahrt werden – sukzessiv neu organisiert werden.

Kann christliche Politik Hilfen zur Bewältigung dieser Zukunftsaufgaben leisten? Phasen schneller Veränderung sind meist schwierige Zeiten für den Gedanken christlicher Politik. Zwar halten Politikerinnen und Politiker des bürgerlichen Lagers auch heute beharrlich an der christlichen Tradition ihrer Parteien fest – was angesichts der rapiden Säkularisierung in der Wählerschaft doch gelegentlich Respekt abnötigt. Und auch im linken politischen Spektrum fühlen sich noch manche – nach außen hin dezenter – christlich-sozialem Gedankengut verpflichtet. Doch hat das jenseits persönlicher Überzeugungen noch eine inhaltliche Bedeutung? Kann christliches Gedankengut in der Politik angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts – weitere Faktoren sind Individualisierung und rasanter Fortschritt etwa in den Biowissenschaften – überhaupt noch Orientierungsfunktionen übernehmen? Oder steht es eo ipso für Vergangenheitsorientierung, pauschale Zeitkritik und sozialromantische Realitätsverweigerung?

Um die Frage nach der Zukunft christlicher Politik zu beantworten, muß ein Blick in die Vergangenheit geworfen werden. Was ist in der jüngeren Geschichte konkret unter christlicher Politik verstanden worden? Dabei geht es im folgenden nicht um einzelne Positionen oder Vertreter. Es geht vielmehr um die grundlegende geistige Haltung, die christliche Politik den Herausforderungen ihrer jeweiligen Zeit gegenüber eingenommen hat. Welche Strukturen lassen sich im historischen Überblick über anderthalb Jahrhunderte hinweg erkennen?

Die christlich-soziale Bewegung und die Herausforderungen der Industrialisierung

Christliche Philosophen und Intellektuelle haben sich schon seit der Antike mit Fragen der Weltverantwortung und der Abgrenzung von religiöser und säkularer Sphäre beschäftigt. Der moderne Gedanke einer an christlichen Leitvorstellungen orientierten Mitgestaltung gesellschaftlicher Ordnung aber wurzelt in der christlich-sozialen Bewegung. Diese war eine Reaktion auf die Industrialisierung. Die Bevölkerungsexplosion des 19. Jahrhunderts, die schnelle Ausbreitung industrieller Produktion, das explosionsartige Wachstum seelenloser Arbeiterbezirke um die alten Kernstädte herum, die Entstehung moderner Verwaltungshierarchien: Das alles

veränderte die Lebens- und Arbeitssituation der Menschen stärker als alle anderen Veränderungen seit der Seßhaftwerdung der Jäger und Sammler.

Diese Auswirkungen waren ambivalent. Einerseits profitierten die Menschen – im zeitlichen Abstand – von der deutlichen Verbesserung der Lebensbedingungen, die mit der Industrialisierung verbunden war. So wuchs das verfügbare Sozialprodukt pro Kopf in Deutschland von 1850 bis 1910 auf fast das Dreifache an, obwohl sich die Anzahl der Köpfe in dieser Zeit praktisch verdoppelte. Andererseits war diese ungeheure Produktivitätssteigerung mit einem gewaltigen Kulturschock für breite Bevölkerungsteile verbunden. Dieser findet sich noch immer anschaulich beschrieben in den Worten des katholischen Ökonomen Goetz Briefs, der 1919 eine Streitschrift gegen Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes" verfaßte:

„Eine ungeheure Binnenwanderung hatte den unerhört schnellen Aufschwung des deutschen Kapitalismus begleitet; was zuwächst an Menschen – die Zuwachsquoten sind fast durchweg ländlich-kleinstädtisch – wandert zur Industriestadt, zur Großstadt ... Eine Entwurzelung von Millionen landsässigen, einfachen Volkes im kurzen Verlauf von 30 bis 40 Jahren! ... Sie bedeutet Auflösung des Gemeinschaftsbewußtseins und Zersetzung des Gemeinschaftsempfindens, Heimatlosigkeit, Verblassen der inneren Bindungen, Verbitterung und Haß gegen die kalte unfaßbare Macht, die stärkste Arbeitsleistung verlangt und dabei der Seele und dem Herzen alles nimmt, woran ein Mensch für sich und vor seiner Umwelt Stütze und Halt findet."[1]

Die kulturelle Auseinandersetzung mit diesem radikalen Modernisierungsschub bestimmt die geistigen Konfliktlinien des späten 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Auf der einen Seite des intellektuellen Spektrums lehnen die Konservativen im Namen des traditionellen Wertekanons die entstehende moderne Industriegesellschaft ab. Sie erscheint ihnen als kultureller Niedergang, als sündiges Sich-Losmachen aus der göttlich legitimierten Ordnung der vormodernen Welt. Auf der anderen Seite des Spektrums begrüßen die liberal-progressiven Kultureliten vorbehaltlos die Ankunft eines neuen Zeitalters. Sie verabschieden die gesamte abendländisch-christliche Solidaritätsethik als „Sklavenmoral" in die Mottenkiste der Kulturgeschichte (wie etwa in den Werken von Friedrich Nietzsche). Kämpften die ersteren im Namen der traditionellen Moral gegen die moderne Wettbewerbsgesellschaft, so traten die letzteren im Namen der Moderne gegen die traditionelle Moral an. Scheinbar galt: Tertium non datur – eine dritte Möglichkeit, etwa eine neutrale Position, ist in diesem Streit ausgeschlossen.

Wer die Industrialisierung als quasi „naturgesetzliche" Ausbeutung der Arbeiterklasse durch das Kapital begriff (wie z. B. die einflußreiche frühsozialistische Theorie vom „ehernen Lohngesetz"), für den kann es jenseits privater „bürgerlicher Religion" keine Versöhnung von Moral und Wettbewerb geben. So unterschiedliche Denkrichtungen wie der marxistische Sozialismus und der konservative Katholizismus waren sich in ihrer radikalen Ablehnung der Kräfte des Marktes einig. Denn die Leitvorstellungen „revolutionärer Klassenkampf" (wie von der sozialistischen

Bewegung propagiert) und „Restauration feudaler Lebensbedingungen" (wie von konservativen Kreisen vertreten) vereinte die Grundannahme, nur ein (erneuter) Systemwechsel sei eine legitime Reaktion auf die moderne Industriegesellschaft.

Dies ist die geistige Situation, in der sich die christlich-soziale Bewegung konstituierte – zunächst als tief gestaffeltes Vereins- und Verbändewesen. Geistiger Ausgangspunkt war das Solidaritätsethos der abendländisch-christlichen Tradition, an dessen bleibender Relevanz die christlich-soziale Bewegung festhält. Der ursprüngliche Impuls der christlich-sozialen Bewegung ging in Richtung karitative Hilfe – etwa für die von unablässig arbeitenden Eltern vernachlässigten Kinder und Jugendlichen. Jugendaktivitäten der Verbände und Sozialvereinigungen zielten ja ursprünglich nicht auf „Freizeitgestaltung" ab, sondern auf Linderung von Verwahrlosung und existenzieller Not, die sich durch das schnelle Bevölkerungswachstum jener Jahre schon früh bedrohlich ausbreitete. Dementsprechend waren die ersten Vereinsgründungen rein karitativ ausgerichtet. Später kamen genossenschaftlich organisierte Selbsthilfeverbände dazu. Erst in einer dritten Entwicklungsstufe griff die christlich-soziale Bewegung auch in den politischen Raum aus. Der Dachverband des Volksvereins für das katholische Deutschland und die Zentrums-Partei sind institutionelle Plattformen dafür.

Sozialromantik und Sozialreform

In dieser sozialen Alltagsarbeit ringt sich ein Teil der christlich-sozialen Bewegung dazu durch, das neue Umfeld der Industriegesellschaft als mehr oder weniger legitime Geschäftsgrundlage des eigenen Engagements zu akzeptieren. Dem kamen einige Entwicklungen zu Hilfe. Mit zeitlicher Verzögerung führte die wirtschaftliche Entwicklung zu einer allmählichen Steigerung des Lebensstandards der Arbeitermassen und zu einer Humanisierung ihrer Lebensbedingungen. Durch ihre Vereinsgründungen und ihr gesellschaftliches Engagement hatte die christlich-soziale Bewegung aber auch selbst dazu beigetragen, daß die Menschen im neuen Kontext der Industriegesellschaft ein geistiges Zuhause fanden. Sie arbeitete sich von rückwärtsgewandter Sozial*romantik* zu Ansätzen einer Sozial*reform* vor und brachte ihre Wertvorstellungen aktiv in die mitverantwortliche Gestaltung der neuen Gesellschaftsordnung ein. Dabei lernten zumindest ihre intellektuellen Eliten, daß Markt und Wettbewerb nicht im Widerspruch zu tradierten Wertvorstellungen stehen müssen, sondern (bei geeigneten Rahmenbedingungen) prinzipiell durchaus damit vereinbar sind.

Diese Überzeugung wurde allerdings nicht durchgängig geteilt. Als ganze changierte die christlich-soziale Bewegung auch weiterhin zwischen Sozialromantik und Sozialreform: zwischen Totalablehnung der neuen Lebens- und Arbeitsbedingungen (im Sinn einer Rückkehr in die vermeintlich ideale Vergangenheit) einerseits

und kritischer Akzeptanz der marktgesteuerten Industriegesellschaft als Grundlage für soziale Reformen andererseits. Wie im Brennglas wurden diese zwei einander widerstreitenden Tendenzen sichtbar beim ersten sozialpolitischen Antrag im deutschen Reichstag, dem „Antrag Galen" (1877). Dieser wurde charakteristischerweise nicht von den sozialistischen Arbeiterparteien eingebracht (die noch einen grundlegenden Umsturz befürworteten), sondern vom Zentrum. Der Antrag Galen umfaßte zukunftsweisende sozialpolitische Forderungen – wie die Abschaffung der Kinderarbeit oder die Einhaltung der Sonntagsruhe.

In diesem Forderungskatalog kündigten sich die Reformprojekte einer reifenden Industriegesellschaft an. Doch zugleich fanden sich im Antrag Galen Reste einer Fundamentalkritik an der Wettbewerbswirtschaft – etwa die Forderung nach Rücknahme der Gewerbefreiheit. Die damaligen Zuhörer spürten, daß der Antrag mit dieser Forderung von einer zukunftsorientierten Initiative in vergangenheitsorientierte Sozialromantik zurückfiel: Der Antrag Galen ging im Gelächter der nationalliberalen Reichstagsmehrheit unter, für die die christlich-soziale Bewegung einmal mehr bewiesen hatte, daß sie intellektuell noch immer im feudalen Mittelalter siedelte. Das Eindringen sozialromantischer Töne hatte sie (zum ersten aber leider nicht zum letzten Mal) darum gebracht, ihren zukunftsorientierten Impuls zur Geltung zu bringen.

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts sind dann allerdings Persönlichkeiten aus dem Raum der christlich-sozialen Bewegung zu entscheidenden Mitgestaltern der Arbeits- und Sozialordnung im Deutschen Reich und später in der Bundesrepublik Deutschland geworden. Hier sind etwa Heinrich Brauns, Oswald von Nell-Breuning, aber auch Persönlichkeiten im Umfeld des Bundes Katholischer Unternehmer wie Joseph Höffner und Wilfried Schreiber zu nennen. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten neuerer deutscher Zeitgeschichte, daß sie den totalitären Zerstörern des 20. Jahrhunderts ungleich mehr Aufmerksamkeit zubilligt als jenen Persönlichkeiten, die, von persönlichen Wertvorstellungen ausgehend, zu Architekten der Wirtschafts- und Sozialordnung in Deutschland geworden sind.

In der Zeit der Neuordnung nach dem Zweiten Weltkrieg wurde „christliche Politik" endgültig lagerübergreifend zu einem wichtigen Bezugspunkt von Reformanstrengungen. Wie war es möglich, daß sie diese Rolle spielen konnte? Vorbereitet wurde dies letztlich in einer konzeptionellen Hinwendung zur Gegenwart und ihren Herausforderungen. Statt der ursprünglichen Pauschalablehnung von ökonomischer Integration, gesellschaftlicher Modernisierung (inklusive Individualisierung) und Wettbewerbswirtschaft hat die christlich-soziale Bewegung im Lauf des 20. Jahrhunderts zunehmend ihren Frieden mit der modernen Industriegesellschaft gemacht. Man hielt prinzipiell an den Leitideen und ethischen Idealen der abendländisch-christlichen Tradition fest (hier liegt das konservative Element), suchte aber nach neuen Organisationsformen dafür (hier liegt das innovative Element). Solidarität und Sozialperson des Menschen (inklusive der Familie als ihr wesentlicher

Lernraum) erschienen den Vordenkern der christlich-sozialen Bewegung nicht – wie vielen „progressiven" Zeitgenossen – als alte Zöpfe, die angesichts veränderter Rahmenbedingungen der Moderne nun endlich abzuschneiden wären. Man suchte nach neuen Wegen und Instrumenten, um diese traditionellen Werte unter den grundlegend veränderten Rahmenbedingungen der Industriegesellschaft zu verwirklichen.

In der sozialen Welt des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts fand man diesen „neuen Weg" im modernen Staat, in staatlicher Arbeits- und Sozialpolitik. Christliche Politik hat ganz wesentlich daran mitgewirkt, eine rechtliche Rahmenordnung für die Wirtschaft zu gestalten und durch eine effizient arbeitende Beamtenschaft umzusetzen – im Arbeitsrecht, im Sozialrecht, im Wirtschaftsrecht. Auch das Programm der Sozialen Marktwirtschaft eines Alfred Müller-Armack geht diesen Weg. Er läßt sich dialektisch als „wertkonservatives Innovationsstreben" bezeichnen: Das Festhalten an tradierten Sozialprinzipien (Solidarität, Subsidiarität, Personalität) bei gleichzeitiger permanenter Suche nach besseren Wegen und Instrumenten zu deren Umsetzung kennzeichnet ihr politisches Bemühen in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts.

Zukunftsweisende Orientierungspotentiale christlicher Politik?

Läßt sich dieses Programm konservativen Innovationsstrebens christlicher Politik in die Zukunft fortschreiben? Am Beginn des 21. Jahrhunderts stellen sich scheinbar völlig neue Herausforderungen, die das bisher Erreichte in Frage stellen. Allerdings: So neu sind diese Herausforderungen nun auch wieder nicht. Denn auch den Veränderungen unserer Tage (Globalisierung bzw. europäische Integration) liegen noch dieselben Triebkräfte zugrunde wie denen des 19. Jahrhunderts: Wie im 19. Jahrhundert, als die deutschen Länder ihre Zollschranken überwanden und später zum Deutschen Reich zusammenfanden, ist es auch heute noch die ökonomische Integration, die einen Zuwachs an Arbeitsteilung, Spezialisierung und Austausch auf Märkten überhaupt möglich macht. Das Zusammenwachsen von Wirtschaftsräumen ist die Voraussetzung dafür, (noch) tiefere Arbeitsteilung, intensiveren Wettbewerb und mehr Güteraustausch zu realisieren. Das (politisch gewollte!) Forcieren dieser wirtschaftlichen Integration dient letztlich der Masse der Konsumenten, die – auf die Gesamtheit der am internationalen Güteraustausch beteiligten Länder bezogen – ihren Lebensstandard entscheidend erhöhen konnten und noch weiter erhöhen werden.

Ein gravierender Unterschied liegt allerdings darin, daß in der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts in Folge von Zollunion und Reichsgründung der *Nationalstaat* zum zentralen Bezugsrahmen wirtschaftlichen Austauschs geworden ist, während er heute von der immer noch weiter voranschreitenden Integrationsbewe-

gung gerade überholt wird. Dieser Unterschied hat gravierende Konsequenzen. Denn auch im 21. Jahrhundert bleibt staatliches Handeln auf nationale Räume bezogen und läßt sich nur sehr bruchstückhaft darüber hinaus ausdehnen (die Erfahrungen mit transnationalen Bürokratien stimmen hier eher skeptisch). Das bedeutet, daß die ordnungspolitischen Instrumente, die fast alle direkt oder indirekt auf dem Nationalstaat als zentraler Rechtsdurchsetzungs- und Vollstreckungsinstanz basierten, in einer veränderten sozialen Welt zunehmend obsolet werden. Staatliche Institutionen werden ihre Aufgaben im Bereich der Bildung und Ausbildung, der sozialen Integration, der rechtlichen Regulierung nie mehr so vollständig erfüllen können wie dies im Nachkriegsdeutschland überwiegend der Fall war. Das gilt auch dann, wenn die gegenwärtigen Haushaltsprobleme überwunden werden sollten – es liegt einfach in den veränderten Rahmenbedingungen eines zusammenwachsenden Europas begründet.

Hier stellt sich die zentrale Zukunftsfrage christlicher Politik im 21. Jahrhundert. Wenn sie sich – wie mancher ehemals prominente Vertreter christlicher Politik in der Öffentlichkeit – auf abstrakte Zeitkritik verlegt und neue Entwicklungen nur als Bedrohung wahrnimmt, dann verabschiedet sie sich aus den Gestaltungsprozessen der Gegenwart: Das wäre das Ende christlicher Politik in Deutschland, auch wenn nach wie vor bekennende Christen das Land regieren. Leitvorstellungen wie Solidarität oder Personalität des Menschen sind zu unterscheiden von (historisch bedingten) Organisationsformen etwa staatlicher Gesundheits-, Sozial- oder Bildungspolitik. Was ein Vordenker der christlich-sozialen Tradition – der Wiener Sozialethiker Johannes Messner – bereits 1926 gegen das antimoderne Restaurationsstreben seiner Zeitgenossen formuliert hat, das stellt auch heute eine Mindestanforderung christlicher Politik dar.

> Messner fordert, daß „weniger als bisher Kategorien und Postulate der Sozialethik einer früheren Zeit, die in ihrer konkret ausgeprägten Gestalt nur für ihre Zeit galten, unbesehen in die allgemeine Ethik übernommen werden als allgemein und überzeitlich geltend, wodurch für die ethische Wissenschaft selbst Schwierigkeiten und für die ‚in der Welt' Stehenden nicht wenig Konflikte entstehen ... Die Sozialethik steht ‚jeder Zeit gegenüber vor neuen Aufgaben' und muß die konkreten sozialen Gestaltungen ihrer Zeit ‚mit ihren Ideen kritisch sowohl wie gestaltend' durchdringen."[2]

Neue Wege für eine Sozialpolitik des 21. Jahrhunderts

Wie in der Entstehungsgeschichte der christlich-sozialen Bewegung so ist auch heute das Festhalten an der abendländisch-christlichen Tradition nicht identisch mit der kompromißlosen Verteidigung bestimmter hergebrachter Regelungen in der Gesundheits-, Sozial- oder Bildungspolitik. Wichtiger, als die Vergangenheit mit Zähnen und Klauen zu verteidigen, ist es auch heute, neue Wege und Instrumente

zu suchen, die die Leitvorstellungen der abendländisch-christlichen Ethiktradition auf dem Niveau der neuen Zeit umsetzen. Von einer solchen Suche nach neuen Instrumenten ist aber in der deutschen Öffentlichkeit gegenwärtig wenig zu spüren. Vielmehr droht über dem Streit darum, wieviel 20. Jahrhundert wir uns denn demnächst noch werden leisten können, die geistige Auseinandersetzung mit den veränderten Rahmenbedingungen des 21. Jahrhundert in Vergessenheit zu geraten.

In welcher Himmelsrichtung deuten sich neue Wege der Realisierung von Solidarität und Personalität an? Wirklich neuartige Formen kollektiven Handelns und der Bearbeitung gesellschaftlicher Problemlagen werden gegenwärtig in vielen Ländern Europas unter dem Stichwort der Aktiven Bürger- bzw. Zivilgesellschaft verhandelt. Es ist erstaunlich, in wie geringem Umfang diese Diskussion in Deutschland angekommen ist – diversen Enquete-Kommissionen und „Internationalen Jahren" der Vereinten Nationen zum Trotz. Hier ist etatistisches Denken „aus dem Staat heraus" (Hans Maier) tiefer verwurzelt und dominiert noch immer die politischen Wahrnehmungen, obwohl es in der sozialen Realität noch nie das einzige Instrument zur Problemlösung war[3].

Ein Beispiel: Die konstante Massenarbeitslosigkeit ist bereits seit Jahren ein drängendes Problem. Wenn es nicht gelingt, mehr Menschen in Beschäftigung zu bringen, wird es für kaum ein anderes Standortproblem wirkliche Lösungen geben. Die Ausgrenzung von Millionen Menschen aus dem Erwerbsprozeß stellt auch sozialethisch einen Skandal ersten Ranges dar. Die Politik hat darauf in der laufenden Legislaturperiode mit einer Reform der Arbeitsmarktordnung – bekannt als Hartz-Gesetze – und der Weiterentwicklung der Bundesanstalt für Arbeit zur Bundesagentur reagiert. Wie man auch immer die Reichweite und Leistungsfähigkeit dieser Maßnahmen beurteilen mag: Institutionelle Reformen vom Typ Hartz allein können auch bei großer Wirkung das Problem der Massenarbeitslosigkeit nicht lösen. Denn hinter über vier Millionen Arbeitslosen verbergen sich über vier Millionen komplexe Lebenslagen. Vielen von ihnen ist auch mit einer Senkung der Lohnnebenkosten und einer Optimierung des Vermittlungsprozesses der Bundesagentur nicht geholfen.

Um Problemgruppen wie Schulabbrecher, alleinerziehende Mütter, ethnische Minderheiten oder Aussiedler mit schlechten Sprachkenntnissen (wieder) in kontinuierlichere Beschäftigungsverhältnisse zu bringen, bedarf es vielfach einer „aufsuchenden", proaktiven Unterstützung, die mit veränderten Anreizstrukturen auf den Arbeitsmärkten einhergehen muß. Hilfe darf sich nicht darauf beschränken, nur Leistungen zu administrieren. Sie muß vielmehr auch Alltagsprobleme der Betroffenen lösen helfen, die sie von der Aufnahme einer regelmäßigen Erwerbsarbeit abhalten. Hier kann es um Beratung, die Herstellung einer grundlegenden „Beschäftigungsfähigkeit", die Suche nach einer Kinderbetreuung oder Transportmöglichkeit oder einfach um Führung und Mutmachen" gehen. Derartige komplexe Hilfen werden letztlich nicht (ausschließlich) „Job-Center" oder „Personal Service Agenturen" leisten können.

Aktive Bürgergesellschaft – lokale Bündnisse für regionale Probleme

Bei der Suche nach einer neuen Sozialpolitik darf nicht nur über neue Programme, es muß auch über neue sozialpolitische Akteure aus der Aktiven Bürgergesellschaft nachgedacht werden. Gerade hier bedarf es – so zeigen Erfahrungen in anderen europäischen Ländern, aber auch in den USA – des bürgerschaftlichen Engagements von Bürgerinnen und Bürgern und nicht zuletzt auch von Unternehmen, um „intermediäre" Brückenstrukturen für bestimmte Gruppen zu schaffen. Pensionäre übernehmen Patenschaften, Arbeitnehmer treffen sich mit Arbeitslosen und informieren über aktuelle Entwicklungen und Bewerbungsmöglichkeiten, Mittelständler bieten Praktikumsplätze an und lassen sich auf Formen teilsubventionierter Arbeit ein. Nur so können Leistungen aus der Arbeitslosenversicherung mit konkreten Hilfsangeboten verbunden werden. Ohne eine aktive Bürgergesellschaft bleibt das Programm „fördern und fordern" leere Programmatik. Solche Engagementbereitschaft aber läßt sich nur vor Ort, in Städten, Kommunen und gegebenenfalls in Stadtteilen mobilisieren. Eine Bundesagentur mit über 80 000 Angestellten vermag sie auch bei bestem Willen nicht zu initiieren.

Ein Beispiel dafür bietet Dänemark. Um lokale Bündnisse für Arbeit als Grundlage für bürgerschaftliches Engagement gegen Arbeitslosigkeit zu organisieren, haben sich schon Mitte der 90er Jahre die Arbeitgebervereinigung, die Gewerkschaftsbewegung und die öffentlichen Arbeitgeber in vielen Regionen zu „sozialen Koordinationskomitees" zusammengeschlossen. Diese Komitees organisieren Aus- und Weiterbildungsaktivitäten, leisten aktive Vermittlungsarbeit, suchen Lehrstellen für Jugendliche. Wesentliche Impulse zur flächendeckenden Selbstorganisation der Kommunen sind aber auch von der Dänischen Regierung ausgegangen. Sie hat im Jahr 1998 die sozialen Koordinationskomitees für alle Landkreise für verbindlich erklärt – ohne allerdings genaue Vorgaben über deren Zusammensetzung und Arbeitsweise zu machen. Das heißt, daß Kommunen und Regionen vor Ort die Freiheit hatten und haben, die Schwerpunkte und Vorgehensweise ihrer Komitees nach ihren Bedürfnissen und regionalen Handlungsnotwendigkeiten selber festzulegen.

Voraussetzung für eine Stärkung bürgerschaftlicher Kräfte ist also eine konsequente Dezentralisierung sozial- und arbeitsmarktpolitischer Aktivitäten. Was für die Arbeitsmarktpolitik noch weitgehend Zukunftsmusik ist, das ist in Deutschland in den letzten Monaten und Jahren zumindest in der Familienpolitik ansatzweise vollzogen worden. So hat das Bundesfamilienministerium die Entstehung regionaler „Bündnisse für Familie" gefördert, die Aktivitäten vor Ort bündeln und dabei insbesondere auch Unternehmen in die Prozesse mit einbeziehen. Das Bayerische Staatsministerium für Familie und Soziales hat eine ganze Reihe „Kommunaler Familien-Tische" organisiert – professionell moderierte lokale Einrichtungen, deren Ziel die Mobilisierung bürgerschaftlicher Kräfte vor Ort für die Sache der Familien

ist. Auch in Österreich, wo es vergleichbare Initiativen bereits in größeren Proportionen gibt, sind eine Vielzahl von Instrumenten kommunaler Familienpolitik entwickelt worden. Wenn es etwa um eine bessere Vereinbarkeit von Familie und Beruf für Männer und Frauen geht, dann sind insbesondere engagierte Unternehmen (Corporate Citizens), dann ist „Unternehmergeist in der Bürgergesellschaft“[4] gefragt. Die gemeinnützige Hertie-Stiftung hat bereits seit 1998 ein Überprüfungsverfahren und Zertifikat für familienfreundliche Unternehmen entwickelt, das auch auf Behörden, Wohlfahrtsverbände, Krankenhäuser und Universitäten angewandt worden ist und das in den letzten Monaten sehr stark an Verbreitung gewonnen hat.

Solchen Instrumenten kommt in einer Politik für die Bürgergesellschaft eine besondere Bedeutung zu. Denn im Gegensatz zu Markt und Staat ist jede Art der zielgerichteten Kooperation im Bereich der Bürgergesellschaft komplett freiwillig und ohne externen Zwang. Das aber setzt eine innere Motivation der beteiligten Personen und Institutionen voraus, die ständig gepflegt werden muß. So ist es kein Wunder, daß sich etwa im Bereich der betrieblichen Familienpolitik sehr häufig auch das Argument der ökonomischen Vorteilhaftigkeit entsprechender Aktivitäten findet[5]. Gerade weil sich Unternehmer als Bürger hier freiwillig engagieren sollen, muß auch von Vorteilen familiengerechter Unternehmensführung im Leistungswettbewerb die Rede sein dürfen.

Bürgerschaftliches Engagement und christliche Politik

Für christliche Politik und Sozialethik stellen derartige Ansätze prinzipiell keine überraschende Neuigkeit dar. Vielmehr entsprechen sie der tradierten Erkenntnis, daß Solidarität nachhaltig nur in und durch subsidiäre Strukturen verwirklicht werden kann. Das setzt eine neue Rollenverteilung von regionaler Politik, Wirtschaft und Bürgergruppen voraus. Regionale Probleme wie etwa Arbeitslosigkeit, Vereinbarkeit von Familie und Beruf, Verbesserung der Lebenssituation von Kindern und Jugendlichen, Integration von Zuwanderern, Defizite im Kulturangebot usw. lassen sich nur dann mit Aussicht auf Erfolg angehen, wenn vor Ort in der Region lokale Politik und Verwaltung, Arbeitnehmervertretungen, Wirtschaft und Bürgergruppen koordiniert handeln. Der Raum der Bürgergesellschaft ist dabei dadurch gekennzeichnet, daß Zusammenarbeit nur ohne externen Zwang organisiert werden kann. Es kommt also nur dann wirklich etwas zustande, wenn alle Beteiligten unabhängig voneinander ihre Hausaufgaben erledigen. Dabei kann aber niemand die anderen Partner zwingen, sich an die Abmachungen zu halten – auch Staat und Verwaltung nicht, weil sie im Raum der Bürgergesellschaft nicht mit fiskalischer Autorität, sondern lediglich als *ein* Netzwerkpartner handeln. Derartiges subsidiäres Handeln vor Ort setzt also bei allen Beteiligten neuartige Kompetenzen voraus. Diese umfassen insbesondere die Kommunikation über die kulturellen Differenzen

der oben genannten Bereiche, sowie die Fähigkeit zur Selbstorganisation im Sinn der Vereinbarung gemeinsamer Regeln einschließlich Mechanismen zu deren effektiver Kontrolle und Durchsetzung.

Christliche Politik besitzt schon deshalb innere Bezüge zu solchen Aufbrüchen, weil sie – wie oben im historischen Rückblick gesehen – ihre Entstehung letztlich dem gesellschaftlichen Engagement in Vereinen und Verbänden verdankt. Aktives Bürgerengagement meint dabei mehr als gemeinsame Freizeitgestaltung oder Brauchtumspflege. Sie bedeutet Verantwortungsübernahme von Bürgerinnen und Bürgern, die die Gestaltung ihrer Gesellschaft nicht mehr ausschließlich staatlichen Institutionen oder Agenturen überlassen wollen. Die Politik muß den Freiraum für entsprechende Engagementbereitschaft eröffnen – nicht, weil es modern oder politisch korrekt ist, einen partizipativen Politikstil zu fahren. Die Förderung einer aktiven Bürgergesellschaft erfolgt vielmehr aus dem Wissen, daß drängende gesellschaftliche Probleme des 21. Jahrhunderts ohne das Fachwissen, die Engagementbereitschaft und die Ressourcen der Bürgerinnen und Bürger überhaupt nicht mehr zu lösen sind.

Corporate Citizenship

In dieser aktiven Bürgergesellschaft spielen Unternehmen eine zunehmend wichtige Rolle. Corporate Citizenship, das gesellschaftliche Engagement der Unternehmen, ist viel zu wichtig, um es bei reinen Public Relations-Veranstaltungen und Management-Belustigungen auf Kosten der Aktionäre zu belassen. Unter dem Stichwort „Corporate Social Responsibility" buchstabieren internationale Unternehmen aller Größenordnungen gegenwärtig ihre gesellschaftliche Rolle neu. Sie lernen, in das sie umgebende gesellschaftliche Umfeld zu investieren und dafür alle ihre Potentiale, vor allem auch die Mitarbeiter, Netzwerke und logistischen Fähigkeiten einzusetzen. Wo sie im Raum der aktiven Bürgergesellschaft gemeinsam mit anderen engagierten Bürgergruppen handeln, da entfalten ihre Aktivitäten längst auch eine – im weiteren Sinn – ordnungspolitische Dimension: Denn bereichsübergreifende Initiativen gehen – wie Erfahrungen zeigen – lokale Ordnungsprobleme an und erstellen öffentliche Güter dort, wo staatliche Institutionen dazu nicht mehr – oder noch nicht – in der Lage sind.

Es gehört nicht zur politischen Kultur in Deutschland, solche Ansätze frühzeitig zu erkennen und zu fördern. Viele europäische Nachbarländer sind wesentlich aufmerksamer[6] in der Eröffnung von Handlungsspielräumen für eine aktive Bürgergesellschaft. Dort entstehen Koordinationsstrukturen und prozeßbegleitend stehen politische Ansprechpartner (wie ein eigener Staatssekretär für die soziale Verantwortung von Unternehmen im britischen Department for Trade and Industry) zur Verfügung. In Frankreich wird „nachhaltiges Wirtschaften" als Schulfach einge-

führt, Unternehmen sind zur Berichterstattung über ihre freiwilligen Aktivitäten verpflichtet. Doch auch in den Niederlanden, in Skandinavien, in Österreich gibt es nennenswerte Initiativen, die auf die Stärkung bürgerschaftlicher Mitverantwortung in der Wirtschaft abzielen. Dabei geht es um Bildung und Ausbildung, Arbeitsmarkt, regionale Kulturaktivitäten, Umweltschutz und Familie – etwa um die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, der angesichts der demographischen Probleme geradezu eine Schlüsselstellung zuwächst und die ohne das Engagement der Unternehmen als Arbeitgeber nicht zufriedenstellend zu lösen ist.

Aktive Bürgergesellschaft als anspruchsvolle Leitvision

Der Ruf nach Deregulierung und Bürokratieabbau, nach Flexibilisierung des Arbeitsmarktes und mehr Selbstverantwortung im Sozialversicherungssektor ist angesichts der ökonomischen und demographischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts mehr als berechtigt. Die ungebrochene Verschuldung öffentlicher Haushalte auf allen Ebenen weist letztlich auf ein strukturelles Ungleichgewicht im Verhältnis zwischen Bürger und Staat hin, das im Interesse zukünftiger Generationen beseitigt werden muß. Der Ruf nach solchen Reformmaßnahmen wird allerdings von Bürgerinnen und Bürgern nach wie vor mit großer Skepsis und Sorge gehört. Viele fürchten hinter solchen Entwicklungen lediglich einen Verlust an Solidarität und sozialer Ordnung. Regierungen sind in Deutschland in den vergangenen Jahren insbesondere daran gescheitert, daß sie auf solche Befürchtungen keine Antwort geben konnten und sich statt dessen in kurzatmigem Pragmatismus und rein bürokratisch-administrativen Reformkonzepten verheddert haben.

Der Aufruf, „den Gürtel enger zu schnallen" allein aber vermag es nicht, eine Aufbruchsstimmung und Zukunftshoffnung zu erzeugen, die eine positive Veränderungsdynamik freisetzen würde. Auch die Väter der Sozialen Marktwirtschaft hätten die beklagenswerten Zustände im Nachkriegsdeutschland nicht verbessert, wenn sie lediglich pragmatische Organisationsreformen und Sparprogramme angeschoben hätten. Vielmehr gelang es ihnen, anspruchsvolle Zukunftsperspektiven vorzugeben, eine positive Aufbruchsstimmung zu erzeugen und zugleich Personalität und Verantwortung der Bürger anzusprechen und dauerhaft zu mobilisieren. Aktive Bürgergesellschaft ist eine solche anspruchsvolle Zukunftsperspektive. Denn das 21. Jahrhundert braucht nicht nur mehr *Eigen*verantwortung, es braucht auch mehr *Mit*verantwortung für das Gemeinwesen und für konkrete Mitmenschen im Raum einer aktiven und vielfältig vernetzten Bürgergesellschaft. Mehr Freiheit von Auflagen und Pflichten muß mit mehr Verantwortlichkeit korrespondieren – ein funktionierendes Gemeinwesen braucht Freiräume, aber auch Plattformen und Resonanzböden für ein solches Engagement.

Dabei ist klar: Aktive Bürgergesellschaft wird den Sozialstaat in seiner flächendeckenden gesellschaftspolitischen Rolle nicht ersetzen wollen oder können. Ihre Grenze findet sie in der durchgängigen Freiwilligkeit des Engagements, das dadurch – wie es die Gründerinnen der „Berliner Tafel-Bewegung" einmal ausgedrückt haben – immer „unzuverlässig" bleibt. Es geht nicht um ein Denken in Gegensätzen, sondern um problemorientiertes Zusammenwirken. Denn Bürgerengagement kann öffentliche Systeme komplementär ergänzen. Es übernimmt die Feinsteuerung sozialpolitischer Programme und kann ihnen zugleich – quasi als Pfadfinder – neue Wege wirksame(re)n Handelns weisen. Wenn Sozialpolitik in Netzwerke aktiven Bürgerengagements eingebettet ist, werden zudem Fehlsteuerung und Denkfehler der Politiker schneller offenbar und können korrigiert werden. Diese Funktionen werden angesichts knapperer Kassen und komplexerer Probleme immer wichtiger. Sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse zeigen deshalb, daß sich erfolgreiche und erfolglose, gut und schlecht regierte Regionen empirisch vor allem durch einen Faktor unterscheiden: in der Verfügbarkeit von Netzwerken engagierter Bürgerinnen und Bürger als „soziales Kapital" eines Gemeinwesens. Dies alles ist nicht neu, muß aber im politischen Alltag neu akzentuiert und zur Geltung gebracht werden.

Christliche Politik in allen Parteien darf sich nicht in der Verteidigung des vermeintlich Altbewährten gegen die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts verlieren. Solidaritätsbereitschaft kann nicht konserviert, sie muß immer wieder neu errungen werden. Der internationale Vergleich zeigt zudem, daß sie sich nicht an der Höhe von Sozialbudgets, Leistungs- oder Rechtsansprüchen ablesen läßt. Christliche Politik ist vielmehr herausgefordert, ihr Programm der „wertkonservativen Innovation" fortzuschreiben. Wie lassen sich Solidarität, Subsidiarität und Personalität unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts (überhaupt noch) realisieren? – dies ist die entscheidende Leitfrage eines mittlerweile europäischen Suchprozesses. Die Aktive Bürgergesellschaft und die Mitwirkung von Bürgerinnen und Bürgern (wie auch von Unternehmen) an der Lösung von Ordnungsproblemen ist ein wichtiger Teil der Antwort auf diese Frage. Unter den genannten Bedingungen der europäischen Integration und der sinkenden Leistungsfähigkeit nationalstaatlicher Systeme markiert sie eine entscheidende Suchrichtung zukunftsorientierter christlicher Politik.

ANMERKUNGEN

[1] G. Briefs, Untergang des Abendlandes. Christentum u. Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler (Freiburg 1920) 65 f.

[2] J. Messner, Sozialökonomik u. Sozialethik. Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik (Paderborn 1926).

[3] Leider sind die umfangreichen Abschlußberichte, die die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags zur Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements 2002 vorgelegt hat, für die politischen Alltags-

debatten weitgehend folgenlos geblieben. Gleiches gilt für die Papiere der CSU-Grundsatzkommission unter dem heutigen Landtagspräsidenten Alois Glück, die bereits seit Jahren für die Bedeutung der Aktiven Bürgergesellschaft für zukunftsfähige Sozialpolitik im 21. Jahrhundert wirbt.

[4] Titel einer entsprechenden Veranstaltungsreihe des Bundes Katholischer Unternehmer (BKU) und der Konrad-Adenauer-Stiftung im Sommer 2005.

[5] Das renommierte Prognos-Institut hat im Auftrag des Bundesfamilienministeriums eine Studie durchgeführt, die für einige Maßnahmen betrieblicher Familienpolitik einen Return on Investment von bis zu 25 Prozent errechnet. Beträchtliche Ersparnisse ergeben sich insbesondere im Bereich von Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen zum Ersatz dauerhaft ausgefallener Elternurlauber.

[6] Vgl. dazu etwa die 23 europäischen Länderberichte in: Corporate Social Responsibility Across Europe, hg. v. A. Habisch u.a. (Berlin 2005).

Herbert Vorgrimler

Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre

Das Geburtsjahr 1905 ist ein Anlaß zu einem späten Blick auf Hans Urs von Balthasar: auf seine charakteristische Persönlichkeit und auf sein gewaltiges Werk. Alle Facetten von Person und Werk jedoch auch nur zu nennen, geschweige denn sie gerecht zu würdigen, ist hier ein Ding der Unmöglichkeit.

Eine Skizze seines Lebens und seiner Motive

Geboren am 12. August 1905 in Luzern als Kind einer Patrizierfamilie, besuchte er für vier Jahre das Gymnasium der Benediktiner in Engelberg und für zweieinhalb Jahre das Gymnasium der Jesuiten in Feldkirch (1916–1923). In Zürich erwarb er 1924 die „Eidgenössische Matura". Sein erster und dringlicher Wunsch war das Studium der Germanistik, damit verbunden waren erhebliche philosophische Interessen. Eine Bemerkung über die Studentenzeit führt zugleich zu seinem Bekenntnis zur Musik. Bis ans Lebensende war er ein Meister am Klavier:

„Wie man den Knaben dazu verurteilte, durch das ganze Unterholz romantischer Musik von Mendelssohn über Strauß zu Mahler und Schönberg sich durchzuschlagen, um endlich dahinter die ewigen Sterne Bachs und Mozarts aufgehen zu sehen, die mir nun seit langem alles andere hundertfach ersetzen, so mußte ich auch die Dschungel der neueren Literatur durchstreifen, in Wien, Berlin, Zürich und anderswo, immer enttäuschter und mit immer leererem Magen, bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah."[1]

Die Stationen über neun Semester waren, wie erwähnt, Wien, Berlin und Zürich. In Wien wohnte er im Haus des Psychiaters, Philosophen und Theologen Rudolf Allers, der sein Freund wurde. In Berlin interessierte er sich für den Kreis um Stefan George, auch hörte er Vorlesungen bei Romano Guardini, von denen ihm vor allem diejenige über Kierkegaard wichtig war. In Zürich promovierte er 1928 (zum Dr. phil.) mit einer Arbeit bei Robert Faesi: „Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur" (als Buch Zürich 1930).

Die gütige Hand Gottes beim Propheten Habakuk: Auf einer Wanderung im südlichen Schwarzwald nahe Basel überfiel von Balthasar blitzartig die Erkenntnis, daß er zum Socius Jesu berufen sei. 1929 trat er in den Jesuitenorden ein und begann ein zweijähriges Noviziat in Feldkirch. Die Prägung durch die dazugehörigen Exerzitien schildert er in Ausdrücken eigenwilliger Radikalität:

„Die hohe Schule der Christusbetrachtung, des Horchens auf das reine und personale Wort im Evangelium, der Lebensentscheidung zum Versuch der Nachfolge, der für den Begründer der *Geistlichen Übungen* vor allem Entscheidung darüber ist, welche Gestalt ein Christ dem totalen Liebesverzicht des Herrn (evangelische Räte) im eigenen Leben verleihen darf. Denn die sogenannten ‚Räte' Christi sind nichts als die Form seiner Erlöserliebe und betreffen jeden Glaubenden, im ‚Gottesstand' wie im ‚Weltstand'. Ich übertrug die *Exerzitien* und durfte an die hundert Kurse geben: wenn irgendwo, waltet hier christliche Freude. Wenn irgendwo, erschließt sich hier, was Christsein im ‚Ur-sprung' heißt: Erhorchen des rufenden Wortes und Freiwerden zur erwarteten Antwort. Hier am meisten ist auch Tuchfühlung mit Sinn und Genius der Reformation, von Luther bis Karl Barth."[2]

Seit 1931 absolvierte von Balthasar die vorgesehenen philosophischen Studien in der ordenseigenen Hochschule in Pullach bei München. Wichtiger als die von der Neuscholastik geprägten Schulmeister waren ihm die Kontakte mit Erich Przywara SJ (1889–1972), der damals Mitarbeiter bei den „Stimmen der Zeit" in München war. Er nennt ihn den „größten Geist", dem er in „unverdienter Freundschaft" begegnen durfte[3]. In späteren Jahren kümmerte er sich als Verleger um die Herausgabe der Werke Przywaras[4].

1934 begann er das Studium der Theologie an der Theologischen Fakultät der französischen Jesuiten in Lyon-Fourvière. Es dauerte bis 1937. Welche sein Leben lang bleibenden Schwerpunkte er dort setzte, möge er selber sagen:

„Der Sinn der Kunft Jesu Christi ist es, die Welt zu erlösen, ihr gesamthaft den Weg zum Vater zu öffnen: Kirche ist nur Mittel, ein Strahlen, das vom Gottmenschen in alle Räume hinausdringt durch Verkündigung, Beispiel und Nachfolge. Dies Pathos war es, das uns junge Theologen (Fessard, Daniélou, Bouillard und viele andere waren dabei) in Lyon um den ältern Freund und Meister Henri de Lubac scharte, der uns die griechischen Väter, die philosophische Mystik Asiens und den modernen Atheismus erschloß und dem meine patristischen Studien den zündenden Funken verdanken; denn Patristik hieß für uns Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat. Damals faßte ich den Plan einer durchkomponierten Trilogie: Origenes – Gregor von Nyssa – Maximus der Bekenner, wovon leider nur Bruchstücke zustande gekommen sind. Dies Pathos ließ die strömende Offenheit von de Lubacs *Catholicisme* für uns zu einem Grundbuch werden, das ich bald darauf übersetzte, ließ uns an freien Tagen auf den Hügeln über der Saône Claudels *Seidenschuh* miteinander lesen, dessen Übersetzung fast mein erster literarischer Versuch war."[5]

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, alle Leistungen von Balthasars zu würdigen, die er durch patristische Studien (die auch von der Wissenschaft anerkannt wurden) und Väter-Ausgaben und durch Vermittlung französischer Dichtung im deutschen Sprachraum erbrachte. Origenes und Paul Claudel ließen ihn bis an sein Lebensende nicht mehr los. Zeitgleich mit dem Theologiestudium begann er, von dem Material seiner philosophischen Dissertation ausgehend, das zweibändige Werk „Apokalypse der deutschen Seele" vorzubereiten[6].

In der damaligen Zeit waren die Jesuiten in der Schweiz als Orden verboten und durften darum natürlich auch keine Ausbildungshäuser unterhalten. So war von Balthasar auf die Ordenshäuser in Österreich, Frankreich und Deutschland angewiesen. 1936 war er in München zum Priester geweiht worden. 1938 und 1939 arbeitete er in der Redaktion der „Stimmen der Zeit" mit; Aufsätze über Dichtung, Theologie und Philosophie entstanden[7]. In der Erinnerung an diese Jahre schrieb er:

„Die Begegnungen mit Erich Przywara, später mit Karl Barth – dessen universalistische Prädestinationslehre mir Längstgesuchtes bestätigte –, die Zusammenarbeit mit Karl Rahner beim Entwurf einer neuen Dogmatik, das wiederum patristische *syntheologein* mit Hugo Rahner, all dies bestärkte den Grundwillen: das Christliche als das uneinholbar Größte, *id quo maius cogitari nequit*, zu erweisen, weil es Gottes Menschenwort für die Welt ist, Gottes demutsvoller Dienst, der alles Menschenstreben überhöhend vollendet, Gottes letzte Liebe in der Herrlichkeit seines Sterbens, damit Alle jenseits ihrer selbst für Ihn leben."[8]

Das vom Orden als Abschluß der Ausbildung vorgesehene „Tertiat" folgte in Pullach im Anschluß an die Redaktionszeit. Danach wurde von Balthasar durch die Ordensoberen vor die Entscheidung gestellt, sich für eine Hochschultätigkeit als Lehrender (in Rom) zu qualifizieren oder Studentenseelsorger in Basel zu werden. Er optierte – folgenreich – für das Letztere und widmete sich mit ganzer Kraft von 1940 bis 1949 dieser Seelsorgearbeit. Er rief eine akademische „Schulungsgemeinschaft" und später die „Akademische Arbeitsgemeinschaft" ins Leben, für die er regelmäßig Kurse und Exerzitien gab.

1940 traf er mit der Schweizer Ärztin Adrienne von Speyr (1902–1967) zusammen. Die Gattin des Basler Historikers Werner Kaegi konvertierte noch im gleichen Jahr unter seiner Anleitung zur katholischen Kirche. Von Adrienne von Speyr ging der erste Impuls aus, eine „geistliche Gemeinschaft" zu gründen, wie es sie bisher noch nicht gab (und wie sie dann 1947 kirchenrechtlich als „Säkularinstitut" legitimiert wurde). Diese gemeinsame Gründung erfolgte 1945, sie erhielt den bis heute gültigen Namen „Johannesgemeinschaft". Der seit 1947 existierende Johannesverlag in Einsiedeln versucht, in der Verbreitung der Werke A. von Speyrs und von Balthasars, mit vielen Reihen und Editionen dem spirituellen Leben dieser Gemeinschaft zu dienen.

Wenn hier erst zweitrangig von seinem literarischen Werk die Rede ist, so ist der Grund dafür von ihm selber als „Geständnis" über das Zentrum seiner Motive und Arbeiten so angegeben worden:

„Daß Schriftstellerei im Haushalt meines Lebens ein Nebenprodukt und *faute de mieux* bleibt und immer bleiben wird. Im Zentrum steht ein ganz anderes Interesse: die Arbeit an der Erneuerung der Kirche durch die Bildung neuer Gemeinschaften, die das radikale christliche Leben nach den evangelischen Räten Jesu verbinden mit der Existenz mitten in der Welt: im weltlichen Berufsleben oder im priesterlichen Amt, das lebendige Gemeinden zu beleben vermag. Hinter dieser Arbeit hat alles Spielen mit der Feder zurückzustehen; müßte

dieses Spiel einmal wegen der Dringlichkeit der genannten Arbeit aufhören, so schiene mir nichts verloren, eher vieles gewonnen zu sein. Im Grunde ist das für einen im Dienst der Sache Jesu Stehenden, die konkret ‚die Kirche' heißt, selbstverständlich."[9]

Die Spiritualität, die er den entstehenden „Weltgemeinschaften" vermittelte, wird von diesen selbst so zusammengefaßt:

„Der Christ steht und fällt mit dem Gebet; er kann weder in die bloße Aktion noch in die bloße Liturgie noch in eine bloße Solidarität mit jenen flüchten, die nicht mehr beten können oder vom Gebet nichts mehr wissen.

Das Evangelium gilt unbedingt: der Versuch, Welt und Gottesreich zur Deckung zu bringen, ist müßig und falsch.

Kirche und Christentum sind glaubhaft und wirkkräftig, wenn sie in der Grundhaltung der Armut und Niedrigkeit gelebt werden und wenn keines der vier Elemente: Autorität (verkörpert in Petrus) und Liebe (Johannes), Freiheit (Paulus) und Gesetz (Jakobus) isoliert wird; alle müssen vielmehr zusammenspielen und umgriffen werden von der marianischen Gesinnung: Siehe, ich bin die Magd des Herrn."[10]

Hans Urs von Balthasar versuchte, die Idee der „Weltgemeinschaften" innerhalb der „Gesellschaft Jesu", dem Jesuitenorden, konkret werden zu lassen, aber die römische Ordensleitung lehnte dieses Ansuchen ab. Da er schon damals durch die mystischen Intuitionen von Speyrs davon überzeugt war, daß die Verwirklichung der „Weltgemeinschaften" ein göttlicher „Auftrag" zur Rettung der Christusnachfolge in einer kritischen Situation des Glaubens war[11], verließ er 1950 die Gesellschaft Jesu – ein Entschluß, der ihm nicht nur innerlich, sondern auch ökonomisch in der Frage des bloßen Lebensunterhalts schwer zu schaffen machte. Erst 1956 fand er im damaligen Bischof von Chur einen verständnisvollen Helfer, der ihn in seinen Weltklerus aufnahm. Adrienne von Speyr erkrankte in immer stärkerem Maß, ihre Erblindung nahm zu, sie wurde für Wochen, später für Monate bettlägerig; von Balthasar pflegte sie aufopferungsvoll „rund um die Uhr". An ihrem Krankenbett festgehalten, notierte er im Stenogramm, was sie im Zustand mystischer Entrückung, bei Halluzinationen, Auditionen, Visionen, Leidensekstasen mitzuteilen suchte. Hans Urs von Balthasar war überzeugt, durch Adrienne von Speyr Weisungen Gottes zu empfangen, und so begann er unter dem Eindruck ihrer fortschreitenden Krankheit den Plan zu fassen, ihre Äußerungen im Johannesverlag zu veröffentlichen, als Botschaft Gottes an die Welt, etwa 60 Bände. Im Rückblick vermerkte er zu den ihm abgeforderten Opfern des Übergangs:

„In Basel wurde der Auftrag Adrienne von Speyrs, der auch einer christlichen Öffentlichkeit angesichts ihrer Bücher nicht länger unverständlich bleiben kann, entscheidend; was Ignatius in seiner Zeit gewollt hatte, hieß fortan für mich eindeutig Weltgemeinschaft; das harte Opfer, das der Übergang forderte, war begleitet von der Gewißheit, der gleichen Idee exakter zu dienen. Adrienne von Speyr war es, die den erfüllenden Weg von Ignatius zu Johannes wies, und damit den Grund zum meisten legte, was seit 1940 von mir veröffentlicht

wurde. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch zu trennen, zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige Gründung hat." [12]

Innerkirchlich war von Balthasar über Jahre hinaus marginalisiert; das Milieu verkraftete einen „Ex-Jesuiten" nicht, der mit einer verheirateten Frau in einem Haus wohnte und sie als Kronzeugin seiner Theologie vorstellte. Das biedere Schweizer Milieu kam außerdem mit seiner sprachschöpferischen Rhetorik nicht zurecht. So dachte auch kein Bischof daran, ihn beim Konzil zu Rate zu ziehen. Bei Begegnungen mit ihm zur Zeit des Konzils waren Enttäuschung und Verbitterung unverkennbar. Das änderte sich, als er 1965 eine theologische Kursänderung ankündigte. Die Öffnung der Kirche zur Welt – ein Schlagwort, mit dem damals das Konzil gekennzeichnet wurde –, an der er mit seinem Büchlein „Schleifung der Bastionen" (1952) kräftig mitgewirkt hatte, wurde ihm jetzt zutiefst suspekt:

„Die letzten zehn Jahre haben nun unerbittlich gezeigt: das dynamischste christliche Programm der Öffnung zur Welt bleibt einseitig (und wird dabei äußerst gefährlich), wenn es nicht mit steigender Bewußtheit den Gegen-Teil ausbildet und sich so erst ins Gleichgewicht bringt: Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation; wer mehr formen will, muß tiefer horchen und beten; wer mehr Zwecke erreichen will, muß die Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit, das Unrentable, weil Unberechnete und Unberechenbare der ewigen Liebe in Christus und nachfolgend auch aller christlichen Liebe begreifen. Wer befehligen will, muß christlich folgen gelernt haben, wer die Güter der Welt verwalten will, muß erst aller Besitzlust bar und ledig geworden sein, wer der Welt christliche Liebe zeigen will, muß sich bis zur puren Selbstlosigkeit (auch in der Ehe) in Christi Liebe eingeübt haben. Wir wußten es und haben es immer gesagt. Im Programm der Weltsendung lag von jeher, was Guardini *Unterscheidung des Christlichen* genannt hat. Und doch scheinen es heute viele auf einmal nicht mehr richtig zu wissen. Was ist ihnen nur widerfahren? Eine leise, zunächst vielleicht nur taktisch gemeinte Verschiebung im Ansatz – und die Auswirkungen werden unabsehbar." [13]

Auf den drei Seiten, die dieser Diagnose folgen, wird unverkennbar deutlich: Der hier in erster Linie Angeklagte ist Karl Rahner, dazu kommt dann Pierre Teilhard de Chardin, gefolgt von den Theologien des Genetivs (Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Theologie der Arbeit usw.), deren Auffassungen auf dem Konzil dominant gewesen waren; sie seien, heißt es an der angegebenen Stelle, auf einem „durch die unübersehbare Menge der Wanderer ausgetretenen Weg", dem „breiten Weg" des Evangeliums, der ins Verderben führt. Hatte von Balthasar 1964 Rahner anläßlich der Vollendung des 60. Lebensjahres noch hymnisch gepriesen, so griff er ihn 1966 in dem Büchlein „Cordula oder der Ernstfall" namentlich und mit umfassenden Verdächtigungen frontal an: Rahner kenne kein Staunen vor dem Unfaßlichen und Unableitbaren. Das ganze Christentum werde auf einen Humanismus reduziert. Vom Martyrium als dem entscheidenden Kriterium der Jünger Christi „dispensiere" Rahner. Das geschichtliche Christusereignis fehle bei ihm, ebenso das personale Gegenüber des Glaubens, und so nähere sich Rahners Theorie dem Atheismus. Auf das Ungeheuerliche dieser Anschuldigungen hingewiesen antwortete

mir von Balthasar: „Es war ja nicht Rahner gemeint, sondern eine Sache, die er losgelassen und nicht mehr eingefangen hat."[14]

1969 wurde von Balthasar durch Papst Paul VI. zum Mitglied der Internationalen Theologenkommission ernannt. Aus deren Kreis sammelte er die ersten Mitarbeiter an der wesentlich von ihm gegründeten „Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio", die seit 1972 in mehreren Ländern und Sprachen erscheint. Mit ihr wollte er ein Gegengewicht gegen die ebenfalls internationale Zeitschrift „Concilium" errichten, die von Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx, Hans Küng und anderen geleitet wurde und bei der ihm anfänglich die Sektion „Spiritualität" anvertraut war. In seiner groß angelegten Totenrede bei der Beerdigung von Balthasars am 1. Juli 1988 sagte Kardinal Joseph Ratzinger dazu:

„Nach dem Konzil hat er begonnen, die Freunde zu sammeln, um mit ihnen eine Kraft für die rechte Erneuerung gegen deren Verfälschungen zu bilden. Auf diese Weise ist er zum eigentlichen Vater der großen *Communio*-Familie geworden, die heute in allen Kontinenten wirkt und, auch wenn sie immer noch ein kleines Samenkorn ist, eine Kraft der Gemeinschaft, des Lebens, der Verwandlung und der Erneuerung bedeutet."[15]

Wahrnehmende Theologie

Ein Urteil über Hans Urs von Balthasar vereint über alle Grenzen der Positionen hinweg die an Theologie ernsthaft Interessierten: An Kenntnis der großen theologischen Tradition des Westens und des Ostens, am Aufspüren der religiösen Gehalte von Dichtung und Literatur, an Erfahrung mit religiöser und antireligiöser Philosophie kam ihm kein Zweiter im 20. Jahrhundert gleich. Mit einer erstaunlichen Sprachbegabung machte er sich zum Vermittler dessen, was er intuitiv für das Beste und Notwendigste früher und heute in der Glaubenssituation der Gegenwart ansah. Damit ist auch gesagt, daß er seine Zeuginnen und Zeugen mit einem gewissen Apriori anderen darstellte und erschloß. Schon früh hat er in seiner Aphorismensammlung den Schlüssel dazu angedeutet:

„Nichts bereitet soviel Lust als das Vermögen, aus dem Wust der Geschichte die vier, fünf Figuren herauszuheben, die zusammen für mich das Sternbild meiner Idee und meiner Sendung repräsentieren."[16]

Er stellte das „Sternbild" seiner „Idee" und seiner „Sendung" in einzelnen, für sich stehenden Büchern dar (unter anderem: „Theologie der Geschichte" 1950, „Das betrachtende Gebet" 1955, „Die Gottesfrage des heutigen Menschen" 1956, „Das Ganze im Fragment" 1963, „Glaubhaft ist nur Liebe" 1963, „Wer ist ein Christ?" 1965, „Wer ist die Kirche?" 1965, „Klarstellungen" 1971, „Der antirömische Affekt" 1974, „Neue Klarstellungen" 1979, „Du krönst das Jahr mit Deiner Huld" 1982, „Was dürfen wir hoffen?" 1986, „Maria für heute" 1987, „Kleiner Dis-

kurs über die Hölle" 1987, „Credo" 1989). Er suchte dieses Sternbild in interpretierenden Monographien zu Dichtern, Schriftstellern, Heiligen aufzuspüren (unter anderem: Therese von Lisieux 1950, Karl Barth 1951, Elisabeth von Dijon 1952, Reinhold Schneider 1953, Georges Bernanos 1954, Martin Buber 1958, Romano Guardini 1970, Dante 1973, Henri de Lubac 1976)[17]. Die gleiche Suche spiegelt sich in seinen kongenialen Übersetzungen, mit den Schwergewichten bei den griechischen Kirchenvätern und bei französischen Schriftstellern (wie Léon Bloy und Charles Péguy). Unter all diesen Mühen, die von einer unglaublichen Arbeitskraft zeugen, reifte bei von Balthasar allmählich der Plan, das gesuchte Beste zusammensehend in einer „Trilogie" oder in einem „Triptychon" darzustellen: „Herrlichkeit", „Theodramatik" und „Theologik".

„Herrlichkeit" trägt den Untertitel „Eine theologische Ästhetik". Aber er wollte nicht als „theologischer Ästhet" angesehen werden, und er wollte nicht, daß man die Bände der „Theologischen Ästhetik" als sein Haupt- und Lebenswerk bezeichne: „Herrlichkeit", sagt er, ist nur „der Auftakt zum Zentralen"[18]. „Ästhetik" meint bei ihm die Kunst, die „Gestalt" wahrzunehmen, in der Gott selbst sich zeigt, sich offenbart im „Paradox von Verhüllung in der Enthüllung" oder im „Phänomen des Verweisens"; dabei bezieht sich von Balthasar hinsichtlich dieser Wahrnehmungskunst auf Goethe[19], aber bei der Ausführung selbst fühlt er sich stark der Seinsphilosophie der scholastischen Tradition verpflichtet. Er greift zurück auf die transzendentalen Eigenschaften des Seins (in der klassischen theologischen Zeit „Transzendentalien" genannt): das Eine, das Gute, das Wahre und das Schöne. Gott, die „Totalität" des Seins, ist notwendig zu denken als die Fülle des Einen, Guten, Wahren und Schönen. Es gibt keine Identität dieser Eigenschaften bei Schöpfer und Geschöpf. Aber kraft der Analogie (Ähnlichkeit bei bestehender Unähnlichkeit) kann das begrenzte Geschöpf teilweise, fragmentarisch an diesen Transzendentalien teilhaben. Von dieser Grundeinsicht aus entwirft von Balthasar seine Trilogie:

„Ein Sein ‚erscheint', es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, es gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, ‚sagt es sich aus', enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im andern, dem es sich offenbart)."[20]

Aus dieser Sicht entsteht zunächst einmal eine *theologische Ästhetik*: „Herrlichkeit"[21]. Die Fülle der hier in sechs umfangreichen Bänden ausgebreiteten Wahrnehmungen läßt sich auch in Kürze nicht andeuten. Es kommt dem Verfasser darauf an, die Erscheinung des wahren und einzigen Gottes unter all den philosophischen und religiösen Versuchen, Gott oder das Göttliche zu ergreifen, zu unterscheiden, „die unvergleichliche Herrlichkeit Gottes im Leben, im Kreuz, in der Auferstehung Christi unter aller übrigen Herrlichkeit dieser Welt" wahrzunehmen[22]. Es mindert die großartige Leistung von Balthasars nicht, wenn man feststellt, daß die beiden biblischen Teile in Band III/2 von „Herrlichkeit" unter dem Versuch leiden, die biblischen Texte „im Ganzen" und „als Ganzes" unter starkem Vorbehalt gegenüber

der historisch-kritischen Methode zu lesen. Gegenüber einer syn-optischen Einheit entsteht hier eher eine Collage von Texten unter paulinischer Dominanz[23].

Unter *Theodramatik* stellt sich von Balthasar die Frage, wie die absolute Freiheit Gottes der relativen, aber wirklichen Freiheit des Menschen begegne[24]. Von Balthasar bevorzugt hier oft die Bezugnahme auf die von ihm edierten Schriften Adrienne von Speyrs. Aber seine eigene Perspektive ist sehr stark charakterisiert von der Auffassung des Geschehens als Drama im wörtlichen Sinn dieses Begriffs. Nicht zu Unrecht stellt sich die Assoziation ein zu dem „Großen Welttheater" Calderóns, dessen Eindrücke der Schüler bei der Inszenierung auf der großen barocken Auffahrt zum Kloster Einsiedeln in sich aufnahm: Hier ist nun bei ihm die Rede von Regie, Drehbuch und Schauspielern, von einer „Schlacht" und von „Endsieg". Von Balthasars *Theodramatik* befaßt sich eingehend mit einem entscheidenden Fundament seiner Theologie, seiner Sicht auf die göttliche Trinität und auf das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus. Ein Schlüsselbegriff seiner Sicht auf diese Glaubensgeheimnisse ist „Kenose", „Entäußerung" (ein neutestamentlicher Begriff: Phil 2, 7). Er setzt ihn dort ein, wo er vom absoluten Anfang des Heilsgeschehens sprechen möchte, vom Ur-Beginn des Verhältnisses Gottes zum Nichtgöttlichen. Den Weg dorthin, in das Herz der göttlichen Trinität, sieht er darin: „sich von dem, was in der Kenose Gottes in der Theologie des Bundes – und von dorther des Kreuzes – offenbar wird, zurückzutasten ins Geheimnis des Absoluten."[25]

Dieses „Zurücktasten" erfolgt bei von Balthasar durch den Rückgriff auf die mystischen Erfahrungen Adrienne von Speyrs. Der dadurch ermöglichte Einblick besagt, daß in einer ersten, alles „unterfassenden" Kenose der göttliche Vater den Sohn zeugt, wobei „der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er ‚teilt' sie nicht ‚mit' dem Sohn, sondern ‚teilt' dem Sohn alles Seine ‚mit'."[26]

Die entscheidende Ausdeutung von Balthasars:

„Dieser göttliche Akt, der den Sohn hervorbringt, als die zweite Möglichkeit, an der identischen Gottheit teilzuhaben und sie zu sein, ist die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfangen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt. Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung (*eucharistia*) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war. Aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes ‚Wir', atmet der gemeinsame ‚Geist', der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt. ... Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleichwesentlich' besitzt, besagt eine so unfaßbare und unüberbietbare ‚Trennung' Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) er-

möglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann."[27]

Beim Eingehen auf die heilsgeschichtliche Sendung des Sohnes, die auf die Stunde des Ölbergs und der Stellvertretung zuläuft, nimmt von Balthasar eine bemerkenswerte Umdeutung biblischer Aussagen vor. Die Gott-losigkeit des Sohnes gründet er, darin Jürgen Moltmanns „Gekreuzigtem Gott" durchaus verwandt, den Bibeltext überziehend, auf die „Gottverlassenheit" von Ps 22, 3:

„Kann man ernstlich von einer Entladung des Zornes Gottes über den am Ölberg Ringenden, dann Gekreuzigten sprechen? Man muß es."[28]

„Die Verlassenheit zwischen Vater und gekreuzigtem Sohn ist tiefer, tödlicher als jede mögliche, zeitliche oder ewige Verlassenheit eines Geschöpfs von Gott. Denn wenn am Kreuz jede in der Welt begangene Sünde getragen und gesühnt wird, dann auch jene, die ihrem Wesen nach den ‚zweiten Tod' gebiert (Apk 21, 8; Jk 1, 15), so daß das Kreuz am Ende der Hölle aufgerichtet sein muß."[29]

Hans Urs von Balthasar hat diese von Adrienne von Speyr in ihren mystischen Wahrnehmungen erfahrene Sicht in seiner „Theologie der Drei Tage" und in seinen Meditationen zum „Höllenabstieg" Christi weiter ausgeführt. Von Calvin und Karl Barth hierin bestärkt, verstand er das Schicksal Jesu in seinem Tod als das schlimmste denkbare Leiden, als die radikalste, trostloseste Gottverlassenheit. Man kann das, ohne zu simplifizieren, so wiedergeben: Die Hölle gibt es, und einer hat sie bis ins Allerletzte ausgelitten, der Sohn Gottes im Gehorsam gegenüber dem Vater; er hat sie damit entleert und bewirkt, daß sie niemandem sonst zuteil wird. Dabei wurde die biblische Aussage verändert. Der „Höllenabstieg" Jesu Christi meint nach den zwei biblischen Zeugnissen, 1 Petr 3, 19f. und 4, 6, nicht ein passives Erleiden der furchtbaren Strafhölle, sondern ein aktives, heilschaffendes Tun: Durch sein *kerysseín*, seine Heilsverkündigung, brachte er den schweren Sündern Vergebung und Befreiung. Das ist etwas völlig anderes als das Ausleiden des göttlichen Fluchs und Zorns.

Diese Umdeutung biblischer Zeugnisse beruht unbestritten auf den „Privatoffenbarungen", die Adrienne von Speyr zuteil geworden waren. Von solchen Privatoffenbarungen gilt aber in der übereinstimmenden katholischen Tradition, daß es unmöglich und widersinnig wäre, sie als Verbesserungen oder Ergänzungen der endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufzufassen[30]. Meines Wissens ist es hier das erste Mal in der Tradition der katholischen Theologiegeschichte, daß zentrale Lehrstücke wie die Trinitätslehre und die Soteriologie auf der Basis von Privatoffenbarungen aufgebaut wurden. Die Gesamtschau über diese Lehrstücke ist zu einer faszinierenden Einheit zusammenkomponiert, doch leider fehlt deren Basis in der „amtlichen" Offenbarung Gottes. Bedauerlicherweise hat von Balthasar im Kontext dieses dritten Bandes der Theodramatik die Erlösungslehre Karl Rahners unter generellen Häresieverdacht gestellt[31].

In der Theologik möchte von Balthasar auf die Anlage des Gesamtwerkes zurückkommen[32]. Ist der erste Band philosophisch orientiert, so enthalten der zweite Band über die Christologie und der dritte über die Pneumatologie nur Sammlungen vorwiegend biblischer Stellen. Das Unternehmen der Theologik stellte von Balthasar folgendermaßen vor:

„Die ganze Trilogie ist von Anfang an nach den transzendentalen Bestimmungen des Seins gegliedert worden, und zwar je im Hinblick auf das analoge Verhältnis ihrer Geltung und Gestalt im weltlichen und im göttlichen Sein: so entsprechen sich in der Ästhetik weltliche ‚Schönheit' und göttliche ‚Herrlichkeit', in der Dramatik weltlich-endliche und göttlich-unendliche Freiheit. Hier in der theologischen Logik wird entsprechend über das Verhältnis zwischen der Struktur geschöpflicher und göttlicher Wahrheit nachzudenken sein. Und nachfolgend über die Frage, ob sich göttliche Wahrheit innerhalb der Strukturen der geschöpflichen darstellen und (in diversen Formen) zur Aussage bringen kann. Theologische Erkenntnisse über Gottes Herrlichkeit, Güte, Wahrheit setzen naturgemäß eine nicht nur formalistische oder gnoseologische, sondern ontologische Struktur des weltlichen Seins voraus: ohne Philosophie keine Theologie."[33]

Sehr vieles über das menschliche und theologische Profil Hans Urs von Balthasars mußte hier ungesagt bleiben, so etwa seine Lehre von der Kirche, die er von Maria her aufbauen wollte, seine Eschatologie, die er nicht als Lehre von den „letzten Dingen", sondern als hoffenden Ausblick auf „letzte Begegnungen" verstehen wollte. Vieles von dem, was hier unerwähnt bleiben mußte, ist in den Sammlungen seiner Aufsätze enthalten[34]. Bis an sein Lebensende wachte er aufmerksam und konzentriert auf Privatoffenbarungen, von denen er sich einen direkten Weg zum Himmel versprach[35].

Ehrenvoller Ausklang

Nachdem sich der „Bann" über Hans Urs von Balthasar verflüchtigt hatte, wurden ihm mannigfache Ehrungen zuteil, darunter Ehrendoktorate, Preise und andere Auszeichnungen. Karl Rahner und Joseph Ratzinger widmeten ihm ihr gemeinsames Buch „Offenbarung und Überlieferung" (1965). Bedeutungsvoll war für ihn die Verleihung des „Premio Internazionale Paolo VI" durch Papst Johannes Paul II. am 23. Juni 1984 in der Sala Clementina des Vatikans. In der Laudatio zitierte der Papst dabei auch aus „Cordula"[36].

Am 28. Mai 1988 ernannte ihn Johannes Paul II. zum Kardinal. Am 26. Juni 1988 starb Hans Urs von Balthasar jäh und unvorhergesehen in Basel. Zu diesem irdischen Ende eines einzigartigen Menschen in all seiner Begabung durch Gott und bei aller unverkennbaren menschlichen Schwäche sagte Kardinal Joseph Ratzinger im Requiem:

„Nur zögernd hat sich Balthasar der ihm zugedachten Ehrung durch das Kardinalat geöffnet – nicht aus der Koketterie des großen Einzelnen, sondern aus dem ignatianischen Geist heraus, der sein Leben prägte. Irgendwie erscheint er bestätigt durch den Ruf ins andere Leben, der ihn am Vorabend der Ehrung erreichte. Er durfte ganz er selber bleiben. Aber das, was der Papst mit dieser Geste der Anerkennung, ja der Verehrung ausdrücken wollte, bleibt gültig: Nicht mehr bloß Einzelne und Private, sondern die Kirche in ihrer amtlichen Verantwortung sagt es uns, daß er ein rechter Lehrer des Glaubens ist, ein Wegweiser zu den Quellen lebendiger Wasser – ein Zeuge des Wortes, von dem her wir Christus erlernen, von dem her wir das Leben erlernen können."[37]

ANMERKUNGEN

[1] H. U. von Balthasar, Mein Werk (Einsiedeln 1990) 9f.; S. 34 nennt er die Musik Mozarts und Haydns unter den Dingen, „die zu schön sind für unsere Welt". Das Buch enthält die Rechenschaftsberichte, die er 1945, 1955, 1965, 1975 und 1988 veröffentlichte.

[2] Ebd. 40. [3] Ebd. 10.

[4] Vgl. H. U. v. Balthasar, Erich Przywara, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. v. H. J. Schultz (Stuttgart 1966) 354–359.

[5] Mein Werk (A. 1) 38.

[6] Untertitel: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 1: Der deutsche Idealismus. Hauptkapitel: Lessing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Goethe, Jean Paul, Hegel, Hebbel, Wagner, Kierkegaard, Nietzsche (Salzburg 1937); Bd. 2: Im Zeichen Nietzsches. Hauptkapitel: Bergson, Hofmannsthal, Spitteler, Nietzsche, Dostojewskij (Salzburg 1939). – Vgl. was er mir aus späterer Sicht 1969 zu diesem Werk schrieb: H. Vorgrimler, Henri de Lubac SJ u. Hans Urs von Balthasar, in: Was den Glauben in Bewegung bringt (FS K. H. Neufeld, Freiburg 2004) 132–146, 139f.

[7] Für Titel, die hier nicht erwähnt werden können, sei auf die vollständige Bibliographie hingewiesen: H. U. v. Balthasar, Bibliographie 1925–2005 (Einsiedeln 2005).

[8] Mein Werk (A. 1) 39; S. 70 nennt er Peter Lippert in dieser Münchner Zeit einen „Tröster des in der Wüste der Neuscholastik Schmachtenden". [9] Ebd. 76.

[10] Gedenkschrift, hg. v. der Akademischen Arbeitsgemeinschaft u. der Römisch-Katholischen Kirche Basel (Basel 1989) 9f.; dazu auch: R. Keel, 60 Jahre Schulungsgemeinschaft u. Akademische Arbeitsgemeinschaft gegründet von Hans Urs von Balthasar u. Robert Rast, in: IkaZ 31 (2002) 165–171.

[11] Vgl. den Rückblick: H. U. v. Balthasar, Unser Auftrag. Bericht u. Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft (Einsiedeln 1984).

[12] Mein Werk (A. 1) 71. [13] Ebd. 40f.

[14] Am 8.4.1970: Vorgrimler (A. 6) 140. Er ging nicht auf die Frage ein, warum er das Kapitel über das Martyrium als höchsten Akt der Gottesliebe in Rahners Todestheologie (1958) einfach übergangen habe.

[15] Gedenkschrift (A. 10) 31.

[16] H. U. v. Balthasar, Das Weizenkorn (Luzern 1944) 41.

[17] Neubearbeitungen können hier nicht erwähnt werden.

[18] Mein Werk (A. 1) 77.

[19] H. U. v. Balthasar, Epilog (Einsiedeln 1987) 46f. [20] Mein Werk (A. 1) 94.

[21] H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961); Bd. II: Fächer der Stile. Teilbd. II/1: Klerikale Stile. Teilbd. II/2: Laikale Stile (Einsiedeln 1962); Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik (Einsiedeln 1965); Bd. III/2, 1. Teil: Alter Bund (Einsiedeln 1966); Bd. III/2, 2. Teil: Neuer Bund (Einsiedeln 1969).

[22] Mein Werk (A. 1.) 94.

[23] Vgl. B. Körner, Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt: Hans Urs von Balthasar zur Schriftauslegung, in: ZKTh 124 (2002) 397–415.

[24] H. U. v. Balthasar, Theodramatik. Bd. I: Prolegomena (Einsiedeln 1975); Bd. II: Die Personen des Spiels. 1. Teil: Der Mensch in Gott (Einsiedeln 1976); 2. Teil: Die Personen in Christus (Einsiedeln 1978); Bd. III: Die Handlung (Einsiedeln 1980).

[25] Theodramatik III (A. 24) 301. [26] Ebd. 300.

[27] Ebd. 301 u. 302. Vgl. zu dieser Sicht J. Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens u. Zentrum der Theologie, in: ThQ 176 (1996) 225–240; J.-H. Tück, Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars, in: Monotheismus Israels u. christlicher Trinitätsglaube, hg. v. M. Striet (Freiburg 2004) 199–235. Tück nimmt in seiner Abhandlung, die u. a. als Gegenkritik an der Balthasar-Kritik von J. B. Metz gedacht ist, aber nicht gelingt, keinerlei Anstoß an der Herkunft der Theorie von Balthasars aus einer reinen Privatoffenbarung. Während Werbick vor der „Metaphorik der selbstlosen Selbstweggabe" warnt, wird sie von Tück vorbehaltlos bejaht.

[28] Theodramatik III (A. 24) 322.

[29] Ebd. 461. Vgl. dazu ebenfalls Theologik II (A. 24) 314–329 (Trinität u. Hölle).

[30] L. Scheffczyk, Privatoffenbarungen, in: Marienlexikon, Bd. 5 (St. Ottilien 1993) 318–320; vgl. Pius XII. in: AAS 48 (1956) 340.

[31] Ebd. 253–262. Mein Schüler Clemens Kappes hat in seiner Dissertation nachgewiesen, wie von Balthasar hier mit unvollständigen oder veränderten Zitaten, mit Auslassungen u. Unterstellungen arbeitete: C. Kappes, Freiheit u. Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner u. Jürgen Moltmann (Bielefeld 1986).

[32] H. U. v. Balthasar, Theologik. Bd. 1: Wahrheit der Welt (Einsiedeln 1985); Bd. 2: Wahrheit Gottes (Einsiedeln 1985); Bd. 3: Der Geist der Wahrheit (Einsiedeln 1987).

[33] Ebd. Bd. 1, VII.

[34] Vgl. H. U. v. Balthasar, Verbum Caro (Einsiedeln 1960); ders., Sponsa Verbi (Einsiedeln 1960); ders., Spiritus Creator (Einsiedeln 1967); ders., Pneuma u. Institution (Einsiedeln 1979); ders., Homo creatus est (Einsiedeln 1986).

[35] Viele Zeugnisse davon in: Erika – Du weißt nicht, wie sehr ich dich liebe, hg. v. H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1988). Unter vielen mystischen Eingebungen der Seherin Sr. Erika Holzach (1903–1987) war ihm diese entscheidend wichtig: Gott selber bejahe die Johannesgemeinschaft und wolle, daß von Balthasar wieder bei den Jesuiten aufgenommen werde (ebd. 164).

[36] Istituto Paolo VI, Hans Urs von Balthasar, Premio Internazionale Paolo VI 1984 (Rom 1984) 11.

[37] Gedenkschrift (A. 10) 31. – Neuere Literatur zu Hans Urs von Balthasar in Auswahl: E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie (Einsiedeln 1993); H. Stinglhammer, Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar – ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik (Würzburg 1997); R. Chia, Revelation and Theology. The Knowledge of God in Balthasar and Barth (Bern 1999); M. Schulz, Hans Urs von Balthasar begegnen (München 1999); M. Greiner, Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Münster 2000); St. Lösel, Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar (Paderborn 2001); H. Steinhauer, Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens (Innsbruck 2001); K. Mongrain, The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaean Retrieval (New York 2002); H. Merkelbach, Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars (Münster 2004); St. Hartmann, Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik u. Aktualität seiner frühen Schrift „Theologie der Geschichte" (Hamburg 2004).

Gerhard Adler

„Ich mißtraue meinem eigenen Unglauben"

Graham Greene und die Religion

Unser Thema nimmt seinen Anfang bei einer Studentenzeitschrift: Sie nennt sich „The Oxford Outlook", ihr Redakteur, der lieber schreibt als studiert, heißt Graham Greene. Sein Artikel in der Märznummer von 1924 veranlaßt den kritischen Brief einer Leserin: der Autor zeige Unverständnis für die katholische Heiligenverehrung, denn er verwechsle die entscheidenden Verben „to worship" und „to venerate"; nur Gott werde von den Katholiken „angebetet", die Jungfrau Maria und die übrigen Heiligen nur „verehrt". Greene, der sich als Atheist fühlt, ist neugierig geworden und sucht den Kontakt zu der Person, die sich mit solchen theologischen Subtilitäten abgibt. Und damit beginnt eine spannungsreiche Liebesgeschichte, zugleich auch die religiös-konfessionelle Sozialisation des später so erfolgreichen Schriftstellers.

Greene ist jetzt noch nicht 20 Jahre alt, trinkt zu viel und leidet an Depressionen. Diesen Zustand nennt er „boredom", Langeweile. Schon als Teenager hatte ihm diese lästige Mitgift eine erfolglose Psychotherapie eingebracht. Mit Selbstmordversuchen lehnte er sich gegen die Qualen des Melancholikers auf. Er weiß auch um die erbliche Belastung: Der eine Großvater war manisch-depressiv, der andere, ein anglikanischer Geistlicher, litt unter Schuldgefühlen, warf den Talar ab und beendete seine Jahre in der Irrenanstalt. Greene selbst verschweigt nicht diese Vorgaben, die lebenslänglich an ihm haften werden: Depressionen bis hin zur Todessehnsucht, Mißbrauch von Alkohol und nicht wenigen anderen Drogen, zu denen man die Sexualität zählen muß. Greene war – wie es in seiner Sprache heißt – „over-sexed". Auch die unermüdliche Reiseleidenschaft, bei der er sich nicht selten in Lebensgefahr begibt, gehört zu den maßgeblichen Faktoren seiner Unbehaustheit. Dazu passen schließlich verschiedene Geheimdienstaktivitäten, die er schon als Student beginnt[1]:

„Eine Art von russischem Roulette aber hat weiterhin mein Leben bestimmt, so, als ich mich ohne vorherige Afrika-Erfahrung auf eine absurde und strapaziöse Expedition durch Liberia begab; es war der Horror vor der Langeweile, der mich in einer Zeit religiöser Verfolgungen nach Tobago zog, zu einer Leprakolonie in den Kongo, ins Kikuyu-Reservat während des Mau-Mau-Aufstands, zu den Wirren in Malaya und in den französischen Vietnamkrieg. Dort, in den letzten drei Regionen eines versteckten Krieges, diente mir die Furcht vor Heckenschützen so wie einst der Revolver aus dem Eckschrank in meinem lebenslangen Kampf gegen die Langeweile."[2]

Aus Verzweiflung schreiben

Greene wird überdies von einer Art Schreibzwang angestachelt, der sichtlich über die Selbstdisziplin des Schriftstellers hinausgeht. Die täglichen 500 Wörter sind ein wiederkehrendes Thema, und glücklicherweise hält *diese* Sucht letztlich alle anderen Gefährdungen in Schach:

„Schreiben ist eine Art Therapie; manchmal frage ich mich, wie alle jene, die nicht schreiben, komponieren oder malen, es zuwege bringen, dem Wahnwitz, dem Trübsinn und der panischen Angst, die dem menschlichen Dasein innewohnen, zu entfliehen."[3]

Zu Greenes Überraschung ist es ein gerade mal 19 Jahre altes Mädchen, das ihn auf seinen theologischen Lapsus aufmerksam gemacht hat; aber sie hat schon ihren eigenen Kopf. Vivien Dayrell-Browning ist – unabhängig von ihrer Familie – mit 17 Jahren zur katholischen Kirche konvertiert und – das ist nicht verwunderlich – vom Eifer des Neophyten geprägt. Ihre offenbar ehrgeizige Mutter hat die Gedichte der erst 15jährigen Frühreifen veröffentlichen lassen. Gegenüber Greene und seinen erotischen Wünschen bleibt die Verlagssekretärin standhaft. Kein unwichtiger Aspekt ihrer religiösen Überzeugung ist ja die in dieser Zeit selbstverständliche katholische Moral in all ihrer Strenge. Es bedarf Hunderter von stürmischen Briefen, bis sie nach hartnäckigem – und wie sich zeigen wird – berechtigtem Zögern in die Ehe einwilligt.

Aber Graham ist nicht nur sehr verliebt in Vivien, er entwickelt eigenes Interesse an ihrer Religion und unterzieht sich schließlich katechetischer Unterweisung, gewiß auch in der Absicht, die religiöse Differenz zu ihr abzubauen. Father George Trollope, ein ehemaliger Schauspieler, vermag es, den inzwischen zum unbezahlten Zeitungsvolontär avancierten Greene von nichts Geringerem als der Existenz Gottes zu überzeugen. Es sei eher ein intellektueller Umschwung gewesen als eine wirkliche Bekehrung zum Glauben, schreibt Greene.

1926 wird Greene „sub conditione" getauft und somit in die katholische Kirche aufgenommen. Für Vivien ist ein Ehehindernis beseitigt, und 1927 kann die Hochzeit gefeiert werden. Wir greifen gleich voraus: 1933 wird Tochter Lucy Caroline, 1936 Sohn Francis geboren. Greene hat als seine eigentlichen Kinder die Bücher bezeichnet.

Gewiß, Greenes Konversion zum Katholizismus wurde von seiner Neigung zu Vivien ausgelöst. Da jedoch diese konfessionelle Option 65 Jahre Bestand hat, bis zu seinem Tod 1991, wird man die Glaubensentscheidung und ihre folgenreiche Dauer nicht einfach mit jugendlichem erotischen Appetit verrechnen dürfen. Die heftigsten Krisen, persönliche und geistlich-intellektuelle, haben seinen Lebensweg begleitet, ja sie sind ein wesentliches Ingredienz seiner Werke. Sie führten jedoch nicht zu einem Widerruf der Konversion. 1971 – Greene ist jetzt 67 Jahre alt und *nicht* auf dem Höhepunkt seines Glaubenslebens – bekennt er sich erneut zu dieser

jugendlichen Entscheidung, verleugnet aber auch nicht den Auseinanderfall von religiöser Norm und eigener Lebensführung:

„Ich kann mich nur erinnern, daß ich im Januar 1926 von der Existenz eines Wesens, das wir Gott nennen, überzeugt wurde, obwohl ich das Wort mit all seinen anthropomorphen Assoziationen ablehne und mich lieber an (Teilhard de) Chardins Punkt Omega halte. ... In einem Brief vom Januar, in dem ich auch allerhand andere Probleme zur Sprache brachte, schrieb ich nonchalant an meine Mutter: ‚Ich nehme an, du hast schon damit gerechnet, daß ich die scharlachrote Dame umarme.‘ Die Nonchalance war gespielt: Der Spaß am intellektuellen Geplänkel war vorbei. Ich hatte das Ende des festen Landes erreicht, und auf mich wartete, wenn ich nicht umkehrte, das Meer. Ich lachte nur, um mir Mut zu machen.“[4]

„Zwiespalt der Seele“

1971 und in sichtlich melancholischer Rückschau veröffentlicht Greene diese biographischen Aufzeichnungen. Den *literarischen* Niederschlag der inneren und äußeren Getriebenheit seiner jungen Jahre finden wir im ersten, 1929 erschienenen Roman „Zwiespalt der Seele“ – also zwei Jahre nach der Eheschließung; das Problem der ehelichen Untreue ist bereits zu Literatur geworden[5].

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren in der angelsächsischen Welt Konversionen zur katholischen Kirche alles andere als eine Seltenheit. Aus heutiger Sicht fragt man mit Erstaunen nach den Motiven einer solchen Lebensentscheidung, wie sie auch Vivien und Graham getroffen hatten. Offenbar strahlten die geschlossene neuscholastische Weltanschauung und das damit verbundene Kirchenbild eine viele Intellektuelle überwältigende Attraktivität aus, die sich seitdem verflüchtigt hat. Ein wesentlicher Bestandteil dieser religiösen Lebensform war die Ästhetik der Liturgie in lateinischer Sprache und die entsprechende geistliche Durchformung des Tages, der Woche, des ganzen Kirchenjahres. Will man sich aus heutiger Situation über die religiöse Wirklichkeit vergewissern, in die der Konvertit Greene hineinwuchs und die zu einem unabdingbaren Gestaltungselement der meisten seiner Bücher wurde, muß man gleichsam eine Archäologie des Katholizismus betreiben, denn diese Lebensform mit ihren vielen Implikationen ist in Europa praktisch nicht mehr existent.

„Ich fühle mich nicht wohl in meiner Haut“[6], bekennt Greene in einem recht ehrlichen Interview von 1981. Und die Gründe dafür? Da ist natürlich die manisch-depressive Veranlagung, zudem schäme er sich einiger früher Bücher; er sei „oft und oft gescheitert“, betont einer der erfolgreichsten Schriftsteller seiner Zeit; und er habe – im Privatleben – den Menschen viel Leid zugefügt. „I broke the rules“, bekennt er dem spanischen Freund und Priester Leopoldo Durán: „Ich habe die Regeln verletzt.“[7] Das bittere Resümee: „Ich erinnere mich nicht, jemals in Frieden mit mir selbst gelebt zu haben, außer für ein paar sehr kurze Augenblicke.“[8]

Greene ist kein Heuchler. Die „kurzen Augenblicke" sind zumeist sexueller Natur, sicherlich auch religiöser Art. Das Bordell und die Kirche stehen nicht nur in seinen 26 Romanen eng nebeneinander. Die auf den ersten Blick überraschende Kombination ist ein Schlüssel zum Verständnis des katholischen Autors. Bezeichnet er sich doch selbst als „Zugvogel" und „Bordellkind", bekennt seine „Vorliebe für zwielichtige Orte". Wir wollen hier nicht die intimen Details referieren, die sich in den umfänglichen Biographien zuhauf finden – Greene überläßt seinem Biographen Norman Sherry rückhaltlos die privatesten Unterlagen –, doch wir müssen zwei Geliebte erwähnen, weil sie mit der Verbindung von Religion und Sexualität zu tun haben.

Taufpate und Liebhaber

Catherine Walston, eine amerikanische Schönheit, verheiratet mit einem reichen englischen Politiker, mit dem sie bereits fünf Kinder hat, entschließt sich nach Lektüre der Greeneschen Bücher zur Konversion und bittet den Autor, als Taufpate zu fungieren. Das ist im Jahr 1946. Die Folge ist eine langjährige und stürmische Liebesgeschichte, die Catherine und Graham beinahe aufreibt, nicht zuletzt in religiöser Hinsicht. Das spannungsreiche Verhältnis schlägt sich in Theaterstücken und Romanen nieder, wird durch Widmungen bestätigt und ist besonders drastisch in über 1000 erhaltenen Briefen Grahams an Catherine Walston dokumentiert.

Greene hatte wegen Catherine eine andere Geliebte verlassen, Dorothy Glover, die Illustratorin seiner vier Kinderbücher, mit der er seit 1938 eine Beziehung unterhalten hatte. Lange nach dem Bruch erfährt Greene – er ist gerade in Vietnam –, daß auch Dorothy sich für die katholische Kirche entschieden hat. In dieser für Greene lebensgefährlichen Zeit kristallisiert sich der Roman „Der stille Amerikaner" [9], in dem wiederum der katholische Standpunkt von der Unauflöslichkeit der Ehe ein gewichtiges Motiv darstellt. Erstaunlich ist auch dies: Dorothy and Catherine werden Freundinnen, und bei Dorothys Firmung 1953 sind Catherine und Graham anwesend.

Greenes Privatleben zu ergründen oder gar zu beurteilen steht allenfalls seinen Beichtvätern zu, die er, mit Unterbrechungen, bis zum Ende seines Lebens aufgesucht hat. Es ist aber überdeutlich, daß die sexuelle Hyperaktivität zu den vielen „Fluchtwegen" gehört – so heißt seine zweite Autobiographie –, mit denen er unerträglichen Depressionsschüben zu entrinnen sucht. Vielleicht vermag die Anmerkung eines deutschen Theologen über den Zusammenhang von Sexualität und Melancholie einen Hinweis zum Verständnis zu bieten: „Ich bin überzeugt", schreibt Heinz Zahrnt in eigener Sache, „daß das Verlangen nach elementarer Sinnlichkeit, nach dem leidenschaftlichsten Liebeserleben, nach dem Umschlingen eines Leibes und die Sehnsucht nach dem Absoluten, ja nach der Liebe Gottes aus der Wurzel derselben Schwermut stammen" [10].

Zweite Konversion

So richtig katholisch geworden, betont Greene wiederholt, sei er nicht infolge intellektueller Argumente, sondern durch das Erleben des Glaubens bei anderen, namentlich während der Religionsverfolgung in Mexiko, aus denen der Roman „Die Kraft und die Herrlichkeit" [11] seine Inspiration erfahren hat. Diesem Werk, das Greenes Ruhm als „katholischer Schriftsteller" begründet hat, gingen Aufzeichnungen voraus, die seine Faszination auch für die archaischen Aspekte des Katholizismus belegen, auf die er sich als Ursache einer zweiten und vertieften Konversion beruft. Es sind Erlebnisse zu einer Zeit, als die brutale Kirchenverfolgung in Mexiko noch nicht an ihr Ende gekommen war, im Frühjahr 1938:

„Fünf Minuten sind vorüber, und immer noch hält der Alte seine von der Feldarbeit müden Hände ausgespannt; ein junges Mädchen legt mühsam auf ihren Knien den Weg durchs Kirchenschiff zurück, ein Kind auf den Armen, und hinter ihr in der gleichen Haltung ihre Schwester – es ist eine langsame, traurige Prozession vorwärts zum Fuß des Kreuzes. Man sollte meinen, für diese Menschen sei das Leben selbst schon Kasteiung genug: sie aber suchen wie Heilige das einzige Glück in ihrem Dasein und pressen aus ihm noch einen Schmerz mehr heraus." [12] ... „Ich habe keine Sympathie für die, denen Reichtum und Schönheit einer Kirche in einem armen Land Anlaß zu Klagen sind. Ein Peso mehr in der Woche ist es kaum wert, den Armen die Rast- und Ruhestätte zu rauben, die ihnen die Kathedrale hier bietet. ... Der Reiche und der Arme knien beim Kommunionempfang nebeneinander, und vor dem Beichtstuhl muß auch der Reiche warten, bis die Reihe an ihm ist." [13]

Graham Greene hat sich mehrfach dagegen verwahrt, als „katholischer Schriftsteller" bezeichnet zu werden. Er sei ein Schriftsteller und zufällig katholisch, setzte er dagegen. Hinter dieser Abwehr standen natürlich das geringe Prestige von *„katholischer* Literatur" und die – inzwischen abgeebbte – Diskussion, ob man denn sinnvoll von *„christlicher* Literatur" sprechen könne. Es ist jedoch nicht abwegig, hier auch Greenes moralische Skrupel einzubeziehen. Was nach seinem Tod an Biographischem enthüllt wurde, war in den Hochzeiten von Greenes Schriftstellererfolg keineswegs unter dem Lesepublikum verbreitet. Ihm selbst war jedoch schmerzlich bewußt, daß er für sein Privatleben die Bezeichnung „katholisch" nicht beanspruchen durfte. Dennoch sind – von den vier Kinderbüchern abgesehen – praktisch alle seine Werke voller religiöser, ja spezifisch katholischer Anspielungen und Fragestellungen. Nennen wir nur „Das Herz aller Dinge" [14], „Das Ende einer Affäre" [15] oder „Ein ausgebrannter Fall" [16], die nicht wenige seiner katholischen Leser verstörten.

Wollte man das Katholische aus Greenes Werk eliminieren, würde man den Schriftsteller nicht wiedererkennen. Selbst in den eher auf Unterhaltung zielenden Büchern sind die theologischen Fragestellungen überdeutlich – unbeschadet der Tatsache, daß Glaubensverlust und Gottferne, moralisches Versagen und immer wieder der Zweifel die entscheidende Rolle spielen. Der Rosenkranz ist ein bedeu-

tungsvolles literarisches Motiv, wie er auch in Greenes Privatleben eine Rolle gespielt hat. Den Jesuiten bringt der Schriftsteller Hochachtung entgegen, dem Kirchenkitsch gilt seine Verachtung. Greenes Verbrechergestalten sind nicht selten Katholiken, die recht geläufig mit Bibelstellen und liturgischen Formeln umgehen. Mögen viele dieser Zitate aufgesetzt wirken, sie demonstrieren immerhin, was den Autor umtreibt.

Gnade am Abgrund

Carol Reed hat mit dem Film „Der dritte Mann" von 1949 ganz wesentlich den Weltruhm Greenes mitbegründet. Der von Orson Welles dargestellte Harry Lime, ein übler Schieber in der Wiener Nachkriegszeit, wird gleich zweimal mit dem Ritual einer katholischen Beerdigung bedacht, und erst beim zweiten Mal ist es die richtige Leiche. Doch zuvor, in der berühmten Szene auf dem Riesenrad im Prater, redet ihm selbst sein areligiöser Freund Martins wegen der Opfer seiner lebensgefährlichen Penicillinschiebereien ins Gewissen: „Du warst einmal Katholik." Im Film antwortet Harry Lime: „Ich glaube an Gott und an den Teufel." In der Romanfassung lesen wir es etwas anders:

„Oh, ich glaube immer noch, alter Freund. An Gott und seine Barmherzigkeit und das alles. Ich tue durch meine Geschäfte auch keiner Seele etwas zuleide. Die Toten sind dort glücklicher, wo sie sind. Hier versäumen sie nicht viel, die armen Teufel." [17]

Auf der Verfolgungsjagd im Wiener Untergrund schießt Martins auf Harry Lime, und ganz am Ende steht dann die große Frage, die Greenes Werk durchzieht: Gibt es einen barmherzigen Gott, der mir auch beim letzten Atemzug noch eine Chance einräumt? Jetzt erzählt Martins – am Schluß von „Der dritte Mann":

„Ich leuchtete ihn mit der Taschenlampe an: er hatte keine Pistole; er mußte sie fallen gelassen haben, als meine Kugel ihn traf. Einen Augenblick lang meinte ich, er sei tot, aber dann wimmerte er vor Schmerzen. Ich sagte: ‚Harry', und unter großen Mühen verdrehte er die Augen nach mir. Er versuchte zu sprechen, und ich beugte mich nieder, um ihn zu hören. ‚Verdammter Narr!' sagte er – das war alles. Ich weiß nicht, ob er damit sich selbst meinte – in einer Art Reueakt, wie unzulänglich auch immer (er war schließlich Katholik) –, oder ob es mir galt. ... Dann begann er wieder zu wimmern. Ich konnte es nicht mehr ertragen, und ich erschoß ihn." [18]

Der „gefährliche Rand der Dinge"

Die literarische Welt Greenes ist – aufs Ganze gesehen – in düsteres Licht getaucht, seine Figuren vermitteln dem Leser eine überwiegend deprimierende Stimmung.

Happy endings sind gerade kein Merkmal der Romane, Theaterstücke und Erzählungen, die in 60 Jahren entstanden sind. Ihn gehe nur der „gefährliche Rand der Dinge“ etwas an, sagt Greene, sich auf den Dichter Robert Browning berufend: „Our interest's on the dangerous edge of things.“

Mit großer Beklemmung liest man sich durch 40 Bücher, von „Brighton Rock“ über „Die Kraft und die Herrlichkeit“ bis zum „Honorarkonsul“ und erlebt alle Varianten menschlichen Scheiterns, der Verzweiflung, des Verbrechens – wobei es Greene erstaunlicherweise dennoch gelingt, den glimmenden Docht einer allerletzten metaphysischen Hoffnung nicht zu löschen und das geknickte Rohr des Schuldbeladenen nicht auch für die jenseitige Welt zu brechen. Eine aufgehellte religiöse Todesdeutung begegnet uns erst in seinem späten Roman, in „Monsignore Quijote“ von 1982, der, von milder Kirchenkritik geprägt, einen versöhnlichen Akzent in der Karriere des Romanciers setzt. Nicht zufällig werden von Greene auch die Depressionen in den späten Jahren als vergleichsweise gemäßigt erlebt.

„Am Abgrund des Lebens“ heißt die deutsche Neuübersetzung von „Brighton Rock“ aus dem Jahr 1938, übrigens ein das Greenesche Gesamtwerk charakterisierender Titel. Das katholische Milieu verbindet sich hier mit einer Welt der Niedertracht und des Verbrechens, des schieren Grauens vom Ausmaß Dostojewskijs.

Das naive Mädchen Rose verliebt sich in Pinkie, einen Gauner mit psychopathischen Zügen, der sie nur heiratet, damit sie vor Gericht keine Zeugenaussage machen muß. Die niederschmetternde Tragödie endet vorläufig mit Pinkies Selbstmord, begleitet vom Bewußtsein des Katholiken, daß eine solche Tat der Verzweiflung die ewige Verdammnis nach sich zieht. In ihrer Ausweglosigkeit drängt es Rose zum Gespräch mit einem Priester, und dabei ist ihre einzige Hoffnung, ihrem Pinkie wieder zu begegnen, und sei es in der Hölle. Der theologisch-moralische Grenzfall demonstriert eine tiefgreifende Prägung durch den Katholizismus und seinen Umgang mit Schuld. Das Sakrament der Beichte, das Greene selbst in Anspruch genommen hat, ist ein letzter Anker „am Abgrund des Lebens“. Rose will lieber verdammt sein, als sich von Pinkie trennen, und der Priester im Beichtstuhl wendet diese Haltung ins Heiligmäßige. Dieser Beichtvater kennt die Geheimnisse des menschlichen Herzens, und Rose erhält immerhin trostvollen Aufschub bis zum allerletzten Schlag, der ihr noch bevorsteht – aber Greene überläßt dieses Ende der Phantasie seiner Leser. Am Ende des Romans steht die Begegnung im Beichtstuhl:

„Sie war sicher, daß er nichts verstand. Monoton wiederholte sie: ‚Ich wünschte, ich hätte mich umgebracht.‘ ... Jetzt hätte sie den Mut aufgebracht, sich das Leben zu nehmen, wenn sie nicht gefürchtet hätte, daß sie sich irgendwo in dem dunklen Landstrich des Todes verfehlen könnten – daß die Gnade irgendwie für den einen wirksam werden könnte und für den anderen nicht. ... Der alte Mann fing auf einmal an zu sprechen, pfiff dabei gelegentlich und blies seinen Eukalyptusatem durchs Gitter. ‚Es gab einmal einen Mann, einen Franzosen, du hast bestimmt noch nie von ihm gehört, mein Kind, der genauso dachte wie du. Er war ein

guter Mensch, ein frommer Mann, und er lebte sein ganzes Leben lang in Sünde, weil er den Gedanken nicht ertragen konnte, daß irgendeine Seele verdammt sein sollte.' Erstaunt hörte sie zu. Er fuhr fort: ‚Wenn es aber verdammte Seelen gab, dann wollte er auch verdammt werden, beschloß er. Folglich ging er niemals zur Kommunion, heiratete nicht in der Kirche. Ich weiß nicht, mein Kind, aber einige Leute sind davon überzeugt, daß er – nun ja, ein Heiliger war.' ... Dann sagte er: ‚Du kannst dir keine Vorstellung davon machen, mein Kind, und ich kann es auch nicht, überhaupt keiner kann es, wie ... entsetzlich ... seltsam und unbegreiflich die Gnade Gottes ist.'"[19]

Glaubenskrise literarisch

1959 schreibt Greene die Erzählung „Ein Besuch bei Morin". Wir befinden uns im Elsaß. Ein englischer Weinhändler namens Dunlop geht aus Stimmungsgründen in die Weihnachtsmette und beobachtet dort den ehemals berühmten und erfolgreichen katholischen Schriftsteller Morin, von dessen Büchern er in seiner Jugend nachhaltig beeindruckt war. Bei viel Alkohol kommen die Männer zu einem nächtlichen Gespräch über die Tiefen und Untiefen des Glaubens, denn sie beide waren die einzigen in der ganzen Kirche, die der Kommunion ferngeblieben waren. Das führt zu vielen Fragen nach der Rolle des berühmten katholischen Autors Morin, in die Greene selbst geschlüpft zu sein scheint. Es ist ein Schlüsseltext für den zerrissenen Katholiken, für seinen persönlichen Kampf um den Glauben, das Hauptthema seines Gesamtwerks. Die komplexe Geschichte kann hier nur verkürzt zitiert werden:

„‚Ich will Ihnen das so erklären', begann er. ‚Wenn Ihnen ein Arzt ein bestimmtes Medikament verschreibt und Ihnen aufträgt, es für den Rest Ihres Lebens jeden Tag einzunehmen; und wenn Sie ihm plötzlich nicht mehr gehorchen und aufhören, es einzunehmen, und Ihr Gesundheitszustand sich immer mehr verschlechtert; werden Sie dann nicht um so mehr an die Kunst Ihres Arztes glauben?'

‚Möglich! Aber ich begreife Sie noch immer nicht.'

‚Durch zwanzig Jahre', fuhr Morin fort, ‚habe ich mich aus freiem Willen exkommuniziert. Ich ging nie zur Beichte. Ich liebte eine Frau zu sehr, um mir selbst vorzutäuschen, ich würde sie jemals verlassen können. Sie kennen ja die Vorbedingung zur Absolution? Die feste Absicht, sich zu bessern. Eine solche Absicht hatte ich nicht. Vor fünf Jahren starb meine Geliebte, und mein Sexualleben starb mit ihr.'

‚Und weshalb konnten Sie dann nicht den Weg zurück finden?'

‚Weil ich Angst hatte. Ich habe immer noch Angst.'

‚Vor dem, was der Priester sagen würde?'

‚... Er würde nichts sagen. Ich glaube, es gibt kein schöneres Geschenk, das man einem Priester im Beichtstuhl machen kann, als nach vielen Jahren der Abwesenheit wieder dorthin zurückzukehren. Er fühlt, daß er wieder von Nutzen ist. Aber können Sie das nicht verstehen? Jetzt kann ich mir sagen, daß mein Mangel an Glaubenskraft der schlüssige Beweis dafür ist, daß die Kirche recht hat und daß der Glaube wahr ist ... Die Oblate muß mehr als eine Oblate sein.'

‚Wenn Sie aber zurückkehrten …‘

‚Wenn ich zurückkehrte, und meine Glaubenskraft käme nicht wieder? Gerade das fürchte ich, Mr. Dunlop. Solange ich den Sakramenten fernbleibe, ist mein Mangel an Glaubenskraft ein Beweis zugunsten der Kirche. Wenn ich aber zurückkehrte und die Sakramente ihre Wirkung auf mich verfehlten, dann wäre ich in der Tat ein Mensch ohne Glauben, der sich lieber rasch im Grab verbergen sollte, um nicht noch andere zu entmutigen.‘“ [20]

„Nacht der Seele“ und Befreiungstheologie

„Das Buch, das ich vielleicht doch allen anderen vorziehe“, schreibt Greene 1980, ist „Der Honorarkonsul“, erschienen im Jahr 1973. Das ist nun lange nach seiner Konversion und den tiefschürfenden religiösen Erlebnissen während der mexikanischen Kirchenverfolgung. Greene zeigt jetzt Sympathien für die lateinamerikanische Befreiungstheologie, kritische Anmerkungen zur Institution Kirche sind nicht zu überhören.

All das bietet Jahre nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanums keinerlei Überraschung. Überraschend ist vielmehr dies: Während in Europa und in den USA die Festigkeit des Katholizismus aufgelöst erscheint, die Theologie in eine nicht mehr überschaubare Pluralität aufgespalten wirkt, während die Sakramentenfrömmigkeit mit dem allgemeinen Glaubensschwund Tiefpunkte erreicht, entfaltet Greene – allerdings aus der Perspektive des Zweiflers und moralisch Abtrünnigen – noch einmal seinen durch die Konversion erworbenen katholischen Kosmos und darin ein Priesterbild, dem die aufgeklärte Theologie magische Züge vorzuwerfen hätte. Wieder taucht ein zerrissener Rosenkranz auf, der Schriftsteller Saavedra ist nicht zufällig manisch-depressiv und bezeichnet diesen Zustand mit „noche oscura“, also dem mystischen Erleben des Johannes vom Kreuz; der Glaubensverlust wird facettenreich thematisiert; bei gleichem Gewicht wie die Themen Sexualität und Alkohol prägt den Roman die Greenesche Religiosität. Der Autor, jetzt 69 Jahre alt, legt einem fiktiven Dichter den altersweisen Spruch in den Mund: „Der sexuelle und der schöpferische Instinkt leben und sterben zusammen.“ Der zu den Guerrilleros übergelaufene, inzwischen verheiratete Priester León Rivas stellt die rhetorische Frage: „Wie kann man sich von der Kirche trennen?“ und bringt die uralte Angst Graham Greenes zum Ausdruck, die seit „Die Kraft und die Herrlichkeit“ vielfache literarische Gestalt angenommen hat: „Nur wenige Menschen haben das Glück, daß ein Priester da ist, wenn sie sterben.“

Padre León Rivas hat den britischen Honorarkonsul entführt, doch ist er jetzt mit seinen Leuten von Polizeikräften umzingelt und des nahen Todes gewiß. In dieser Situation wird der Expriester von seiner Lebensgefährtin Marta bedrängt, doch noch eine Messe zu lesen, was er schon lange nicht mehr getan hatte, und in dieser Szene entwickelt sich erneut Greenes tiefgründende Hoffnung auf die Barmherzigkeit

Gottes und die Bedeutung des Sakraments. Die Argumentation nimmt Gedanken seines mexikanischen Tagebuchs von vor 34 Jahren auf. Die ganze Zerrissenheit, die auch Greenes persönliche ist, spiegelt sich in dem Gespräch, das Padre León und seine Frau Marta sowie der Schulfreund Dr. Eduardo Plarr miteinander führen:

„‚Bei dieser Art Leben hat man viel Zeit zum Nachdenken, und vielleicht hat Marta recht und meine Gedanken verwirren sich. Aber ich sehe keinen anderen Weg, an Gott zu glauben. Der Gott, an den ich glaube, muß die Verantwortung für alles Böse ebenso übernehmen wie für alle Heiligen. Er muß ein Gott sein, nach unserem Ebenbild geschaffen, mit einem finsteren und einem hellen Antlitz. Wenn du von dem Scheusal sprichst, Eduardo, sprichst du von dem finsteren Antlitz Gottes. Ich glaube, daß eine Zeit kommen wird, in der sich das finstere Antlitz auflösen wird, genau wie ein kommunistischer Staat ..., und dann werden wir nur noch den lieben Gott in Seinem Licht sehen. Du glaubst an Evolution, Eduardo, obwohl manchmal ganze Generationen von Menschen wieder zu wilden Tieren werden. Es ist ein langer Kampf und ein langes Leiden, die Evolution, und ich glaube, Gott erleidet dieselbe Evolution wie wir, aber vielleicht unter größeren Schmerzen.‘

‚Ich glaub’ nicht mehr so ganz an die Evolution‘, sagte Dr. Plarr, ‚seit es uns gelungen ist, in einer einzigen Generation einen Hitler und einen Stalin hervorzubringen. Wenn nun das finstere Antlitz Gottes das helle verschlingt? Es könnte sich ja auch das helle Antlitz auflösen? Wenn ich glaubte, was du glaubst, müßte ich manchmal denken, es sei schon geschehen.‘

‚Aber ich glaube an Jesus Christus‘, sagte Vater Rivas, ‚ich glaube an das Kreuz und an die Auferstehung. Die Auferstehung Gottes wie auch des Menschen.‘“[21]

Auch noch am Ende seines Lebens, schreibt Norman Sherry in der dreibändigen Greene-Biographie, sei der Autor von seinen religiösen und moralischen Problemen umgetrieben worden. Und so ist es nicht verwunderlich, wenn wir diese Zerrissenheit in den Romanfiguren wiederfinden. „Ich hasse Dich, Gott, ich hasse Dich, wie wenn es Dich gäbe“, schreit der von Gott seiner Geliebten beraubte Ich-Erzähler in „Das Ende einer Affäre“. „Sarah betete zu Gott, an den sie nicht glaubte“, lesen wir in dem Spionageroman „Der menschliche Faktor“. Die Hauptfigur in „Ein Mann mit vielen Namen“ sagt es so: „Ich danke Gott, falls es ihn gibt.“

Greene selbst bekennt seinem Freund und Seelsorger Durán, daß ihm der eigene Unglaube zweifelhaft geworden sei: „The trouble is I don’t believe my unbelief.“ Und der Spion Bendrix variiert dieses Thema auf folgende Weise:

„Als er an einem Sonntagmorgen die High Street entlang ging, hatte er plötzlich den Wunsch, sich dafür zu bedanken – wenn auch nur bei einem Mythos –, daß Sam in Sicherheit war; also betrat er, für ein paar Minuten, die Pfarrkirche und blieb im Hintergrund stehen.“[22]

Der sympathische Dorfpfarrer Monsignore Quijote sagt zu seinem kommunistischen Freund Sancho, als dieser über die Gläubigen spottet:

„‚Es gibt wohl niemanden, der mit dem Glauben keine Schwierigkeiten hat.‘

‚Nicht einmal der Papst?‘

‚Vielleicht nicht einmal der, der Arme. Was wissen wir denn, was er denkt, nachts im Bett, nachdem er gebetet hat?‘“[23]

Ein gnädiges Ende

„Nur wenige Menschen haben das Glück, daß ein Priester da ist, wenn sie sterben“, heißt es im „Honorarkonsul“. Die Angst, am Ende auf geistlichen Beistand verzichten zu müssen, durchzieht das lange Leben Graham Greenes und viele seiner Bücher. Doch Greene erfuhr es als ein großes Glück, daß ihm in den späten Jahren, über ein Vierteljahrhundert, der spanische Priester Leopoldo Durán sehr nahe war. Durán, der dem Freund eine Biographie gewidmet hat, diente als Reisegefährte in Spanien, teilte mit ihm viele Flaschen Wein, begleitete ihn bei der Einkehr im strengen Kloster; er war vor allem ein überaus verständnisvoller Seelsorger. Als Graham Greene am 3. April 1991 in Vevey in der Schweiz stirbt, spendet Durán die Sterbesakramente – jene geistliche Zuwendung, die dem Schnapspriester in „Die Kraft und die Herrlichkeit“ nicht zuteil werden konnte. Am Schluß, schreibt Sherry, habe Greene keineswegs gewirkt wie eine in die Enge getriebene Ratte.

In einem seiner letzten Texte von 1989 greift Graham Greene einen Entwurf von 1948 auf: „Das letzte Wort“ heißt die Erzählung. Der letzte Christ – es ist Papst Johannes – wird erschossen, und kurz vor dem Tod findet ein Gespräch mit dem General statt, der die Hinrichtung veranlaßt:

„‚Heute sind wir davon überzeugt, daß dieser ganze Unsinn vorbei und vergessen ist. Sie haben keine Anhänger mehr, Papst Johannes. Ich habe Sie im Lauf der letzten zwanzig Jahre genau überwachen lassen. Nicht ein einziger Mensch hat versucht, Kontakt mit Ihnen aufzunehmen. Sie haben keine Macht mehr, und die Welt ist geeint und befriedet. Sie sind kein Feind mehr, den man fürchten müßte. Sie tun mir wirklich leid, denn diese Jahre müssen Ihnen sehr lang und langweilig vorgekommen sein in Ihrer Unterkunft. In gewisser Weise ist es mit dem Glauben wie mit dem hohen Alter. Er kann nicht ewig währen. Der Kommunismus wurde alt und starb, und dem Imperialismus erging es ebenso. Auch das Christentum ist tot, wenn man einmal von Ihnen absieht. Ich vermute, Sie waren ein guter Papst, wenn Päpste überhaupt gut sein können, und ich möchte Ihnen die Ehre erweisen, Sie nicht länger diesen trostlosen Umständen auszuliefern.‘ …

Der General füllte zwei Gläser. Seine Hand zitterte ein wenig, als er sein Glas lehrte. Der alte Mann hob seines, als wolle er ihm zuprosten. Mit leiser Stimme sagte er Wörter, die der General nicht richtig mitbekam. Es waren Wörter in einer Sprache, die er nicht verstand. ‚Corpus domini nostri …‘ Als sein letzter christlicher Feind trank, feuerte er.

Zwischen dem Drücken des Abzugs und der Explosion der Kugel kam ihm ein seltsamer und beängstigender Gedanke in den Sinn: War das, woran dieser Mann glaubte, möglicherweise wahr?“ [24]

Am 6. Juni 1991, zwei Monate nach dem Tod Graham Greenes, feierte eine große Öffentlichkeit mit viel internationaler Prominenz in der Londoner Westminster Cathedral, dem Zentrum des Katholizismus in Großbritannien, ein feierliches Requiem für den Schriftsteller – in lateinischer Sprache.

ANMERKUNGEN

[1] Graham Greene hat drei autobiographische Schriften vorgelegt: Eine Art Leben (Wien 2004); Fluchtwege (Wien 1981); Gespräche mit Marie-Françoise Allain (Wien 1983). – Drei Biographien bewerten den religiösen Aspekt sehr unterschiedlich: L. Duran, Graham Greene. Friend and Brother (London 1994); M. Sheldon, Graham Greene. The Man Within (London 1994); N. Sherry, The Life of Graham Greene. Volume One: 1904–1939 (London 1989); Volume Two: 1939–1955 (London 1994); Volume Three: 1955–1991 (London 2004).
[2] Greene, Eine Art Leben (A. 1) 136.
[3] Ders., Fluchtwege (A. 1) 7, 245.
[4] Ders., Eine Art Leben (A. 1) 171f.
[5] Ders., Zwiespalt der Seele (Wien 1989) 186.
[6] Greene, Gespräche mit Marie-Françoise Allain (A. 1) 14.
[7] Duran (A. 1) 312.
[8] Greene, Gespräche mit Marie-Françoise Allain (A. 1) 182.
[9] Ders., Der stille Amerikaner (Wien 1986).
[10] H. Zahrnt, Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott (München 1977) 43.
[11] Greene, Die Kraft und die Herrlichkeit (Wien 1993).
[12] Ders., Gesetzlose Straßen (Wien 1965) 301.
[13] Ebd. 297f.
[14] Ders., Das Herz aller Dinge (Wien 1978).
[15] Ders., Das Ende einer Affäre (Wien 1998).
[16] Ders., Ein ausgebrannter Fall (Wien 1997).
[17] Ders., Der dritte Mann (Wien 1993) 119.
[18] Ebd. 130f.
[19] Ders., Am Abgrund des Lebens (Wien 1994) 396f.
[20] Ders., Leihen Sie uns Ihren Mann? und andere Erzählungen (Wien 1977) 207f.
[21] Ders., Der Honorarkonsul (Wien 1994) 297f.
[22] Ders., Der menschliche Faktor (Wien 2003) 74.
[23] Ders., Monsignore Quijote (Wien 1982) 28.
[24] Ders., Der Mann, der den Eiffelturm stahl und andere Erzählungen (Wien 1993) 57–59; die frühe Fassung *The Last Pope* in: Reflections (London 1990) 113–122.

Rudolf Prokschi

Orthodox-katholische Ökumene im Aufwind

Als am 1. Mai 2004 überall in Europa – besonders in den neuen Beitrittsländern – mit großen Feiern die Erweiterung der Europäischen Union begangen wurde, war etwas eingetreten, das noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wäre. Natürlich standen dabei vor allem die mit dem Beitritt verbundenen wirtschaftlichen Hoffnungen im Vordergrund. Trotzdem ist hier etwas gelungen, was mehr als beachtlich ist. Denn es sind sehr unterschiedliche Völker mit einer oft sehr belasteten gemeinsamen Geschichte, die heute in der Europäischen Union zusammenarbeiten. Und dieser Prozeß geht weiter: Am zentralen Platz in Bukarest sieht man schon jetzt die entsprechende Anzahl der Tage auf einer elektronischen Anzeigetafel angegeben, wie lange es noch dauern wird, bis Rumänien 2007 auch zur Europäischen Union gehören wird.

Die Aufnahme weiterer süd- und südosteuropäischer Länder wie zum Beispiel Bulgarien, Kroatien, Serbien-Montenegro und Makedonien in die Europäische Union ist im Gespräch. Selbst die heiß geführte Diskussion um einen möglichen Beitritt der Türkei, wie immer man darüber denken mag, ist eigentlich unglaublich.

Unwillkürlich drängt sich dabei die Frage auf, welche Rolle die christlichen Kirchen in diesem Einigungsprozeß spielen. Wie können sie gemeinsam auf die weitere Entwicklung und Ausgestaltung der Europäischen Union einwirken? Mit Griechenland ist schon seit Jahrzehnten ein Land mit einer überwiegend orthodoxen Bevölkerungsmehrheit Mitglied der Europäischen Union. Im vergangenen Jahr kamen mit Tschechien und der Slowakei, mit Polen und Estland weitere Länder dazu, in denen die orthodoxe Kirche mehr oder weniger stark repräsentiert ist und die innerhalb der Orthodoxie den Status einer autokephalen bzw. autonomen Kirche haben. Falls es 2007 zur Aufnahme Rumäniens und Bulgariens in die Europäische Union kommen wird, werden Länder hinzukommen, die von einer mehrheitlich orthodoxen Bevölkerung geprägt sind.

Um so wichtiger wird es sein, daß im zusammenwachsenden Europa die Christen ihr Potential nicht vorwiegend für interkonfessionelle Streitfragen aufbrauchen, die für viele Zeitgenossen, die die entsprechende Fachterminologie nicht kennen, eher unverständlich und kaum nachvollziehbar sind; hier droht die leider noch nicht gemeinsame christliche Stimme an Gewicht und vor allem an Glaubwürdigkeit zu verlieren. Der katholische Erzbischof von Belgrad, Stanislav Hočevar, hat in Vorträgen in Österreich im Januar 2004 in seinen Schlußthesen wörtlich formuliert: „Es kann kein vereintes Europa geben, ohne neue Beziehungen zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche."[1]

Natürlich ist allen klar, daß die Einheit nicht herbeigeredet oder unter Druck von außen erzwungen werden kann, sondern ein Geschenk von oben ist. Aber es gehört auch ein gewisses inneres Wollen der jeweiligen Kirchenleitungen dazu, aus der Verantwortung für den „Kairos", die aktuelle Zeit, in die sie von Christus hineingestellt wurden. Manchmal gewinnt man den Eindruck, daß sich viele schon so sehr an die Trennungen zwischen den christlichen Kirchen gewöhnt haben, daß sie diesen Zustand zwar nicht als ideal, aber eben als geschichtlich gewordenen innerlich akzeptiert haben und in ihrem Innern gar nicht daran glauben, daß sich wirklich Entscheidendes verändern könnte. So bleibt es vorwiegend beim Austausch von unverbindlichen Grußnoten und der Feier von ökumenischen Ereignissen, die kirchendiplomatisch gut ausgeklügelt sind und die niemandem wehtun. Der offizielle theologische Dialog zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche ist seit der letzten Zusammenkunft im Jahr 2000 in Baltimore (USA) mehr oder weniger zum Stillstand gekommen.

Eine neue Initiative: der Arbeitskreis Sankt Irenäus

Vom 23. bis 27. Juni 2004 traf sich auf Initiative des Adam-Möhler-Instituts in Paderborn ein international besetzter orthodox-katholischer Arbeitskreis zu seiner konstituierenden Sitzung. Nach dem Vorbild des sogenannten „Jaeger-Stählin-Kreises" berieten auf Einladung des katholischen Bischofs (damals noch Weihbischof) von Magdeburg Gerhard Feige und des serbischen orthodoxen Bischofs Ignatije (Midić) von Braničevo elf orthodoxe und elf katholische Theologen, die aus insgesamt zwölf verschiedenen Ländern stammten, über die Möglichkeiten, dem orthodox-katholischen Dialog auf internationaler Ebene neue Impulse zu geben. Die orthodoxen Mitglieder kamen aus Bulgarien, Frankreich, Griechenland, Rumänien, Rußland, Serbien und den USA; die katholischen Mitglieder stammten aus Belgien, Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, Österreich, Polen und den USA. Zum Selbstverständnis des Arbeitskreises wurde am Ende der Tagung folgende Erklärung angenommen:

„In Anerkennung der Tatsache, daß die Einheit der Christen nicht eine Aufgabe ist, die in unserem Belieben steht, sondern auf dem Auftrag Jesu Christi gründet, sind wir zusammengekommen aus Sorge über die gegenwärtigen Schwierigkeiten im Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken und in dem Wunsch, zur Fortsetzung dieses Dialogs beizutragen. Wir wollen die theologische Kompetenz unseres Arbeitskreises in den Dienst unserer Kirchen stellen, damit der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche, von dessen Notwendigkeit wir überzeugt sind, weitergeführt wird."

Als Aufgaben für den Arbeitskreis, der als Gruppe mit gleichbleibender Zusammensetzung kontinuierlich weiterarbeiten will, wurde wörtlich formuliert:

„Einen Raum für den inoffiziellen Meinungsaustausch und die freie und offene Diskussion der bestehenden Probleme zu bieten; die gegenwärtige Situation in den orthodox-katholischen Beziehungen zu reflektieren und, wo möglich, Lösungsvorschläge zu unterbreiten und unsere Kirchen daran zu erinnern, daß die gegenwärtigen Hindernisse nur überwunden werden können, wenn wir den Dialog fortsetzen."

Der internationale Sprach- und Kulturgrenzen übergreifende Arbeitskreis will die den gegenwärtigen Problemen zugrundeliegenden, tiefergehenden Unterschiede in den Mentalitäten, Denkformen und der Art, Theologie zu treiben, erforschen, ihre Eigenart verstehen lernen und nach Wegen suchen, wie sich beide Traditionen gegenseitig bereichern können, ohne ihre Identität zu verlieren.

Als Ko-Sekretäre des Arbeitskreises wurden die Mitglieder Nikolaos Ludovikos, Thessaloniki, und Johannes Oeldemann, Paderborn, benannt. Die nächste Zusammenkunft, die vom 9. bis 13. November 2005 in der Akademie von Volos (Griechenland) abgehalten werden soll, wird unter dem Thema: „Die eine Kirche und die vielen Kirchen" stehen.

Schon bei der Benennung der möglichen Themen für einen gemeinsamen Dialog wurde deutlich, daß es – von orthodoxer Seite – vor allem um die Frage der Ekklesiologie gehen sollte. Bischof Ignatije sieht besonders im Bereich der veränderten Kirchenstruktur und des Vergessens des „Eschatons als Quelle der Existenz der Kirche" im Westen ein großes Hindernis auf dem Weg zur Wiedergewinnung der verlorenen Einheit. So äußerte er sich in seinem Referat[2] wörtlich:

„Für die westlichen Christen ist soziale Aktivität wichtiger geworden als das zukünftige Gottesreich und seine Struktur. Die Lehre der Kirche gründet sich auf spekulativem Denken, nicht aber auf dem künftigen Reich, was in großem Maße auch der Osten imitiert hat, wobei er allerdings der Ekklesiologie der Alten Kirche treu geblieben ist."

Die Probleme auf dem Weg zur Einheit sieht der Bischof vor allem in der römisch-katholischen Ekklesiologie, die er am Ende seiner Ausführungen kurz mit folgenden Worten charakterisiert:

„Die römisch-katholische Ekklesiologie geht nämlich von der Universalkirche als Fülle der Kirche aus, während die Bistümer nur Teile dieser einen Kirche sind. In diesem Kontext gibt es in der römisch-katholischen Kirche praktisch nur einen Bischof. Daher kommt das Problem des päpstlichen Primats. Die Kirche ist keine Versammlung, kein Ereignis, sondern eine Institution. Die Eucharistie ist keine Erscheinungsform der Kirche und ihre einzige Realität, sondern ein Mittel unter anderen Mitteln (das sind die heiligen Sakramente), welches die Kirche als Institution besitzt, und die sie jedem einzelnen um seiner Erlösung willen gibt. Hier ist Christus als Kirche unabhängig in seiner Existenz vom Heiligen Geist."

Bei solchen Formulierungen, die in einem grundsätzlich wohlwollenden und sachlichen Ton geäußert wurden, stellt sich schon die Frage, welches Erscheinungsbild die katholische Kirche nach außen trägt, wie sie als Ganzes wahrgenommen

wird. Natürlich wurde von den orthodoxen Teilnehmern öfter auf die positiven Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils hingewiesen, die Anlaß zur Hoffnung geben, daß die ekklesiologischen Probleme und Mißverständnisse überwunden werden könnten; aber es scheint doch so, daß das theologische Bild von der katholischen Kirche, das in orthodoxen Kreisen weit verbreitet ist, einer umfassenden „Aufklärung" bedarf.

Die entscheidende Frage: die Ekklesiologie und der Petrusdienst

Das eigentliche tieferliegende Problem scheint in der Ekklesiologie, im eigenen Selbstverständnis der Kirchen und ihrem Verständnis von den anderen, zu liegen. Lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, im Jahr 1936 hat der bekannte orthodoxe Theologe und Erzpriester der Russischen Orthodoxen Kirche Sergij Nikolaevič Bulgakov, der nach seiner Emigration nach der Oktoberrevolution vor allem in Paris wirkte, auf dem 1. Kongreß für Orthodoxe Theologie in Athen in seinen Thesen über die Kirche Beachtenswertes festgestellt:

„Als sichtbare Gemeinschaft hat die Kirche klar gezogene Grenzen. Sie ist eine bestimmte konfessionelle Organisation, und diejenigen, die ihr nicht angehören, erscheinen als die *Draußen-Stehenden (und sind folglich der Erlösung verlustig, insofern gilt: extra ecclesiam nulla salus).* Doch erscheint eine solche Definition unanwendbar in bezug zur Kirche als Leib Christi und zu der von ihm aufgenommenen ganzen Menschheit, vor allem zur gesamten kirchlichen Welt. Das kommt darin zum Ausdruck, daß die Kirche – wenn auch in verschiedenem Maße – die Gültigkeit der kirchlichen Sakramente anerkennt, die außerhalb der Orthodoxie gespendet werden. Dadurch wird das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* in dem Sinne angewendet, daß ein Bestehen der *ecclesia extra ecclesiam* – wenngleich nicht in der ganzen Fülle – anerkannt wird."[3]

Bei der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche im August 2000 in Moskau wurde im Dokument „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen" diese Thematik folgendermaßen formuliert:

„1.13. Im Verlauf der christlichen Geschichte haben sich von der Einheit mit der Orthodoxen Kirche nicht nur einzelne Christen, sondern auch ganze christliche Gemeinschaften abgespalten. ...

1.15. Die Orthodoxe Kirche bekräftigt durch den Mund der heiligen Väter, daß die Rettung nur in der Kirche Christi erlangt werden kann. Gleichzeitig aber sind die Gemeinden, die aus der Einheit mit der Orthodoxie herausgefallen sind, niemals als vollständig der Gnade Christi beraubt betrachtet worden. Der Bruch der kirchlichen Gemeinschaft führt notwendig zur Schädigung des Gnadenlebens, doch nicht immer zu dessen vollständigem Verschwinden in den abgetrennten Gemeinden. ... Ungeachtet der zerbrochenen Einheit bleibt eine gewisse unvollständige Gemeinschaft bestehen, die als Unterpfand der Möglichkeit dient, zur Einheit in der Kirche, in der katholischen Fülle und Einheit zurückzukehren."[4]

Im Rahmen der Ekklesiologie ist natürlich in der Frage nach einem Dienstamt der Einheit in der Kirche Jesu Christi die Stellung des Bischofs von Rom wesentlich. Um gerade dieses bedeutsame Hindernis auf dem Weg zur Einheit mutig anzugehen, hat Papst Johannes Paul II. 1995 in seiner Enzyklika „Ut unum sint" alle Christen eingeladen, mit ihm „einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen" (UUS 96), um „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (UUS 95).

Fast 20 Jahre davor hat schon Joseph Ratzinger bei einem Vortrag in Graz diesbezüglich geäußert:

„Aber er (nämlich, wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht) kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen. Die symbolischen Gebärden Pauls VI., zuletzt der Kniefall vor dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, wollen gerade dies ausdrücken durch solche Zeichen aus dem Engpaß des Gewordenen herausführen. ... Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde."[5]

Bei diesem Zitat, das in viele Publikationen eingegangen ist, muß aber angemerkt werden, daß schon im ersten Jahrtausend zwischen den erhobenen (formulierten) Primatsansprüchen von Rom und der tatsächlich anerkannten und gelebten Vorrangstellung des römischen Bischofs eine nicht unbedeutende Differenz vorliegt, wie umgekehrt auch Rom die von Konstantinopel geforderten Ansprüche nie explizit anerkannt hat. Dazu Kardinal Walter Kasper: „Die westliche Primatsauffassung, welche bereits bei Papst Damasus (366–384) und vollends bei Papst Leo I. (440–461) deutlich wurde, wurde vom Osten schon im 1. Jahrtausend nie anerkannt."[6]

Während die Einladung des Papstes, über sein Dienstamt in einen Dialog einzutreten, bei sehr vielen Gelegenheiten gern zitiert wird, sind die vielen, durchaus bedenkenswerten Stellungnahmen von Theologen aus den verschiedensten kirchlichen Traditionen leider kaum einem breiteren Leserkreis bekannt geworden. In gebotener Kürze sollen einige Wortmeldungen orthodoxer Theologen herausgegriffen werden, die bedenkenswerte Ansätze bieten, ohne damit verheimlichen zu wollen, daß es auch eine kategorische Ablehnung des Papstamtes von seiten orthodoxer Theologen gibt.

In den folgenden Überlegungen zur Ekklesiologie und zum Primat stütze ich mich vorwiegend auf den Aufsatz von Norbert Weigl „Petrusdienst – Chance oder Hindernis?"[7]:

„Jede Lokalkirche, versammelt um ihren Ortsbischof, der in der Tradition des gesamten Apostelkollegiums steht und den Vorsitz der Gemeinde führt, vergegenwärtigt Christus in der Eucharistie und ist somit als ganze Kirche Christi – als wahrhaft katholische Kirche – anzusehen. Diese unabhängige Lokalkirche aber ist wiederum in der Feier der Eucharistie und dem einen bezeugten Glauben mit allen anderen autokephalen Kirchen verbunden – abge-

trennt von diesen hört sie als schismatische Kirche auf, wahrhaft katholisch zu sein. Dabei läßt sich die Universalkirche aber nicht einfach als Summe der einzelnen Lokalkirchen bezeichnen. Vielmehr ist davon auszugehen, daß Universalkirche und Ortskirchen zugleich existieren, sich gegenseitig bedingen und perichoretisch durchdringen."[8]

Grundsätzlich wird die Vielfalt der Universalkirche durch das Kollegium der Bischöfe repräsentiert, aber – vielleicht auch durch die Erfahrung in der Vorbereitung einer panorthodoxen Synode bedingt – sehen einige orthodoxe Theologen durchaus die ekklesiologische Notwendigkeit einer personalen Repräsentation der universalkirchlichen Einheit der Lokalkirchen.

Nach Meinung von Metropolit Joannis Zizioulas (Pergamon, ökumenisches Patriarchat) kann das historisch gewachsene und sozial bedingte Pentarchie-Modell diese Repräsentation nicht leisten, sondern es brauche einen universellen Primat, der immer konkret an eine Lokalkirche gebunden ist. Diese ist jedoch auf keinen Fall mit der Universalkirche zu identifizieren, sondern wiederum auf die Communio mit den anderen Lokalkirchen angewiesen, um überhaupt eine wahrhaft katholische Kirche zu sein. So sind in diesem ekklesiologischen Modell sowohl das synodale Prinzip als auch ein universeller Primat eine conditio sine qua non der Kirche. Auch für den orthodoxen Theologen Nicolas Lossky (St. Serge/Paris) bedingen sich Primat und Gemeinschaft gegenseitig und sind aufeinander angewiesen.

Erzbischof Vsevolod (Pangratios Kolomijecew-Majdanski) von Scopelos (er gehört der Autokephalen Ukrainischen Kirche an, die sich dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt hat) betont, daß die orthodoxe Kirche im praktischen Leben niemals ohne eine Form einer zentralen Autorität ausgekommen ist. Wörtlich sagte er am Ende seines Vortrags über den Römischen Primat: „The Roman Primacy is and should be a gift of God to His Church, a service to the Church which we need."[9] („Der römische Primat ist und sollte eine Gabe Gottes an seine Kirche sein, ein Dienst an der Kirche, den wir brauchen.")

Zusammenfassend können wir festhalten: Auf orthodoxer Seite wird von verschiedenen Theologen ein Primat als synodal-ekklesiologische Notwendigkeit gesehen, weil ein reiner Ehrenvorsitz ohne eine gewisse administrative Jurisdiktion keine Handlungsmöglichkeiten zuläßt: „Eine sakramental-eucharistisch begründete Hegemonie eines bestimmten Bischofs über die anderen wird dagegen ebenso abgelehnt wie eine Bindung an Rom auf Grund einer apostolisch-petrinischen Sukzession."[10] Dazu Bischof Hilarion (Alfeev) von Wien und Österreich:

„Offensichtlich hätten die Orthodoxen keinen Einwand dagegen, daß der Bischof von Rom wie in den alten Zeiten über die Privilegien eines ‚primus inter pares' verfügen und vielleicht sogar gewisse Koordinationsfunktionen im Rahmen der Universalkirche ausüben würde. Kaum jedoch wären sie zur Anerkennung des Papstes als einziges Oberhaupt der universalen Christenheit bereit, was ja der gesamten jahrhundertealten theologischen Tradition der Ostkirche widerspräche."[11]

Ohne jetzt im einzelnen auf die verschiedenen Stellungnahmen und Anregungen eingehen zu können, will ich noch einen Aspekt im Zusammenhang mit dem päpstlichen Primat herausgreifen, der schon seit geraumer Zeit auch innerhalb der katholischen Kirche diskutiert wird, nämlich die klare Trennung der verschiedenen Aufgaben und Ämter des Bischofs von Rom, der in sich nicht weniger als fünf Ämter vereinigt: Ortsbischof von Rom, Metropolit der römischen Kirchenprovinz, Primas von Italien, Patriarch des Westens und Papst der Weltkirche[12].

Vor allem geht es um eine klare Trennung zwischen den Aufgaben und Rechten als Patriarch des Abendlandes und derjenigen als (möglicher) Repräsentant einer universalen gemeinsamen Kirche. Dazu schrieb Joseph Ratzinger schon im Jahr 1969:

„Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, erfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt, sondern aus seiner engen Verquickung mit der im Laufe der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben. Demgemäß sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern. Die Einheit mit dem Papst anzunehmen würde dann nicht mehr bedeuten, sich einer einheitlichen Verwaltung anzugliedern, sondern lediglich heißen, sich der Einheit des Glaubens und der communio einfügen, dabei dem Papst die Vollmacht verbindlicher Auslegung der in Christus ergangenen Offenbarung zuerkennen und folglich sich dieser Auslegung unterstellen, wo sie in definitiver Form geschieht. Das bedeutet, daß eine Einigung mit der östlichen Christenheit nichts, aber auch nichts in ihrem konkreten kirchlichen Leben ändern müßte."[13]

Die fehlende saubere Trennung der verschiedenen Aufgaben und Dienste nährt auf orthodoxer Seite Ängste, die Anerkennung eines Petrusdienstes würde letztlich zur Auflösung der eigenen selbständigen patriarchalen Strukturen führen.

So betonte Erzbischof Vsevolod in seinem Vortrag, daß es die Aufgabe eines Petrusdienstes sei, zu wachen (Wächterdienst) und nicht zu verwalten. Auch Damaskinos Papandreou stellte unmißverständlich fest, „daß eine Unterwerfung der orthodoxen Kirche unter (die) patriarchalische Gewalt des Papstes bei Anerkennung der Autorität des Bischofs von Rom nicht in Frage kommt".

Damit ist eine konkrete Hausaufgabe in nächster Zukunft für die katholische Kirche benannt: Es geht um eine klare Profilierung des Petrusdienstes durch die saubere Trennung der verschiedenen Aufgaben des Bischofs von Rom und ebenso um eine Weiterentwicklung einer Ekklesiologie, in der die Verhältnisbestimmung von Kollegium und Petrusdienst neu bedacht wird[14].

Nicht nur im Blick auf die Ökumene, sondern auch durch die wachsende Globalisierung, die nicht spurlos an einer Weltorganisation wie der katholischen Kirche

vorübergeht, scheint es ein Gebot der Stunde zu sein, neue Verwaltungsstrukturen auf Weltebene anzudenken, um in den vielfältigen Herausforderungen unserer Zeit, die von außen und von innen (Stichwort: Krisenmanagement) kommen, rasch und kompetent reagieren zu können. Dazu hat Joseph Ratzinger schon vor über 35 Jahren prophetisch formuliert:

„Und schließlich wird man vielleicht in nicht allzu ferner Zukunft überlegen müssen, ob sich nicht die Kirchen Asiens und Afrikas, ähnlich wie die des Ostens, ihre eigene Form geben sollten als selbständige ‚Patriarchate' oder ‚Großkirchen' oder wie immer man solche ecclesiae in der Ecclesia in Zukunft wird nennen mögen." [15]

Ökumenische Zukunftsperspektiven

Wie soll es konkret weitergehen? Welche Initiativen im ökumenischen Prozeß sind zu setzen? Um die Bedeutung der christlichen Kirchen im zusammenrückenden Europa voll zur Geltung bringen zu können, ist ein gemeinsames Zeugnis für die Wahrheit des einen Evangeliums unerläßlich. Deshalb sollen zum Abschluß noch einige Thesen formuliert werden, die als Zukunftsperspektiven zum Weiterdenken anregen sollen:

1. Sowohl die Orthodoxie wie auch die katholische Kirche sind beide von der Führung durch den Heiligen Geist überzeugt, d.h. im Klartext, daß die Kirche Jesu Christi trotz mancher Irrwege und Fehlentwicklungen nicht aus dieser Führung herausfallen kann und deshalb der Glaube der Kirche unfehlbar ist. Auf katholischer Seite ist der Papst gleichsam das Sprachorgan der Kirche, der den Glauben der Kirche zu bewahren („Wächteramt") und zu verkündigen hat. In der Orthodoxie ist der Garant für die Gültigkeit der kirchlichen Lehre derselbe Heilige Geist, der sich durch die Zustimmung der gesamten glaubenden und lehrenden Kirche (dem sog. Pleroma, der „Fülle") äußert.

Wenn in der dogmatischen Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 8) ausdrücklich festgestellt wird, daß „außerhalb ihres Gefüges (gemeint ist die katholische Kirche) vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind", dann heißt das doch: Gottes Geist ist auch in den anderen Kirchen wirksam. Wäre es nicht wichtig, gerade diese Überzeugung in unseren Kirchen zu verstärken, nämlich den Glauben an das Wirken und an die Führung durch den Heiligen Geist, der auch heute (und nicht nur in der Tradition und im starren Festhalten an der Tradition) am Werk ist und der – so dürfen wir doch grundsätzlich festhalten – die getrennten Kirchen zur Einheit führen will und kann? Wäre es nicht eine Frucht des Geistes, ein sicheres Zeichen seines Wirkens, wenn Aussöhnung, Frieden und Einheit unter uns möglich werden? Vertrauen wir uns doch noch stärker seiner Führung an – das könnte helfen, tiefsitzende Ängste und Vorurteile abzubauen und würde vielleicht so manche ökumenischen Gespräche etwas ent-

krampfen. Die erhoffte Einheit können wir nicht machen – das haben schon viele festgestellt – sie ist ein Geschenk von oben, ein Werk Gottes: Darüber herrscht Konsens.

2. Deshalb sollten wir gezielter Ausschau halten nach den Früchten des Geistes in den anderen Kirchen, die uns als objektive Kriterien für die Führung von oben dienen könnten. „Wo nämlich der Geist Gottes am Wirken ist und seine Früchte reifen läßt, dort ist die Kirche, denn: extra ecclesiam nulla salus (außerhalb der Kirche gibt es kein Heil). Es wäre ein ausgewogener Ökumenismus, wenn wir uns Gottes Urteil anschlössen."[16]

3. Vor allem brauchen wir in unseren Kirchen – und darum müssen wir Gott unermüdlich bitten – vom Geist Gottes durchdrungene, also charismatische Führungspersönlichkeiten, die einerseits den Mut haben, sich vom Heiligen Geist in Richtung Einheit bewegen zu lassen (manchmal auch den Mut haben, über den Schatten der eigenen Tradition zu springen) und denen es andererseits durch ihr glaubwürdiges Zeugnis im Reden und Handeln gelingt, die Gegner und Skeptiker aller Einheitsbestrebungen in den eigenen Reihen (und diese Aufgabe sollten wir nicht unterschätzen) zu überzeugen. Es hat wenig Sinn, wenn zum Beispiel der Papst und der Ökumenische Patriarch vor laufender Kamera feierlich ein Unionsdekret unterzeichnen, das nicht in allen beteiligten Kirchen auf große Zustimmung stößt und deshalb zu neuen Spaltungen führt. Ich denke, bei einer realistischen Einschätzung der derzeitigen Situation ist ein solches Szenario durchaus vorstellbar.

4. Es ist daher unbedingt notwendig, die ökumenischen Kenntnisse und Informationen an der Basis, im jeweiligen Kirchenvolk noch stärker zu intensivieren, sonst wird die ersehnte Einheit nicht gelingen (vgl. die Ereignisse nach dem Unionskonzil von Ferrara/Florenz 1438/1439). Oft drängt sich die Frage auf, wie die Inhalte mancher Konsenspapiere an die Gläubigen der jeweiligen Kirchen herangebracht und verständlich gemacht werden können. Besonders in einigen Ländern der Orthodoxie herrscht auf diesem Gebiet – aus verständlichen historischen Gründen – ein Defizit an seriöser ökumenischer Information, so daß so manche Hetzkampagne gegen den Ökumenismus, die von einzelnen, oft selbsternannten Kirchenführern ausgeht, auf fruchtbaren Boden fällt und oftmals zu entschiedener Ablehnung, ja sogar zu einem kämpferischen Antiökumenismus führen kann. Es dürfte auf keinen Fall nur bei Expertengesprächen unter Bischöfen und Theologen bleiben.

5. Deshalb braucht es ein intensives Bemühen auf allen Ebenen einer jeden Kirche, unter dem Klerus, beim Kirchenvolk, besonders aber unter den Mönchen und Nonnen in den Klöstern. Um über die „Anderen", die uns fremd sind, und über die wir kaum etwas aus einer persönlichen Erfahrung wissen, sprechen zu können, müßten wir uns gewissenhaft informieren, damit so manche Pauschalurteile und Geschichtsmythen langsam und geduldig abgebaut werden können. Durch Pilger- und Studienreisen sollten verstärkt Möglichkeiten zu persönlichen Begegnungen

geschaffen werden, um dadurch auf verschiedenen Ebenen vertrauensbildende Maßnahmen zu setzen. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie total unterschiedlich man als katholischer Priester in orthodoxen Klöstern aufgenommen bzw. abgewiesen werden kann.

6. Voraussetzung für jeden fruchtbaren Dialog ist die Aufrichtigkeit zueinander, die kein politisches Taktieren kennt, sondern ein ehrliches Ringen um einen gemeinsamen Weg, der den Kirchen ihre Identität beläßt, sehr wohl aber hilft, so manche Irrwege oder Fehlentwicklungen (aus heutiger Sicht) zu korrigieren, d.h. konkret: Es müßte auch möglich sein, im Blick auf die anderen und im Dialog mit ihnen ehrlich darauf zu kommen, daß es auch in der eigenen Tradition Fehlentwicklungen gibt. Das wäre kein Zeichen von Schwäche, sondern von Größe und letztlich im Sinn des Evangeliums eine gegenseitige Korrektur. Das ist aber nur dann möglich, wenn ich meine eigene Tradition, in der ich stehe und zu der ich mich auch voll bekenne, relativieren kann, weil in ihr – trotz Gottes Führung – immer auch Menschen mit Schwächen, Fehlern und Sünden am Werk waren und sind.

7. In diesem Sinn muß es um den Abbau von Macht- und Einflußstrukturen zugunsten der im Evangelium klar geforderten Richtlinien gehen. Dazu ein Zitat von Bischof Hilarion (Alfeev), dem Russischen Orthodoxen Bischof in Wien:

„Denn die Barrieren zwischen den verschiedenen Konfessionen haben nicht selten gar keinen dogmatischen, sondern einen politischen Ursprung: Mit den Jahrhunderten traten die politischen Ursachen der Spaltungen in den Hintergrund, während die Feindschaft blieb."[17]

Um so mehr ist eine Neuorientierung aus der Schrift notwendig, die zu einer Bekehrung der Herzen und Heiligkeit des Lebens aller Christen führen sollte.

8. Zum ökumenischen Einsatz gibt es keine Alternative, weil damit die Glaubwürdigkeit der Sendung Jesu auf dem Spiel steht: „Alle sollen eins sein: ... damit die Welt glaubt, daß Du mich gesandt hast" (Joh 17, 21). Doch wie sieht unser gemeinsames Zeugnis in und vor der Welt aus? Wir sind gespalten und zerrissen – das ist mehr als nur ein Randproblem, das ist eine Kernfrage, die uns nicht zur Ruhe kommen lassen darf. Es geht nicht nur um unsere Glaubwürdigkeit, sondern um den Auftrag Jesu Christi, um seine Sendung. Dabei soll es nicht um ein gemeinsames Auftreten in Opposition gegen die anderen Religionen und Weltanschauungen gehen, sondern um ein positives Signal der Einheit in der Vielfalt der religiösen Überzeugungen im gemeinsamen Einsatz für den Frieden in der Welt.

Dieses gemeinsame christliche Zeugnis ist gerade heute im Blick auf den europäischen Integrationsprozeß mehr denn je gefordert. Aktuelle Fragen, wie zum Beispiel die Diskussion um die europäische Verfassung, Fragen um den Wert des menschlichen Lebens und andere Themen stehen auf der Tagesordnung; auf dem Gebiet der Diakonie, der Caritas werden die Sorgen in Zukunft sicher nicht kleiner, wenn die Sozialsysteme der einzelnen Länder in der bisherigen Form nicht mehr weitergeführt werden können. Angesichts der vielschichtigen Terrorbedro-

hung ist der interreligiöse Dialog besonders mit dem Islam ein Gebot der Stunde. Alle diese großen Herausforderungen brauchen eine durch Gottes Geist geeinte Kirche Jesu Christi, damit die Welt an die befreiende Botschaft des Evangeliums glauben kann.

ANMERKUNGEN

[1] S. Hočevar, Die christliche Kirche in Serbien (als Manuskript bei Pro Oriente, Wien).
[2] Das Referat liegt dem Verf. als Manuskript vor.
[3] Zitiert nach A. Rauch, S. N. Bulgakov, Thesen über die Kirche (Vortragsmanuskript).
[4] Der russische Originaltext ist auf der Homepage des Moskauer Patriarchats: www. russian-orthodox-church.org.ru Dt. Übersetzung v. E. Kirsten u. B. Hallensleben, Institut für Ökumenische Studien, Fribourg.
[5] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene 1 (1977) 31–41, 36.
[6] W. Kasper, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis, hg. v. S. Hell u. L. Lies (Innsbruck 2000) 211–233, 220.
[7] N. Weigl, Petrusdienst: Chance oder Hindernis? Die Aussagen der Enzyklika „Ut unum sint" im Lichte einiger Reaktionen orthodoxer Theologen, in: Catholica 57 (2003) 287–308.
[8] Ebd. 292; Weigl bezieht sich hier auf Aussagen von orthodoxen Theologen: A. Basdekis, D. Papandreou u. G. Larentzakis.
[9] Vsevolod of Scopelos, What About the Roman Primacy?, Eastern Churches Journal Nr. 4 (1997) 9–54, 54.
[10] Weigl (A. 7) 293.
[11] Bischof Hilarion (Alfeev), Primat u. Katholizität in der Orthodoxen Tradition. (Vortrag auf der Tagung der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, Basel, 24. 1. 2005).
[12] Vgl. S. Hell, Das Papstamt aus ökumenischer Sicht. Dienst globaler Einheit?, in: Papstamt (A. 6) 191–210, 207.
[13] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf ^{2}1970) 142.
[14] Vgl. P. Weß, Papstamt jenseits von Hierarchie u. Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst (Wien 2003).
[15] Ebd. 143.
[16] E. Chr. Suttner, Ökumenismus – Chance im neuen Jahrtausend, in: Kirche heute. Amelungenbriefe des Vorortes KÖHV Amelungia Nr. 4/1987, 16.
[17] H. Alfejev, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. (Ökumenische Beihefte 43, Fribourg 2003) 145.

Andreas Heek

Seelsorge für Menschen mit Behinderungen

Seit vielen Jahren bemühen sich Seelsorger und Beauftragte in der Behindertenseelsorge, für und mit behinderten Menschen Räume im kirchlichen Leben zu öffnen – im übertragenen, aber durchaus auch im wörtlichen Sinn. Nicht daß es diesen Platz ohne das Engagement von hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern in der Behindertenseelsorge gar nicht gäbe, aber in manchen Teilen der territorialen Seelsorge wird das Thema „Behinderung" doch eher begrenzt wahrgenommen.

Obwohl bei den gegenwärtigen Sparanstrengungen in fast allen Bistümern strukturelle Fragen ein großes Gewicht haben, soll es hier vor allem um pastorale Perspektiven gehen, die in der Seelsorge mit sinnesbehinderten aber auch mit geistig behinderten Menschen entwickelt werden können und sollen. Die folgenden pastoraltheologischen Gedanken sind geprägt von den Erfahrungen in der Seelsorge mit sehgeschädigten und schwerhörigen Menschen. Dabei muß offenbleiben, ob sie auch für andere Bereiche der Behindertenseelsorge gelten. Wichtig ist, daß die verschiedenen Formen von Behinderungen nicht unter dem allgemeinen Begriff „Behinderung" zusammengefaßt werden, denn jede Art der Behinderung hat ihre speziellen psycho-sozialen Zusammenhänge.

Kirchliche Initiativen

Es waren oftmals kirchliche Institutionen, die durch ihr Engagement deutlich gemacht haben, daß Menschen mit einer Sinnesbehinderung „bildbar" sind. Viele Wohn- und Bildungseinrichtungen für hör- und sehgeschädigte Kinder waren bis weit ins letzte Jahrhundert hinein in kirchlicher Trägerschaft. Die ersten Kinderheime des Ordens von Pauline von Mallinckrodt (1817–1881) zum Beispiel waren zunächst Blindenwohnheime. Nach und nach übernahm der Staat die Bildungseinrichtungen und auch die bis dahin erarbeiteten pädagogischen Konzepte, entwickelte sie dann im Geist der Bildungsreformen der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts weiter und paßte sie den Erfordernissen neuerer (sonder-) pädagogischer Forschungen und Konzepte an.

Auch Vereine behinderter Menschen wie die katholischen Gehörlosenvereine und das Deutsche Katholische Blindenwerk (DKBW) haben ihren Ursprung in der katholischen Kirche und wurden häufig von Priestern gegründet, die sich der Behindertenseelsorge verpflichtet wußten. Selbst die meist nicht konfessionell gebun-

denen Schwerhörigenvereine waren durch kirchliche Amtsträger geprägt. In der Entwicklung dieses Vereinswesens machte sich jedoch im Lauf der Zeit eine Veränderung bemerkbar: Der Selbsthilfecharakter hielt Einzug in das Vereinsleben, auch wenn an maßgeblicher Stelle immer noch nichtbehinderte Menschen das Sagen hatten, oftmals die schon genannten Kleriker. Mehr und mehr entwickelten sich jedoch Bedingungen, die den hör- oder sehbehinderten Menschen halfen, ein eigenes Selbstbewußtsein zu entwickeln.

Wie in anderen kirchlichen Vereinen und Institutionen lösen sich die traditionellen Strukturen auch in Vereinen von Menschen mit Behinderungen immer mehr auf. Grund dafür ist vor allem der mangelnde Nachwuchs. Nicht daß es keine behinderten Menschen mehr gäbe, doch die mangelnde Identifikation mit der Kirche hat zu einer Krise in fast allen kirchlichen Behindertenvereinen geführt. Außerdem waren die alten Traditionsvereine Institutionen, in denen alles stattfand: Gottesdienst und Sport, Wallfahrten und Nähkurse. Heute gibt es für fast jeden Hobbybereich einen eigenen Verein, meistens nicht mehr unter dem Dach der Kirchen. Eine weitere Tendenz ist die Organisation in Berufsständen. Im Blindenwesen zum Beispiel ist zu beobachten, daß sich junge Leute als Masseure, Studierende an (Fach-) Hochschulen oder Informatiker zusammenfinden. Dies stellt auch die Behindertenseelsorge vor neue Herausforderungen. Sie kann sich nicht nur auf die althergebrachten Strukturen verlassen und sich allein in ihnen bewegen. Sie muß neue Wege gehen, um auf diese Veränderungen zu reagieren.

Indem sich verschiedene Milieus miteinander mischen, wird die eindeutige Trennung zwischen behinderten und nichtbehinderten Menschen zunehmend aufgehoben. Die schulische Bildung zeigt, daß diese Vermischung schon Realität ist. Die ursprünglichen Blindenschulen, die für normal begabte blinde und sehbehinderte Schülerinnen und Schüler eingerichtet waren, sind heute überwiegend für Kinder mit Schwerst- und Mehrfachbehinderung umgestaltet und ausgebaut. Dies bedeutet auch, daß viele blinde und sehbehinderte Kinder und Jugendliche längst in Regelschulen unterrichtet werden, mit entsprechender qualifizierter sonderpädagogischer Förderung. Für den Gehörlosen- und Schwerhörigenbereich gilt Ähnliches. Die Behindertenseelsorge kann also nicht mehr davon ausgehen, daß sie alle behinderten Kinder und Jugendliche erfaßt, wenn sie nur Kontakt zu entsprechenden Sonderschulen hat.

Die Integration behinderter und nichtbehinderter Menschen ist einerseits gesellschaftlich und auch kirchlich-pastoral gesehen zu begrüßen. Andererseits heißt Integration oft auch Vereinsamung, wenn der Kontakt zur nichtbehinderten Umwelt nicht gelingt – was oft genug der Fall ist – und es auch keine Anknüpfungspunkte zu Menschen mit Behinderungen mehr gibt. Die in der Seelsorge Tätigen müssen sich dessen bewußt werden und in Zukunft noch stärker die Regionalbeauftragten in der Behindertenseelsorge in Fragen der Integration konsultieren. Dies hat aber zur Voraussetzung, daß die Gemeindeseelsorge das Thema Behinderung auch zu *ihrem* Thema macht.

Teilhabe behinderter Menschen am gesellschaftlichen Leben

Der emanzipatorische Gedanke, der stark von der „Krüppelbewegung" Ende der 1970er Jahre in die Öffentlichkeit getragen wurde, ist mittlerweile Allgemeingut in der gesellschaftlichen Diskussion – zumindest theoretisch. Es ist grundsätzlich akzeptiert, daß im Prinzip ein behinderter Mensch so leben können sollte wie ein nichtbehinderter. Auch das „Europäische Jahr der Menschen mit Behinderungen 2003" hat zur weiteren Teilhabe behinderter Menschen am gesellschaftlichen Leben beigetragen. Ein weiteres Zeichen für die bessere Wahrnehmung der Bedürfnisse von Menschen mit Behinderungen ist das „Gesetz zur Gleichstellung behinderter Menschen" (2002) und seine Umsetzung auf Bundes- und Landesebene.

Wer aber an öffentlichen Diskussionen beispielsweise zum Thema „Barrierefreie Stadt" teilgenommen hat, wird feststellen, daß die wirkliche Gleichstellung behinderter Menschen noch längst nicht stattgefunden hat – vor allem nicht in den Köpfen der Politiker und der Beschäftigten in den Verwaltungen, die offensichtlich kaum an behinderte Menschen denken, wenn es um bauliche Veränderungen geht. Der Gedanke ihrer Teilhabe wird meist finanziellen Aspekten untergeordnet, bei der Planung baulicher Maßnahmen erst nachträglich bedacht und dann sehr oft wieder verworfen. Auch die berufliche Integration gelingt nur in sehr geringem Maß. So sind nur 20 Prozent blinder und sehbehinderter Menschen berufstätig, obwohl es mittlerweile sehr gute technische Hilfen zum Beispiel für Computerarbeitsplätze gibt. Verantwortlich dafür ist die mangelnde Phantasie und die Bereitschaft, sich auf diese Personengruppe einzustellen.

Die Kirche sollte dies als Herausforderung in doppelter Hinsicht aufgreifen: Einmal sind Maßnahmen integrationsfördernder Art auszubauen. Dazu gehören bauliche Veränderungen ebenso wie gemeindliche Veranstaltungen, zu denen sich auch behinderte Menschen eingeladen fühlen. Zum anderen sind seelsorgliche Angebote für spezifische Behindertengruppen zu entwickeln, um den Austausch in der „eigenen" Behindertengruppe zu fördern. Diese beiden Aspekte sind untrennbar miteinander verbunden.

Seelsorge mit (sinnes)behinderten Menschen

In der Behindertenseelsorge braucht es eine spezifische Fachkompetenz, ein Wissen um die psychosozialen Auswirkungen der Behinderung auf den behinderten Menschen. Trotzdem darf Seelsorge für (sinnes)behinderte Menschen nicht nur als „Spezialauftrag" für ausgebildete Fachkräfte gesehen werden. Es geht darum, einen ungezwungenen Umgang mit Menschen mit Behinderungen zu finden, der jedem in der Seelsorge Tätigen möglich sein sollte. Als Unterstützung bei Unsicherheiten, Fragen und Problemen stehen die Regionalbeauftragten in der Behindertenseelsorge mit Rat und Tat zur Verfügung.

Jede Gemeinde kann ihre Gastfreundschaft ausbauen, indem sie bewußt Menschen mit Behinderungen einlädt. Dazu braucht es kein besonderes Konzept – nur die Bereitschaft, sich für diese Menschen, allerdings auch für deren besondere Bedürfnisse zu öffnen. Eine Kultur der Achtsamkeit ist erforderlich, die es behinderten Menschen ermöglicht, sich eingeladen und erwünscht zu fühlen[1]. Voraussetzung für solche integrativen Angebote ist, daß die Räumlichkeiten barrierefrei sind, und zwar im erweiterten Sinn. Dazu hat der „Arbeitskreis Barrierefreies Bauen" eine Checkliste erarbeitet[2]. Es kommt dabei nicht zuerst auf eine perfekte Organisation der Veranstaltungen an, aber es sollten schon konkrete Bemühungen sichtbar sein, sie zumindest barrierearm zu gestalten. Behinderte Menschen nehmen jegliches Zugehen auf sie als eine Wertschätzung ihrer Person wahr. Sie fühlen sich allein durch das aufrichtige Bemühen willkommen und angenommen. Gerade diese Signale sind es, die die Betroffenen brauchen, denn zu oft sind sie Bittsteller und müssen ihre Rechte erstreiten.

Die meisten Menschen mit Behinderungen suchen jedoch ebenso den Kontakt zur eigenen Behindertengruppe, die oft auch Selbsthilfecharakter hat. Deshalb sind neben integrativen Angeboten in der gemeindlichen Seelsorge besondere Angebote seelsorglich-spiritueller Art für diese Gruppen unabdingbar. Diese dienen zum einen dem Austausch behinderter Menschen untereinander und wirken so der Isolation entgegen. Zum anderen braucht es seelsorglich tätige Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die ein Gefühl für die psychischen Konstellationen behinderter Menschen haben. Sie müssen entsprechende Krankheitsbilder und -verläufe kennen. Sie sollten im wahrsten Sinn des Wortes die Sprache der behinderten Menschen sprechen. Vor allem ist hier zu denken an gehörlose Menschen, die mit der Gebärdensprache ein eigenes Sprachsystem haben. Aber auch die Kommunikation mit geistig behinderten Menschen muß deren Möglichkeiten in Sprache, Gestik und Mimik angepaßt sein. Auch hier geht es wesentlich darum, sich auf die Menschen mit Behinderung einzulassen. Im folgenden werden nun einige Grundsätze für den Umgang mit Menschen mit Behinderungen formuliert. Sie beschreiben einerseits die Notwendigkeit von speziellem Wissen über Behinderungen, andererseits sollen sie Hilfe sein, Barrieren im Umgang mit behinderten Menschen zu überwinden.

Wie schon angedeutet, ist es notwendig, behinderte Menschen in ihren verschiedenen sozialen und psychischen Kontexten zu sehen. Es ist wichtig zu wissen, wie ihre Lebensgeschichte verlaufen ist. Dazu braucht es einen Raum, wo dies ausgesprochen werden kann. Nicht selten hat die Behinderung einen Bruch in der Biographie verursacht. Wunden sind geblieben oder vernarbt; der erlittene Schmerz ist zumindest in der Erinnerung gespeichert. Bei den Menschen, die von Geburt an behindert sind, lösen die zusätzlichen Einschränkungen ihrer Teilhabe an der Gesellschaft, die das soziale Umfeld verursacht, Verletzungen aus, die oftmals lebenslang nicht verarbeitet werden. Mangel an Selbstwertgefühl und das Gefühl, nicht ge-

braucht und akzeptiert zu sein, führen zu Verbitterung und Wut, die oft auch nach außen transportiert werden. Wer im Vollbesitz seiner geistigen Fähigkeiten ist, kann es nur schwer ertragen, zum Beispiel keinen Arbeitsplatz zu haben. Daß sich dies auf die Seele auswirkt, ist eine logische Konsequenz.

Das Angewiesensein auf die Herkunftsfamilie und die damit verbundene Abhängigkeit prägt die behinderten wie die nichtbehinderten Familienangehörigen und ihr Leben miteinander. Nicht selten stehen Eltern auch in hohem Alter – „solange sie können" – ihren behinderten Kindern helfend zur Seite. Es kann nur angedeutet werden, welche Einflüsse nicht verarbeitete Schuldgefühle gegenüber behinderten Kindern für sie im Erwachsenenalter haben. Diese Dinge müssen beachtet und miteinbezogen werden, wenn pastorale Dienste Angebote für behinderte Menschen machen.

Takt – Kontakt – Distanz

Der Innsbrucker Pastoraltheologe Hermann Stenger formulierte die Trias „Takt – Kontakt – Distanz", die auch im Umgang mit behinderten Menschen für den Seelsorger hilfreich ist:

Takt ist erforderlich, um die Spuren, die die Behinderung im Leben eines Menschen hinterlassen hat, entsprechend wahrzunehmen und zu berücksichtigen. Dem behinderten Menschen gleichberechtigt zu begegnen, schließt ein taktvolles Zugehen auf ihn mit ein. So kann zum Beispiel die Aggression eines schwerhörigen Menschen als Folge seiner vielen frustrierenden Erfahrungen des Nichtverstehens und Nichtverstandenwerdens erkannt und toleriert werden.

Aus einem takt- und respektvollen Kennenlernen entsteht *Kontakt*, Vertrauen. Dies ist die wichtigste Grundlage, auf der sich trag- und belastungsfähige Beziehungen aufbauen lassen. Gerade dieser Kontakt ist es, der die Qualität von „heilsamer Seelsorge" ausmacht[3]. Die Qualität des Kontakts jenseits von Therapiemaßnahmen, Absprachen und Zielvereinbarungen ist im seelsorglichen Zusammenhang von entscheidender Bedeutung. Kontakt ist Voraussetzung und Bedingung für eine tragfähige seelsorgliche Beziehung.

Aber auch *Distanz* ist wichtig in der seelsorglichen Arbeit mit Menschen mit Behinderungen. Nicht gemeint ist damit die beziehungslose, sogenannte „professionelle Distanz", die von den betroffenen Menschen als kalt und eben distanziert wahrgenommen wird. Gemeint ist eine Distanz, die es dem Seelsorger ermöglicht, sich zwar in die Lage eines behinderten Menschen hineinzufühlen, Verständnis und Empathie zu empfinden, sich aber nicht zu verstricken durch Identifikation mit der Behinderung des Gegenübers. Verstrickungen behindern ein hilfreiches seelsorgliches Gespräch.

Geistliche Begleitung

Eine besondere Herausforderung für die Seelsorge ist die geistliche Begleitung behinderter Menschen. Es ist zu einfach und keinesfalls hilfreich, behinderte Menschen mit dem Satz zu trösten: „Gott lädt dem Menschen nur so viel auf wie er tragen kann." Und es ist nicht redlich zu sagen, man müsse nur fest genug glauben, dann würde man „gesund". Richtig verstandene Seelsorge hingegen sieht die physische, psychische und gesellschaftliche Realität von Menschen mit Behinderungen und die Hürden, die zu bewältigen sind, um Teilhabe am „normalen" Leben zu erlangen. Seelsorge für und mit den behinderten Menschen bejaht die Spannung zwischen dem „jetzt schon" und dem „noch nicht". Diese bewußte oder unbewußte Spannung kann nicht außen vor gelassen werden. Sie muß und kann im eigenen Selbst ausgehalten und bestenfalls gestaltet werden.

Jesus Christus selbst lebte diese Spannung. Er kann als der „verwundete Heiler" gesehen werden. Er, der Kranke heilte und die heilende Welt des schon jetzt angebrochenen Reiches Gottes verkündete, er selbst wird Opfer von Gewalt und Ungerechtigkeit. Jesus Christus ist der, mit dem sich behinderte Menschen identifizieren können, gerade weil er selbst mit Leib und Seele das „jetzt schon" und das „noch nicht" gelebt und erlitten hat. Bei Menschen mit Behinderungen ist es oftmals die Behinderung selbst, die diese Spannungen hervorruft – eine Spannung zwischen „Widerstand und Ergebung", um ein Wort Dietrich Bonhoeffers aufzugreifen. Einerseits braucht es ein gewisses Maß an Widerstand, um sich mit dem Status quo der körperlichen Einschränkungen und den Behinderungen durch die Gesellschaft nicht zufrieden zu geben. Andererseits braucht es auch die Ergebung, eine Art Einverständniserklärung mit dem Unabänderlichen. Das Leben zwischen diesen beiden Polen, das Aushalten der Spannung, bewirkt eine reife Bewältigungsstrategie des Akzeptierens der Behinderung.

Hier besteht der Sinn von Seelsorge nicht darin, formelartige Antworten auf die Theodizeefrage „Warum läßt Gott das Leid zu?" zu geben, sondern den Boden zu bereiten, auf dem behinderte Menschen stehen können, um die Spannung zwischen Widerstand und Ergebung aushalten und zu gestalten. Aus diesem Grund ist geistliche Begleitung im wahrsten Wortsinn not-wendend. Seelsorger und Seelsorgerinnen scheuen sich nicht, die Behinderungen von Menschen im Licht Gottes zu betrachten: Das bedeutet weder die Gottesfrage verschämt zu umgehen, noch den Betroffenen einen Sinn ihrer Schicksalsschäge einzureden, wie es die Freunde Ijobs angesichts dessen Auseinandersetzung mit Gott getan haben. Die Antworten auf diese Fragen liegen in jedem selbst. Sie entbergen, hervorbringen helfen, ist die wichtigste Aufgabe von Seelsorge im Kontext von Behinderung.

Um die oben formulierten pastoraltheologischen Aspekte der Seelsorge mit Menschen mit Behinderungen in der Praxis zu verankern, seien hier einige Beispiele aus dem Erzbistum Köln vorgestellt[4], um zu verdeutlichen, daß pastoraltheologische

Grundlagen, strukturelle Maßnahmen und konkretes seelsorgliches Handeln zusammenhängen. Manche dieser Maßnahmen und Initiativen werden so oder ähnlich von anderen Diözesen ebenfalls verwirklicht, manche dienen als Modelle für eigenes pastorales Handeln. Allein durch Appelle, Sonntagsreden und Grundsatzbekenntnisse werden wir – gerade auch innerhalb der Kirche – behinderten Menschen nicht gerecht. Wenn sich Kirche daran messen lassen will, inwieweit und wie konkret sie sich für die Benachteiligten einsetzt, muß sich das im konkreten Handeln zeigen[5].

Barrierefreies Bauen

Spätestens seit dem Jahr 2003, dem „Europäischen Jahr der Menschen mit Behinderungen" und nach verschiedenen Beschlüssen auf Bundes- und Landesebene zur Umsetzung des Gesetzes zur Gleichstellung behinderter Menschen rückt das Thema „Barrierefreies Bauen" mehr und mehr in den Vordergrund. Hat das Europäische Jahr vor allem in den Köpfen und Herzen der Menschen einiges bewegt und zumindest ein Jahr lang die Aufmerksamkeit für die Situation der behinderten Menschen gesteigert, so zeigt das Gesetz zur Gleichstellung behinderter Menschen konkrete Auswirkungen. Kern des Gleichstellungsgesetzes ist, daß alle öffentlichen Gebäude barrierefrei im umfassenden Sinn zugänglich sein sollen. Damit sind nicht nur die bauliche Veränderung von Hindernissen wie Treppen und Absätze gemeint, sondern auch die Überwindung von Barrieren im auditiven und kommunikativen Bereich (z.B. durch den Einbau von induktiven Höranlagen und die Übersetzung in die Gebärdensprache) gemeint.

Es ist zwar juristisch nicht eindeutig geklärt, ob „öffentlich" im Sinn der Gleichstellungsgesetze auch für Kirchen gilt. Kirchen sind nicht in gleicher Weise öffentlich wie Rathäuser und entsprechende Gebäude. Aber das kann nicht die entscheidende Frage sein. Die Verpflichtung der Kirche liegt hier nicht so sehr im juristischen Bereich, als in der Sache selbst, nämlich sich die gleichberechtigte Teilhabe aller Menschen an den kirchlichen Veranstaltung zum ureigensten Anliegen zu machen. Das wird nicht immer von vornherein so gesehen und erfordert noch viel Bewußtseinsbildung.

Aus diesen Gründen wurde der „Arbeitskreis Barrierefreies Bauen im Erzbistum Köln"[6] mit dem Ziel gegründet, einen „Leitfaden" zu entwerfen, wie einzelne Pfarrgemeinden behindertenfreundlicher und -gerechter werden können. Kern dieses Leitfadens ist eine Checkliste, anhand derer Gemeinden ihre Gebäude auf Barrierefreiheit überprüfen können. Dabei wurden die Belange mobilitätsbehinderter, blinder, sehbehinderter und hörbehinderter Menschen beachtet. Auch wenn dieser Leitfaden nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, ist er sicher ein wichtiger Anstoß, Gemeinden auf ihre „Behindertentauglichkeit" zu überprüfen. Dem Arbeitskreis war es wichtig, die realen Gegebenheiten nicht aus dem Auge zu verlie-

ren. Es wird sicher nicht möglich sein, alle kirchlichen Gebäude barrierefrei umzugestalten. Ziel ist aber, daß bei Umbaumaßnahmen Barrierefreiheit immer überprüft werden muß. Dabei sind auch Überlegungen mit einzubeziehen, welche Kirchen und Pfarrheime in Zukunft Mittelpunktgebäude der Pfarrverbände werden.

Leider steht bis heute eine Entscheidung darüber aus, wie verpflichtend dieser Leitfaden sein soll. Grundsätzlich sind nämlich die Pfarrgemeinden selbständige Rechtsträger, die auch selbst über bauliche Maßnamen entscheiden. Deshalb muß mit den Inhalten des Leitfadens bei den Pfarrgemeinden geworben werden. Den Pfarrgemeinden soll bewußt werden, daß sie Menschen ausschließen, wenn sie ihre Gebäude nicht barrierefrei gestalten. Im Erzbistum Köln finden derzeit intensive Überlegungen statt, wie dieses Werben in den Gemeinden aussehen kann. Außerdem wurde der Leitfaden auf den verschiedenen Jahrestagungen der Behindertenseelsorger vorgestellt. Einige Diözesen (z.B. Speyer) haben ihn als Vorlage benutzt, um Bewußtseinsbildung im eigenen Bereich zu betreiben. Es ist jedoch nicht leicht, diesem Thema im kirchlichen Bereich Raum zu verschaffen; es handelt sich dabei um einen mühsamen Prozeß, der sich nicht wesentlich von dem im öffentlichen Bereich unterscheidet, wie behinderte Menschen selbst, die in ähnlichen Arbeitskreisen mitwirken, immer wieder bestätigen.

Das Kölner Brückenmodell

Im Bereich der Geistigbehindertenpastoral gibt es ein bemerkenswertes Modell der Ausbildung zur seelsorglichen Begleitung geistig behinderter Menschen. In diesem Modell werden pädagogische Fachkräfte, die in Einrichtungen der Caritas tätig sind, durch eine mehrwöchige Qualifizierungsmaßnahme befähigt, die Aufgabe der seelsorglichen Begleitung verantwortungsvoll wahrzunehmen. Das Ausbildungskonzept sieht eine Zusammenarbeit zwischen Pädagogischer Hochschule, der Erzbischöflichen Liturgieschule und dem Referat Behindertenseelsorge vor. Ausdrücklich gibt es dafür eine Beauftragung durch das Erzbischöfliche Generalvikariat. Anstellungsträger bleibt dabei die entsprechende Einrichtung der Caritas. Bei diesem Modell kommt es zu mehreren „Brückenschlägen": einmal zur Kooperation zwischen dem Caritasverband und der Behindertenseelsorge im Erzbistum Köln, dann zur engen und vertrauensvollen Zusammenarbeit zwischen Gemeindeseelsorge und der Einrichtung, die zur entsprechenden Ortsgemeinde gehört. Des weiteren wird die Initiative durch einen Regionalbeauftragten in der Behindertenseelsorge fachlich begleitet.

Für dieses Modell spricht, daß die Mitarbeiter in den Einrichtungen sehr genau wissen, was in welcher Situation erforderlich ist und auch die Bewohner und Bewohnerinnen meist besser kennen als beispielsweise der Gemeindepfarrer. Bei Bedarf können sie dann auch Kontakt zu anderen Mitarbeitern in der Pastoral aufnehmen. Das Modell versucht, nah bei den betroffenen Menschen zu sein, gleichzeitig

auch Synergieeffekte zwischen den verschiedenen Bereichen zu erzielen. Dieses Modell kann jedoch nur gelingen, wenn eine klare Aufgabenteilung mit dem jeweiligen Diözesan-Caritasverband vereinbart wird. Außerdem muß Qualitätssicherung gewährleistet sein, d.h. es braucht eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen „Seelsorge" und „Caritas". Denn die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bleiben Angestellte bei der Caritas, die Inhalte der seelsorglichen Tätigkeit aber werden von der (Behinderten-) Seelsorge definiert.

Andere Bistümer zeigen Interesse an dem Kölner Brückenmodell und es gibt Gespräche zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche über eine ökumenische Weiterentwicklung. Die „Lebenshilfe", die größte Selbsthilfeorganisation von Eltern behinderter Menschen, zeigt für ihre Einrichtungen ebenfalls großes Interesse. Dies ist besonders bemerkenswert, weil diese Organisation weltanschaulich neutral ist, aber trotzdem schon lange die Notwendigkeit, Seelsorge in ihren Einrichtungen zu leisten, erkannt hat. Auch hier finden intensive und sehr ermutigende Gespräche statt.

Ehrenamtlicher Begleitdienst für blinde und sehbehinderte Menschen

Ein weiterer Baustein zur Integration blinder und sehbehinderter Menschen in den Pfarrgemeinden ist die Idee, einen ehrenamtlichen Begleitdienst einzurichten. Menschen mit Sehschädigung können sich nicht ohne weiteres selbstständig und allein von einem Ort zum anderen bewegen. Dies kann zu Vereinsamung und zum Verlust sozialer Kontakte führen. Der Begleitdienst soll dazu beitragen, daß sehbehinderte Menschen am gesellschaftlichen Leben teilhaben können: Vorlesen, die Post sichten, Gesellschaft leisten oder spazieren gehen, hilft vielen Menschen mit Sehschädigung aus der Einsamkeit herauszukommen. Gedacht ist aber auch daran, daß sehgeschädigte Menschen selbst für andere etwas tun können. Sie haben oft herausragende Begabungen und Fähigkeiten, zum Beispiel im musikalischen Umfeld oder im gesamten Computerbereich, die sie dem Freiwilligendienst zur Verfügung stellen können.

Auch hier ist eine Kooperation zwischen Behindertenseelsorge und Caritas möglich. Deutschlandweit gibt es schon mehrere solcher oder ähnlicher Initiativen. Dadurch soll auch die „Hilfehierarchie" aufgebrochen werden. Der Helfer kann leicht zu dem werden, dem geholfen wird und umgekehrt. Die Grenzen zwischen Hilfsbedürftigen und Helfenden werden so durchbrochen. Dies ist der erwünschte Effekt.

Pastorale Zusatzqualifikation

Seit vielen Jahren wird für die pastoralen Schwerpunkte „Menschen mit psychischer Erkrankung", „Menschen mit geistiger und mehrfacher Behinderung" und „Menschen mit Hörschädigung" jeweils eine Zusatzqualifikation angeboten[7], die

die pastoralen Dienste, die in der Behindertenseelsorge tätig sind, in die behindertenspezifischen Belange ihres Bereichs einführt. Neben medizinischen, pädagogischen und psychologischen Aspekten werden auch theologische Fragestellungen mit Blick auf die jeweilige Behinderung behandelt. Diese berufsbegleitende Ausbildung hat einen gewissen Standard im deutschen Sprachraum geschaffen und die bisherigen Erfahrungen machen Mut, diesen Weg weiter zu gehen. Auch wenn im Zug von Sparmaßnahmen in den einzelnen Diözesen derartige Zusatzqualifikationen mehr und mehr in Frage gestellt werden, zeigt die Praxis in der Behindertenseelsorge, daß ohne fundiertes Wissen über die Ursachen und Folgen von Behinderung eine adäquate Seelsorge für Menschen mit Behinderungen schwierig ist. Gesellschaftliche Relevanz kann Seelsorge nur dann behalten und ausbauen, wenn die Verantwortlichen einen hohen Grad an Qualifikation und Professionalität mitbringen.

Räume menschlicher Begegnung

Das Europäische Jahr der Menschen mit Behinderungen 2003 hat in manchen Teilen der Gesellschaft den Eindruck hinterlassen, daß die Integration behinderter Menschen vollzogen sei. Besonders von politischer Seite hört man, mit dem sogenannten „persönlichen Budget" seien behinderte Menschen zukünftig in der Lage, sich die Hilfen zur Teilhabe selbst „einzukaufen". Jedoch muß man feststellen, daß die Arbeitslosigkeit unter behinderten Menschen weiterhin enorm hoch ist, barrierefreies Bauen immer noch mühsam von betroffenen Menschen erkämpft werden muß, ein enormes Informationsdefizit in der Bevölkerung besteht und die Integration von Menschen mit Behinderungen in die Pfarrgemeinden noch längst nicht erreicht ist.

Aus diesen Gründen ist es notwendiger denn je, behinderten Menschen auch in der Kirche gerecht zu werden. Dazu braucht es einerseits fachlich kompetente und in der konkreten Seelsorge erfahrene pastorale Dienste, die sowohl die Bezugsgemeinden behinderter Menschen im Blick haben, als auch auf die spezifischen seelsorglichen Bedürfnisse behinderter Menschen eingehen können. Andererseits braucht es auch mehr Aufmerksamkeit der nicht fachspezifisch zugeordneten Seelsorge für Menschen mit Behinderungen. Dabei sollten Räume zur Begegnung mit Menschen mit Behinderungen geschaffen werden, wo das Menschsein und nicht die Behinderung im Vordergrund steht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. auch: un*B*ehindert Leben u. Glauben teilen. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2003); hier wird in besonderer Weise gefordert, sich für die Achtung, aber auch die Integration behinderter Menschen einzusetzen.

[2] Zu beziehen über: A. Heek, Referat Behindertenseelsorge im Erzbistum Köln, Georgstraße 20, 50676 Köln; vgl. auch: A. Heek, Barrierefreie Gemeinde, in: Themenhefte Gemeindepastoral 65 (2004) 43–46.

[3] Vgl. W. Reuter, Heilsame Seelsorge (Münster 2004). Auch wenn Wolfgang Reuter den Begriff der „heilsamen Seelsorge" auf den Kontext psychisch kranker Menschen bezieht, gilt dieser doch auch in anderen seelsorglichen Zusammenhängen.

[4] Mehr Informationen zu den vorgestellten Konzepten sind erhältlich bei: Heek (A. 2) oder über www.behindertenseelsorge.de.

[5] Vgl. un*B*ehindert Leben u. Glauben teilen (A. 1), wo es an solchen grundlegenden Aufforderungen nicht mangelt.

[6] Mitglieder waren neben Architekten und einem Mitarbeiter der hiesigen Bauabteilung behinderte Menschen selbst, die sich spezialisiert haben im Bereich Barrierefreies Bauen. Sie waren die eigentlichen Fachleute.

[7] Information bei S. Bell-D'Avis, Arbeitsstelle Pastoral für Menschen mit Behinderung der DBK, Georgstraße 20, 50676 Köln; www.behindertenpastoral-dbk.de.

UMSCHAU

Afrikanische Theologie

Welche Bedeutung hat das Evangelium zu Beginn des 21. Jahrhunderts für das südlich der Sahara gelegene Afrika? Genauer: Welche Bedeutung hat die christliche Botschaft eines menschenfreundlichen Gottes für einen Erdteil, wo die Menschen unter Armut, Hunger, Dürre, Seuchen aller Art, Krieg, Korruption, Ungerechtigkeit und Unterdrückung leiden?

Dies sind die zentralen Fragen von Theologie und Kirche im gegenwärtigen Schwarzafrika. Für die Erörterung beider Fragenkomplexe ist das neue Buch des renommierten kamerunischen Theologen Jean-Marc Ela wegweisend[1]. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist eine Situation der Krise, in der sich die theologische Reflexion heute befindet, die der Autor in einer ersten Annäherung als „Problem der Sprache" bezeichnet. Gemeint ist: Theologie und Kirche müssen in Afrika eine Sprache finden, mit der die Botschaft Jesu Christi die Menschen in ihren heutigen gesellschaftlichen Lebenskontexten wirklich erreichen kann.

Damit ist die Forderung verbunden, mit Kommunikationsformen zu brechen, die aufgrund kultureller und zeitlicher Distanz die afrikanischen Hörerinnen und Hörer des Evangeliums in ihrer je konkreten Lebenswelt nicht anzusprechen vermögen. Daraus erwächst die Notwendigkeit einer den Zeichen der Zeit in Afrika verpflichteten Inkulturation, bei der die Beschäftigung mit dem sozio-religiösen Erbe Afrikas, die lange Zeit im Mittelpunkt stand, einer Auseinandersetzung mit dem sich abzeichnenden Wandel in allen Lebensbereichen weichen muß, damit die Rede eines den Menschen nahen Gottes nicht ins Leere läuft.

Was hier gefordert wird, ist eine theologische Reflexion, die die Bedeutung der Transzendenz Gottes im Horizont der existentiellen Befindlichkeit des „schwarzen Kontinents" und im Bewußtsein der Partikularität und Unzulänglichkeit der bisher vom Abendland geprägten Interpretation des Heilsmysteriums neu buchstabiert. Konkret geht es um eine Theologie, die vom bisherigen „ahistorischen" Diskurs über Gott hin zu einer Rede von Gott als demjenigen zurückfindet, „der in die Geschichte der Menschen getreten ist und für die Afrikaner und Afrikanerinnen Partei ergreift, die der Willkür und Manipulation schonungslos ausgeliefert sind". Im Klartext geht es um eine Rückbesinnung auf die Theologie der Befreiung, deren Wiege – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz – in Schwarzafrika steht, mit dem Ziel, sich das Wesentliche an der christlichen Botschaft anzueignen, „um daraus eine echte Waffe im Kampf um die Befreiung zu machen" (54).

Dazu ist eine Neulektüre von Bibel und patristischer Tradition hilfreich. So zeigt beispielsweise ein Blick in das Exodusbuch, daß ein zentraler „Topos", von dem her die Bibel von Gott spricht, nicht die Schöpfung, sondern vielmehr die Geschichte ist, „in der sich Gott in der Befreiung seines Volkes offenbart" (65). Daraus folgt: Das Eintreten für die Armen und Unterdrückten stellt den Kern der biblischen Botschaft dar: „Gott teilt sich in der Geschichte der Befreiung mit" (65). „Dieses befreiende Handeln hat sich in das Gedächtnis dieses Volkes eingegraben und begründet dessen historisches Bewußtsein" (66). Im Auftrag Jahwes ergreifen die Propheten stets Partei für die Armen

(vgl. Jer 22, 15f.). Diese Grundbotschaft der Propheten wird durch Jesus insofern radikalisiert, als er es „auf das eschatologische Jetzt überträgt, wo jeder Augenblick zum Moment der Befreiung werden kann" (68).

Demgegenüber distanzierte sich das Christentum jahrhundertelang nicht genügend von Strukturen der Ausbeutung und der Unterdrückung. Vor diesem Hintergrund wurde das Christentum vielfach als Phänomen der Gewalt, als Religion des Herrschers angesehen. Infolgedessen muß beim Ansatz einer neuen Freilegung der Botschaft Jesu Christi alles daran gesetzt werden zu erkennen, daß die zentrale Herausforderung an den Glauben der Kirchen nicht länger das Heil der Ungläubigen, sondern vielmehr die Befreiung der unterdrückten Völker ist. Der Diskurs über Glaubenspraxis und -verständnis reicht also nicht mehr. Gott ruft sein Volk vielmehr zum Kampf für das volle Menschsein aller Frauen und Männer, die unter den Strukturen von Beherrschung und Ungerechtigkeit leiden.

Damit ist die Aufgabe heutiger afrikanischer Theologie umschrieben: Sie dient nicht dazu, „die westliche Scholastik tropentauglich zu machen"; vielmehr hat sich im Horizont der von Gott versprochenen Befreiung die Situation der Armen und Unterdrückten theologisch aufzuschließen. Damit ist nichts anderes gefordert als eine kreative Revision der Theologie, die angesichts des zunehmenden Globalisierungsprozesses interdisziplinär artikuliert wird, um den „Geld-Gott zu entheiligen und zu entehren" (118). So wird die theologische Reflexion zu einem unbequemen Denken, das die Art und Weise radikal in Frage stellt, wie der Mensch in Afrika seit der Begegnung mit Europa behandelt wird, nämlich mit „immer wiederkehrenden Formen von Gewalt, Völkermord und Unterdrückung" (119). Eben gegen diesen „totalen Markt" muß sich der Widerstand von Theologie und Kirche formieren.

Konkret: Angesichts der materiellen Armut in den meisten Gegenden Afrikas kann christliche Theologie nicht rein „akademisch" funktionieren, sondern sie muß vielmehr zur Anwältin der „Stimmlosen" in den Dörfern und Stadtvierteln der afrikanischen Metropolen werden. Ebenso muß die Theologie die Tricks der expandierenden neuen religiösen Bewegungen entlarven, die dazu tendieren, alles zu „spiritualisieren" und die Menschen dadurch in eine Art „Lähmungszustand" zu versetzen. Demgegenüber gilt es, ausgehend vom Glauben an Jesus Christus, die Kirche zum Herzstück einer Bewegung zu erheben, welche die Menschen dazu befähigt, Afrika wiederaufzurichten und den Menschen ihre Würde zurückzugeben.

Von hier aus kann die Neuformulierung des Glaubens im afrikanischen Verstehenshorizont anhand von drei Themenbereichen wie folgt präzisiert werden:

1. Angesichts des Übergangs von Missionsgebieten zu Ortskirchen müssen sich die Kirchen Afrikas ihrer missionarischen Verantwortung an den jeweiligen Orten stellen, an denen sich Kirche „inkarniert". Der so verstandene Evangelisierungsauftrag der Kirche schließt insofern ein hohes Maß an Solidarität mit den Menschen ein, als die sozio-ökonomischen, politischen und kulturellen Probleme vielfach die Herrschaft Gottes in Frage stellen und dazu zwingen, alles vom Alltag her neu zu betrachten und in den Glauben die fundamentalen Fragen der Existenz einzubringen, damit das Evangelium zum Wort der Hoffnung gerade für die Armen und Unterdrückten werden kann.

2. Mit dem Selbständigwerden der Ortskirchen Afrikas steht auch die Theologie der „Dienste" (franz. ministères) im Brennpunkt afrikanischer Theologie. Konkret: Der befreiende Gott Jesu Christi kann in diesen Kirchen nur dann glaubwürdig bezeugt werden, wenn es gelingt, ein Kirchenmodell zu etablieren, das eine Eigenkonsi-

stenz hat und „sich gleichzeitig der engen Verbindung zwischen Evangelisierung und Befreiung verschreibt" (277f.). Ein Schritt in diese Richtung wurde durch die Afrikasynode (1994) getan, die die Kirche als „Familie Gottes" zu dem für den afrikanischen Kontext angemessenen ekklesialen Modell erhoben hat.

Im Kontrast hierzu legt die Synode jedoch kein Instrumentarium vor, welches die Entstehung und Förderung einer „partizipativen Kirche" vorantreiben soll. Dies zeigt sich vor allem daran, daß die sakramentale Sendung der Laien nicht eigens thematisiert wird. Die Folge: eine „priesterzentrierte" Kirche, welche dazu verleitet, einer „Ekklesiologie des Häuptlings" Vorschub zu leisten, und viele Gemeinden dazu zwingt, angesichts des Priestermangels nur „vom Wort allein" zu leben. Letzteres ist deswegen fatal, weil „die Eucharistie der Ort ist, an dem man erkennt, daß der Mensch ohne Brot stirbt" (327). Genauer: Die Eucharistie, die im Zentrum des Glaubensvollzugs der Kirche steht, ist keine „Frömmigkeitsübung". Sie ist vielmehr „Zeichen und ständige Anfrage an den Menschen", „Provokation und Herausforderung" sowie „Aufruf zum Engagement für die Welt in der Verwirklichung des Planes Gottes" (328).

3. Schließlich darf die Communio-Ekklesiologie die Kirchen Afrikas keineswegs von der Eigenverantwortung dispensieren. Damit ist ein besonderes Hinhören auf die Zeichen der Zeit im afrikanischen Kontinent gefordert. Zugleich muß eine Pastoral „der schmutzigen Hände" praktiziert werden, die Engagement und Einmischung bedeutet, auf die Gefahr hin, daß das eigene Leben aufs Spiel gesetzt wird.

Mit diesem Buch legt Jean-Marc Ela ein engagiertes Plädoyer für eine afrikanische Theologie vor, die Anspruch auf gesellschaftliche Relevanz erheben kann. Die Orientierung am Thema Befreiung entspricht seinem eigenen theologischen Ansatz. Bei allem Verdienst des Buchs stellt sich die Frage, ob eine „afrikagemäße" Theologie nur als Theologie der Befreiung möglich sein kann, wie Ela dies zu propagieren nicht müde wird. *Claude Ozankom*

[1] Ela, Jean-Marc: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie. Freiburg: Herder 2003. 374 S. Br. 24,90.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

DECKER, Rainer: *Die Päpste und die Hexen.* Aus den geheimen Akten der Inquisition. Düsseldorf: Primus 2003. 184 S. Gb. 24,90.

Die Inquisition, so die abschließende These des Verfassers, habe durch ihr Wirken in Angelegenheiten des frühneuzeitlichen Hexenwesens den „Boden für ein aufgeklärt-wissenschaftliches Weltbild bereitet" (159). Dieser Befund steht im Widerspruch zu einer auch heute noch geäußerten Auffassung, derzufolge eine misogyne Kirche die Bekämpfung der Hexen als Vorwand benutzt habe, um gegen das schwache, verführerische und verführbare Geschlecht der Frauen einen regelrechten Kreuzzug zu führen.

Dazu ist zu bemerken: Für die Verfolgung von Hexen bildete Frauenfeindlichkeit eine allgemeine Rahmenbedingung, jedoch keine hinreichende Ursache. Skepsis und Kritik, welche seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Einstellung der Inquisition zum Prozeßverfahren gegen Hexen zunehmend bestimmten, sind nicht Erscheinungsformen einer kontinuierlich fortschreitenden Rationalisierung. Im frühen Mittelalter galt die Vorstellung von Hexen als Blendwerk des Teufels. Theologen und Juristen des 15. Jahrhunderts verwandelten dieses Blendwerk in real existente Tatsachen, indem sie die Körper und die Seelen von Frauen zu einem bevorzugten Wirkungsfeld von Teufeln und Dämonen machten. Ihren Glauben, daß Hexen als Teufelsbündnerinnen eine sektenartige Gemeinschaft bilden, die beim Hexensabbat antichristliche Rituale zelebriert, brachten sie in „wissenschaftlichen" Traktaten zu Papier. In diesen suchten sie das glaubenswidrige und gesellschaftsschädliche Leben und Treiben der Hexen mit der christlichen Dämonologie zu verbinden.

Aus Rainer Deckers Buch zu lernen ist auch dies: In Angelegenheiten der Hexen gab es in der katholischen Kirche weder eine herrschende Lehre noch ein geschlossenes System rechtsverbindlicher Normen, die eine einheitliche juristische Praxis hätten gewährleisten können. Die Differenzen zwischen den Verfahren, die lokale Inquisitionsgerichte anstrengten, und den Kriterien, welche die römische Inquisitionsbehörde bei solchen Prozessen angewandt und gewahrt wissen wollte, sind beträchtlich. Im Umgang mit dem Thema Hexen und Teufel sah sich auch die Theologenschaft außerstande, eine gemeinsame hexenkritische Auffassung zu entwickeln, die vom hohen und niederen Klerus geteilt wurde. Unter dem Eindruck blindwütiger Verfolgungen während des Dreißigjährigen Kriegs schrieb Friedrich Spee seine „Cautio criminalis", eine Kampfschrift gegen formalrechtliche Schwächen der Hexenprozesse und die solchen Prozessen zugrundeliegenden Vorstellungen von Teufelspakt und Teufelsbuhlschaft, von Hexenflug und Hexensabbat: „Der Jesuit hat wie kaum ein anderer mit gedanklicher Schärfe, vor allem aber durch sein mitreißendes Pathos im wahrsten Sinne des Wortes (Mit-Leiden) die Zeitgenossen aufgerüttelt" (100).

Der an der Universität Paderborn lehrende Jesuit Bernhard Löper betätigte sich, als das Fürstbistum Paderborn zwischen 1656 und 1659 von einer Welle teuflischer Besessenheit heimgesucht wurde, als auf-

sehenerregender Exorzist und fühlte sich in dieser Rolle als „der von Gott berufene Helfer gegenüber dem Teufelsspuk" (128). Unter den Laien regte sich „Widerstand gegen das Wüten der Inquisition" (68). Bezeugt sind hingegen auch Fälle von pöbelhafter Lynchjustiz, die von aufgebrachten Bürgern an Frauen geübt wurden die als Hexen verschrieen waren.

Auch Päpste folgten in ihren Stellungnahmen und Entscheidungen nicht einem klar umrissenen Hexenkonzept, das es ermöglicht hätte, Urteilskriterien und Verfahrensweisen für eine gleichartige Hexenpolitik von langer Dauer auszubilden. Es gab Päpste, die an der normwidrigen Art der von weltlichen Obrigkeiten geführten Prozesse Kritik übten und in laufende Hexenprozesse eingriffen, um Schlimmstes zu verhindern; es gab andere, die es mit einer „skeptisch-vorsichtigen Haltung" genug sein ließen, aber auch solche, die keine Bedenken hatten, theologisch und rechtlich suspekte Praktiken von dominikanischen Inquisitoren zu billigen.

Einen Markstein im Verhältnis der Päpste zum zeitgenössischen Hexenwesen bildete die seit 1625 wiederholt veröffentlichte Hexeninstruktion des Heiligen Offiziums, welche die glaubwürdige Nachweisbarkeit der jeweils gegen Hexen erhobenen Vorwürfe zur Grundbedingung für einen korrekten Prozeßverlauf machte. Teuflische Besessenheit durfte nicht mehr als gegeben vorausgesetzt werden; für ihre behauptete Tatsächlichkeit bestand eine strenge, rational nachvollziehbare Beweispflicht. Ein solches Beharren auf formalrechtlicher Beweispflicht bildete unstreitig einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Entdämonisierung des frühneuzeitlichen Hexenwesens.

Der werbewirksame Untertitel des Buchs kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die aus den „geheimen Akten" der Glaubenskongregation, der Nachfolgerin des ehemaligen *Officium Sanctissimae Inquisitionis*, geschöpften Erkenntnisse und Einsichten erst im neunten Kapitel zum Tragen kommen. Die 184 Seiten umfassende Abhandlung besitzt nicht den Charakter einer Monographie, die nach leitenden Sachgesichtspunkten gegliedert ist. Der Autor trägt aus gedruckten und ungedruckten Quellen interessante Fallbeispiele zusammen, die er als ausgewiesener Kenner des frühneuzeitlichen Hexenwesens interpretiert. Was dabei herauskam, ist eine Schrift, die aufgrund ihrer Fragestellungen und der Solidität der erarbeiteten Antworten verläßlich belehrt. Was den schmalen Band überdies auszeichnet, ist nicht zuletzt seine Gegenstandsnähe sowie die sachbezogene, unaufgeregte Argumentation des Verfassers, der nichts vermutet und behauptet, was er nicht durch beweiskräftige Quellen belegen oder als historisch wahrscheinlich erhärten kann. Die Geschichtswissenschaft rechnet Hexenwesen und Hexenverfolgung noch immer zu den bedeutendsten sozialgeschichtlichen Phänomenen der frühen Neuzeit. Deren Erforschung hat der Verfasser zweifellos durch einen tragfähigen Baustein bereichert. *Klaus Schreiner*

Brechenmacher, Thomas: *Der Vatikan und die Juden.* Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München: Beck 2005. 326 S. Gb. 24,90.

Mit diesem Buch legt der Historiker Thomas Brechenmacher, der seit 2003 im Auftrag der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn und des Deutschen Historischen Instituts in Rom die neu freigegebenen Akten des Vatikanischen Archivs aus dem Pontifikat Pius' XI. bearbeitet, einen akribisch recherchierten Überblick zum Verhältnis der katholischen Kirche zu den Ju-

den in den letzten Jahrhunderten vor. Er gliedert und erläutert diese schwierige und doch untrennbare Verbundenheit zwischen den Juden und dem Vatikan anhand von drei Phasen.

Die ersten Phase, die „doppelte Schutzherrschaft" ist nach Brechenmacher durch zwei Aspekte geprägt: zum einen durch das paternalistische Verständnis der Päpste, die Christen vor den Juden schützen zu müssen durch die Einschränkung ihrer sozialen Kontakte, Berufsverbote oder Gettoisierung; zum anderen durch die Handlungsmaxime, die Juden vor den vulgärtheologisch oder sozio-ökonomisch motivierten Übergriffen der Christen zu bewahren. Der zweite Aspekt verlor im Lauf der Zeit immer wieder an Bedeutung – ein Ungleichgewicht in der Politik der Päpste, das dann zu ungunsten der Situation der Juden ausschlug. Die ökonomischen Gründe, die bei dieser Prioritätenverschiebung eine Rolle spielten, bewertet der Autor angesichts ihrer überlegenen Wirkmächtigkeit nicht angemessen. Brechenmacher berichtet über Verbote oder Gebote gegenüber Juden, die im Rahmen gegenreformatorischer oder anderer Interessen zwar erlassen, aber nicht oder nur teilweise umgesetzt wurden. Er betrachtet dies als Pluspunkt für die Päpste, sieht ihre Vorgehensweise sozusagen außerhalb des parallelen frühneuzeitlichen Kontexts.

Eine zweite Phase der „Scharnierzeit" beginnt für den Verfasser mit dem Ende des Kirchenstaats 1870 und mit dem gleichzeitigen realen Ende der doppelten Schutzherrschaft. Die Juden galten jetzt als „Nutznießer der Säkularisierung" und deswegen im Rahmen der Judenemanzipation als nicht mehr „schützenswert". Allerdings waren die Päpste in politischer Hinsicht faktisch kaum mehr gestaltungsfähig. Politisches Taktieren und Defensiv-Verhalten dominierte ihre Vorgehensweisen ebenso wie antimodernistische Verschwörungstheorien, Bedrohungsszenarien und antijüdische Propaganda im Feldzug gegen „Indifferentismus" und „Toleranz".

Brechenmacher geht punktuell auf die verschiedenen Ebenen der Problemlage gegenüber den Juden ein, so auf die „minderheitsfeindliche Aggression von unten". Er differenziert zwischen Antijudaismus und Antisemitismus und gibt entgegen apologetischer Tendenzen zu, daß es klare Verbindungen zwischen dem Antijudaismus, den er unlösbar mit der Schutzherrschaft verknüpft, und dem ökonomisch motivierten Antisemitismus gab.

Für die Zeit des Nationalsozialismus und die wohlbekannte Frage des „Schweigens Pius' XII." führt der Verfasser die oft zitierten Quellen an, unterscheidet zwischen „eigentlichem" und „uneigentlichem Sprechen" und stellt dies den Hilfsaktionen gegenüber. Er berücksichtigt die unterschiedlichen Erwartungen an das Verhalten des Papstes bzw. den Heiligen Stuhl und stellt diese in den Zusammenhang verschiedener Fragestellungen. Er nimmt kritisch Stellung zum Realitätsbezug dieser Erwartungen – bis dahin insgesamt nichts Neues. Überraschend ist jedoch seine Schlußfolgerung, daß der Vatikan das Verhältnis zu den Juden „trotz allen Engagements doch nie zu einem Problem mit absoluter Priorität erhob" und somit „den Opfergang für die ‚älteren Brüder' nicht wählte" (226).

Die dritte, gegenwärtige Phase, vorbereitet im Prozeß der Umorientierung, erhielt im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren festen Ausdruck. Sie entfaltete sich weiter im Ringen um die Beziehungen zum Staat Israel. Kritisch beäugte Dialogbemühungen und das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. ließen diese Ansätze weiter wachsen.

Der Autor mischt in seine Darstellung von historischen Fakten immer wieder Spekulationen. Ob die noch nicht freigegebe-

nen Archivmaterialien zu Pius XII. die bisherigen Ergebnisse bestätigen werden, bleibt abzuwarten. Obwohl das Buch vielfach an Apologetik erinnert, überrascht es andererseits durch kritische, scharfsinnige Sichtweisen. Einige seiner Bewertungen sollten an zentraler Stelle stehen, als eher versteckte Hinweise im Fließtext sind sie zu wichtig. Manche Leser werden sich mit dem eher sprunghaften Text schwer tun, der nicht primär klar ausgefaltete Zusammenhänge darstellt, sondern auf komplexe Probleme mit permanentem Ebenenwechsel, eigener Begriffsbildung und eher plakativen Formulierungen, wie „zelantische Ideologen mit abnehmendem Realitätsbezug" (74) hinführt. Dies fordert ein weites Basiswissen und hohe geistige Flexibilität. Die Gesamtkonzeption des Buchs läßt es nicht zu, sich anhand der Zusammenfassungen einen Überblick zu verschaffen; Brechenmacher zwingt zur kompletten Lektüre, die auch sprachlich bedingt nicht gerade leicht fällt.

Johanna Schmid

Ökumene

OELDEMANN, Johannes: *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog.* Positionen, Probleme, Perspektiven. Paderborn: Bonifatius 2004. 198 S. (Thema Ökumene. 3.) Br. 12,90.

Schon im Vorwort wird die Zielrichtung dieser Publikation des Johann-Adam-Möhler-Instituts klar benannt: Trotz aller negativen Berichte der letzen Jahre zum Thema Orthodoxie und Ökumene (Spannungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan; weitere Mitarbeit der Orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen) will der Autor, einer der Direktoren des Paderborner Ökumene-Instituts, „über das vielfältige ökumenische Engagement der Orthodoxen Kirchen informieren, auf dieser Grundlage die Hintergründe der aktuellen Konflikte erläutern und Perspektiven für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie aufzeigen" (9).

Nach der Einleitung zeigt der Verfasser aus der Geschichte die aktive Rolle der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung und ihre Gesprächsbereitschaft mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften auf (2. u. 3. Kap.). Kurz und sachgerecht werden die verschiedenen Dialoge dargestellt und wird auf die entsprechenden Dokumentationen in den Fußnoten verwiesen. Im vierten Kapitel geht es um den eindeutig positiven Wandel in den Beziehungen zur katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der von der ursprünglich rein persönlichen Ebene (Treffen des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. mit Papst Johannes XXIII.) zum Dialog der Liebe und später zur Einsetzung einer offiziellen gemeinsamen Theologenkommission (Dialog der Wahrheit) führte, wobei auch die derzeitige Krise dieses Dialogs nach dem Umbruch in Osteuropa erläutert wird.

Trotz vieler positiver Ergebnisse im 20. Jahrhundert verschweigt der Autor nicht die Probleme im ökumenischen Dialog. Es gibt historische Erblasten und kulturelle Eigenarten, die manchmal von „westlicher Seite" zu wenig bedacht und berücksichtigt werden (5. Kap.): ein etwas anders gelagertes Geschichtsverständnis, politisch bedingte Nachwirkungen (Osmanisches Reich, kommunistische Herrschaft) und natürlich auch die ungelösten innerorthodoxen Probleme. In diesem Zusammen-

hang wird der pauschale und ständig wiederholte Proselytismus-Vorwurf an die „westlichen" Kirchen zwar weitgehend entkräftet, wobei man – sicherlich manchmal berechtigt – von einem „falschen westlichen Missionseifer" sprechen muß.

Außerdem wird der ökumenisch interessierte Leser noch über die wichtige Frage des ekklesiologischen Selbstverständnisses der Orthodoxie, das sich natürlich auch im Verhältnis zu den anderen Kirchen äußert, und über die orthodoxen Einheitsvorstellungen informiert (6. Kap.). Auch wenn orthodoxe Theologen durchwegs die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche mit der orthodoxen Kirche gleichsetzen und überzeugt sind, daß allein in ihrer Kirche der Glaube der Apostel und der Kirchenväter unverfälscht weitertradiert wurde, so kann man nicht grundsätzlich und ausschließlich vom Modell der „Rückkehr-Ökumene" in der Orthodoxie sprechen. Ökumenisch engagierte orthodoxe Theologen betonen, daß sie den anderen Christen ihre Kultur, ihr Ethos und ihren Ritus nicht aufzwingen wollen; es gehe nur um eine Rückkehr zur Tradition der Alten Kirche, die nicht uniformistisch war. „Ziel ist also nicht eine ‚Byzantinisierung' des Christentums, sondern die gegenseitige Anerkennung der Kirchen als authentische Ausdrucksformen der einen apostolischen Kirche" (171).

Im Schlußkapitel gibt Oeldemann einen Ausblick in die Zukunft des ökumenischen Gesprächs mit der Orthodoxie unter den Begriffen Grundlage, Methode und Ziel. Um die gegenseitige Kenntnis in der Praxis zu vertiefen und eine breite Vertrauensbasis zu schaffen, sind persönliche Begegnungen auf allen Ebenen unerläßlich. Von der Methode her plädiert der Verfasser für einen Dialog auf breiter Basis und auf verschiedenen Ebenen, wobei Mönche und Nonnen und vor allem das gläubige Volk, das nach orthodoxer Auffassung eine „Wächterrolle" für den unverfälschten Glauben innehat, nicht ausgeklammert werden dürfen. Im letzten Abschnitt macht der Autor darauf aufmerksam, daß die erstrebte Einheit kein Selbstzweck ist (189), sondern auf das gemeinsame Zeugnis vor der Welt zielt. Vier Bereiche werden dabei genannt, in denen das besonders zum Ausdruck kommen könnte: im diakonisch-karitativen Dienst an den Benachteiligten, auf dem Gebiet der Ethik, im interreligiösen Dialog und im europäischen Integrationsprozeß.

Eine durchaus gelungene Informationsschrift, die sachlich und prägnant die wesentlichen Linien des ökumenischen Engagements der Orthodoxie, aber auch die Schwierigkeiten des ökumenischen Dialogs zur Sprache bringt. Besonders den im letzten Kapitel dargebotenen Ausblick sollten viele Ökumeneverantwortliche in den christlichen Kirchen aufmerksam lesen und sich zu eigen machen. *Rudolf Prokschi*

Paula macht blau. Eine ökumenische Entdeckungsreise. Hg. v. Wolfgang KLAUSNITZER. Paderborn: Bonifatius 2003. Br. 212 S. 14,90.

Die Irritation, die sich beim ersten, flüchtigen Blick auf dieses Buch mit einem poetisch anmutenden Titel einstellen kann, ist vermutlich gewollt. Doch der Untertitel erklärt unmißverständlich, worum es darin geht: Es nimmt auf eine Reise durch die Welt der Ökumene mit und eignet sich nicht nur für Theologiestudierende oder ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Pfarreien und Dekanaten, sondern bietet auch für ausgebildete Theologen Aufschlußreiches, informiert seriös und ist darüber hinaus spannend geschrieben und originell arrangiert.

Die sich durchziehende Rahmengeschichte, optisch von den Informationspassagen

leserfreundlich durch Kursiv- und Farbdruck abgesetzt, bildet die Rom-Studienfahrt einer Schulklasse des fiktiven fränkischen Schiller-Gymnasiums, bei der sich eine – pikanterweise evangelische – Schülerin mit Namen Paula Mertens, Krankheit vortäuschend, „selbständig" macht und die Ewige Stadt auf eigene Faust erkundet. Dabei entdeckt sie an einer Statue einen Zettel mit einem lateinischen Satz (vgl. 9), woraufhin sie zunächst in einem Internetcafe zum Schlagwort Ökumene zu recherchieren beginnt und zunehmend neugierig wird. Die Rahmengeschichte selber orientiert sich an der literarischen Figur einer sprechenden Statue: „Pasquino – statua parlante" (Mario Dell'Arco, 1967) und „Pasquinate del Cinque e Seicento" (Valerio Marucci, 1988). Die Schülerin wird (von einer Referendarin, wie sich im Lauf der Geschichte herausstellt) in einer Art Ökumenespiel (vgl. 190) quer durch Rom an verschiedene Orte vom Petersdom bis nach San Sebastiano gelotst: Tina Roth, der Religionsprofessor Dr. Meinhold („Mister Slowmotion"), der Kirchengeschichtsprofessor Dr. Sommer, der Trappistenpater Marianus von der Abbazia del Tre Fontane, die Buchhändlerin Evelyn Collins, ein Bäcker und die beiden jungen Römer Vittorio und Claudio werden zu Gesprächspartnern der aufgeweckten Schülerin und damit indirekt für die interessierte Leserschaft.

Die neun Kapitel sind auf eine Autorin, die auch für die Rahmengeschichte verantwortlich zeichnet, und vier Autoren aufgeteilt: Josef Gründel ist stellvertretender Leiter des Ökumenereferates der Erzdiözese Bamberg; die übrigen Autoren sind Professoren, Dozenten oder Assistenten an der Theologischen Fakultät Bamberg: Alfred E. Hierold (Professor für Kirchenrecht), Melanie Kuhn und Wolfgang Klausnitzer (Assistentin und Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Ökumene) sowie Bernhard Steinhauf (Privatdozent für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit). Die Kapitel tragen (mit Ausnahme von Kap. 3 u. 6) einen lateinischen Titel (was niemanden abschrecken sollte!), dessen freie Übersetzung den Inhalt angibt.

Die Abschnitte schließen jeweils mit „Paulas Notizblock" genannten kompakten Zusammenfassungen der wichtigsten Begriffe, die eine Selbstüberprüfung erlauben und den Leser darüber hinaus zum Autodidakten werden lassen – vgl. 50: Ökumene, Katholisch, Orthodox, Evangelisch, Anglikanisch, Konfessionsfamilie; 80–81: Einheit der Kirche, Ost-West-Spaltung, Organisation der Kirche, Reformation und neuzeitliche Spaltung, Ökumene und Geschichte; 113: Canon(es), Corpus Iuris Canonici, Exkommunikation, Glaube; 131: Altpreußische Union, Allgemeine Evangelische Allianz, Gebet um die Einheit der Christen, Dispens, Einheitsübersetzung, Leuenberger Konkordie; 163: Paradigma, Grunddissens, Komplementarität, Versöhnte Verschiedenheit, Differenzierter Konsens; 188: Vorstellung der Einheit, Modelle der Einigung, Chicago-Lamberth-Quadrilateral, Bande der Gemeinschaft (tria vincula), Das „kooperativ-föderative Modell", Das Modell gegenseitiger Anerkennung, Das „Modell organischer Union", Brautexamen, Ökumenische Trauung; 209: Gemeinsame Grundlage, Gemeinsames Handeln, Offene Fragen. Sehr anschaulich wirken auch die Skizzen zur Evangelischen Kirche in Deutschland – EKD (24), zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (30) und das Schaubild „Wie der Ökumenische Rat der Kirchen organisiert ist" (40).

Das Buch ist eine ungewöhnlich gelungene Mischung von Sachinformation und amüsanter Rahmengeschichte – und erweist

sich so als seltenes Beispiel dafür, wie spannend Theologie sein kann, ohne daß deswegen Inhalte einer verkrampften Originalität geopfert werden müßten. Es eignet sich nicht nur zur Prüfungsvorbereitung in Schule oder Universität, sondern auch zur Gemeindekatechese. Neben solider Erstinformation finden sich am Schluß weiterführende Literaturhinweise (210f.) samt Internetadressen. *Andreas R. Batlogg SJ*

ZU DIESEM HEFT

ANDRÉ HABISCH, Professor für Christliche Sozialethik und Gesellschaftspolitik an der Katholischen Universität Eichstätt, befaßt sich mit der Frage der Zukunft christlicher Politik. Dabei plädiert er für ein problemorientiertes Zusammenwirken bürgerschaftlichen Engagements mit den öffentlichen Sozialsystemen.

Am 12. August 2005 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag Hans Urs von Balthasars. HERBERT VORGRIMLER, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster, wirft einen Blick auf die charakteristische Persönlichkeit und das gewaltige Werk des bedeutenden Theologen.

Seit seiner Konversion zum katholischen Glauben setzte sich Graham Greene intensiv mit religiösen Fragen auseinander. GERHARD ADLER, Redakteur im Kulturprogramm des Südwestrundfunks, geht den theologischen und religiösen Seiten in seinem umfangreichen Werk nach.

RUDOLF PROKSCHI, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, beschreibt neue Initiativen im ökumenischen Dialog zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dabei verschiedenen theologischen Beiträgen von Joseph Ratzinger.

ANDREAS HEEK, Fachreferent der Arbeitsstelle Pastoral für Menschen mit Behinderungen der Deutschen Bischofskonferenz, entwickelt pastorale Perspektiven in der Seelsorge mit behinderten Menschen. Dabei geht er besonders auf ein Ausbildungsmodell zur seelsorglichen Begleitung geistig behinderter Menschen ein.

Illegale Migration

In den vergangenen Jahren waren Tabuisierung, Kriminalisierung und Humanisierung die Strategien, mit denen man sich in Deutschland dem Problemkomplex der aufenthaltsrechtlichen Illegalität näherte. Tabuisierung steht zunächst für den Unwillen, das Bestehen des Problems als solches anzuerkennen. Der Hinweis auf die Zuständigkeit des im Juli 2005 zur Bundespolizei umbenannten Bundesgrenzschutzes verkennt, wie viele Möglichkeiten es heutzutage in Deutschland gibt, seinen Aufenthaltsstatus zu verlieren oder ohne einen solchen leben zu können. Bis heute kann niemand die Frage nach der exakten Zahl von „Illegalen" beantworten. Schätzungen nennen zwischen 500000 und 1,5 Millionen Menschen.

Kirchen, Wohlfahrtsverbände und Migrantenorganisationen riefen angesichts der wachsenden Zahl von „Illegalen" dazu auf, sich ihrem Schicksal unter humanitären Gesichtspunkten anzunehmen. Dies fand Resonanz in der von Bundesinnenminister Otto Schily im Jahr 2000 eingesetzten Unabhängigen Kommission „Zuwanderung": Sie forderte, „illegalen" Kindern den Schulbesuch zu ermöglichen und klarzustellen, daß humanitäre Hilfe nicht den Straftatbestand der Beihilfe zu unerlaubtem Aufenthalt erfüllt. Doch nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 rückten Sicherheitsaspekte in den Vordergrund. Politiker verlangten, die gesamte Zuwanderungsdebatte „im Licht der Terrorerfahrungen neu zu führen". Dies geschah – und viele Maßnahmen, die auch „Illegale" trafen, waren die Folge.

Befürworter pragmatischer Verbesserungen im Umgang mit aufenthaltsrechtlicher Illegalität bestritten nie, daß die Bekämpfung von Terrorismus und Kriminalität ein legitimes Anliegen des Staates ist. Sie betonten aber, daß der Umgang mit Menschen, die lediglich gegen aufenthalts- und arbeitsrechtliche Bestimmungen verstoßen, eine andere Strategie erfordert als der Kampf gegen Terroristen. Ebenso wird dem Staat nirgends das legitime Bemühen abgesprochen, gegen unerlaubte Zuwanderung und unerlaubten Aufenthalt vorzugehen. Wohl aber wird gefordert, dieses Recht mit Polizei, Ausländer- und anderen Ordnungsbehörden auszuüben und nicht Schul- und Krankenhausverwaltungen in den Kontrollzweck einzuspannen.

Im März 2005 wurde ein neuer Anlauf in diese Richtung unternommen: Das 2004 auf Initiative der Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz gebildete „Katholische Forum Leben in der Illegalität" regte ein „Manifest illegale Zuwanderung für eine differenzierte und lösungsorientierte Diskussion" an. Darin heißt es, daß „jeder Versuch, irreguläre Zuwanderung im Rahmen der rechtsstaatlich vertretbaren Möglichkeiten zu begrenzen, sich auch mit ergänzenden und alternativen Maßnahmen auseinandersetzen" muß. Dazu gehören „Fragen ... wie etwa (die) medizinische Grundversorgung, (der) Schutz vor Ausbeutung und Schuldknechtschaft oder

(die) Berücksichtigung mitbetroffener Kinder ebenso wie grundsätzlichere Überlegungen zu den Wechselwirkungen zwischen regulärer und irregulärer Zuwanderung und den damit verbundenen ... zuwanderungspolitischen Gestaltungsoptionen". Das Manifest wird mitgetragen von über 400 Politikern, Oberbürgermeistern, Richtern, Wissenschaftlern, Kirchen- und Gewerkschaftsführern, prominenten Vertretern der Ärzte, Lehrer, Polizei, Nichtregierungsorganisationen und Journalisten. Die Frankfurter Rundschau bemerkte dazu: „Daß ein so breites Bündnis das Problem aus der Verdrängung holt, ist fast ein Wunder und für Deutschland ein historisches Novum. Denn bisher ist es selbst bei weniger prekären ausländerpolitischen Themen kaum gelungen, so viele prominente Namen zusammenzubringen."

Humanität zahlt sich aus: Die Gesellschaft profitiert davon, wenn eine minimale Gesundheitsversorgung Ansteckungsgefahren vermindert, wenn Kinder nicht verhaltensgestört werden, sondern normal sozialisiert heranwachsen, wenn Ausgebeutete zur Anzeige ermutigt werden, statt daß man einen sehr teuren, aber nur begrenzt wirksamen Kontrollapparat finanziert.

In der Diskussion über Zuwanderung müssen saubere Grenzen zwischen aufenthaltsrechtlicher Illegalität, Kriminalität oder gar Terrorismus gezogen werden. Nicht etwa Schleuser, Prostituierte oder gar Top-Terroristen bilden die Mehrheit unter den aufenthaltsrechtlich „Illegalen", sondern Arbeitsmigranten, etwa Haushaltshilfen, die nach wissenschaftlichen Erhebungen wenigstens gelegentlich in bis zu vier Millionen Haushalten beschäftigt werden. Davon sind aber nur 40000 Beschäftigungsverhältnisse sozialversicherungspflichtig registriert.

In einer zunehmend global vernetzten Welt, wo auch unser Land viele Türen für Touristen, Besucher, Geschäftsleute, Fans der Fußball-WM usw. öffnet, kann man selbst mit biometrischen Ausweisen nicht verhindern, daß Menschen diese Möglichkeiten scheinbar legal oder illegal nützen, wenn sie sich davon einen Ausweg aus Verfolgung oder Armut erhoffen. Repressive Maßnahmen werden das illegale Migrationsgeschehen verändern, aber nicht verhindern können: Allein die hohe Zahl von Grenzübertritten macht es unmöglich, daß jeder einzelne kontrolliert werden kann – der Verkehr würde zusammenbrechen.

Das Phänomen der illegalen Migration ist in seiner Größenordnung neu, der Umgang mit ihm muß ebenso gelernt werden wie der mit dem grenzenlosen Internet. Ordnungspolitische Ansätze von gestern taugen nicht für dieses Problem von heute und morgen. Antworten findet man am ehesten, wenn man sich ihm aufgeschlossen, differenziert, mutig und kreativ nähert – alles Merkmale, die den deutschen Umgang mit dem Phänomen der aufenthaltsrechtlichen Illegalität noch nicht kennzeichnen. Leitend muß dabei das Prinzip der Menschenwürde sein. Papst Johannes Paul II. stellte dazu einmal unmißverständlich klar: „Der Status der Ungesetzlichkeit rechtfertigt keine Abstriche bei der Würde des Migranten, der mit unveräußerlichen Rechten versehen ist, die weder verletzt noch unbeachtet gelassen werden dürfen."

Jörg Alt SJ

Hans Waldenfels SJ

Öffnet sich China?

Eindrücke nach einer Reise

In einem Interview, das Kurienkardinal Roger Etchegaray der Monatszeitschrift „30 Giorni" vom April 2005 gegeben hat, sagte er:

„Diejenigen, die die Situation der chinesischen Kirche heute beschreiben, als ob sich seit dem Ende der 70er Jahre nichts geändert hätte, anstatt die neuen Fakten einzubeziehen, machen sich meiner Meinung nach der Fehlinformation schuldig."

Etchegaray war vier Mal in Abständen im Reich der Mitte und hat seine Erfahrungen jüngst in einem italienisch veröffentlichten Buch „Verso i cristiani in Cina" (Milano 2005) zusammengefaßt. Ich selbst war im Juni 2005 zum dritten Mal in Festland-China (neben wiederholten Aufenthalten in Hongkong und Taiwan) und möchte das Urteil des Kardinals nachdrücklich unterstreichen.

Seit meinem ersten Besuch mit einer Gruppe im Jahr 1983 ist schon der Empfang am Flughafen in Beijing ein anderer[1]: Man hat das Gefühl, in ein freies Land zu kommen. Die üblichen Abwicklungen gehen schnell. Die Fahrt nach Beijing führt über neue Auto- und Ringstraßen, die erkennen lassen, daß die Hauptstadt sich auf die Olympiade 2008 vorbereitet. Das Baugewerbe boomt ganz offensichtlich. Die Fahrt in die Stadt führt vorbei an einer Vielzahl fertiger Hochbauten mit teilweise bizarrer Architektur, zugleich an ebenso vielen Baustellen, auf denen gearbeitet wird. Es wird darauf hingewiesen, daß zu den drei vorhandenen U-Bahnlinien bis zur Olympiade zehn weitere hinzukommen sollen.

Daß sich die westliche Wirtschaft nach China orientiert, kann jeder leicht verstehen, wenn er sich mit dem Preisgefüge in den Kaufhäusern, Geschäften und Restaurants beschäftigt. In der Regel verschiebt sich das Komma beim Yuan um eine Stelle nach links, um beim Euro zu sein, und dann kommt es nur zu oft zu Preisen, von denen Menschen bei uns lediglich träumen können. Daß umgekehrt die chinesische Wirtschaft auf die amerikanischen und europäischen Märkte drängt, ist nachzuvollziehen. Der Konkurrenzkampf ist entsprechend längst entbrannt. Das ist so, weil China inzwischen fast alles bietet, was die westliche Welt hat: Technologien, darüber hinaus aber auch Menschen, die immer noch bedienen. Die Bereitschaft, für Menschen da zu sein und ihnen zu Diensten zu stehen, fällt angenehm auf.

Doppeltes Gesicht

Freilich ist auch heute nicht zu leugnen, daß hinter dem Eindruck einer zunehmend offeneren Welt sich bei genauerem Zusehen auf der Rückseite nach wie vor das Gegenteil breitmacht. Während meines Aufenthalts diskutierte die „China Daily" ausführlich die Ausweitung des Abstandes zwischen Arm und Reich in den Millionenstädten. Es ist schwer zu sagen, wie viele es allein davon gibt. Immer noch lebt die Mehrheit der 1,2 Milliarden Chinesen auf dem Land, doch allein in Shanghai, Beijing und Tianjin leben jeweils mehr oder weniger um die zehn Millionen Menschen. Nach Mitteilung des Nationalen Amtes für Statistik verdienen die höchsten Einkommensstufen 11,8 Mal so viel wie die ärmsten Klassen. Wie stark die Schere sich öffnet, zeigen die Vergleichszahlen von 1996 mit 4,16 und 2000 mit 5,7. Inzwischen verdienen zehn Prozent der Haushalte 45 Prozent der städtischen Einkommen, während die ärmsten zehn Prozent sich mit gerade einmal 1,4 Prozent des Gesamteinkommens begnügen müssen.

Was ökonomisch weiter diskutiert werden könnte, gilt aber dann auch für das Verhältnis von Freiheit und Kontrolle. Kardinal Etchegaray gibt in dieser Hinsicht aber einen wichtigen Hinweis. Er weist darauf hin, daß die Kontrolle über alle Religionen durch öffentliche Autoritäten seit langem eine Regel der chinesischen Politik war und nicht erst durch den Kommunismus in China Verbreitung gefunden hat. Ich habe bereits 1993 in einer Vorlesung an der Sozialakademie in Beijing Wolfram Eberhard zitiert:

> „Bezeichnenderweise gab es bis in die Neuzeit in China kein Wort für ‚Freiheit', weder im philosophischen noch im politischen Sinn; das alte Wort dafür, das man jetzt benutzt, hatte immer die negative Nebenbedeutung ‚losgelassen sein'. So gab es auch kein Wort für Individualismus, und keines für ‚Gleichberechtigung'."[2]

Was wir später vor allem für den religiösen Bereich betrachten, gilt im Grund auch für den gesamten öffentlichen Bereich. Zurecht wird darauf aufmerksam gemacht, daß alle Informationsmöglichkeiten wie Telefon, Telefax, E-Mail und Internet in China vorhanden sind. Doch weil diese Medien immer auch Orte der Infiltration und der möglichen Vermittlung unliebsamer Informationen sind, stehen sie unter erkennbarer Kontrolle. Man braucht etwa nur im Internet bestimmte Web-Seiten aufzurufen, um schon bald festzustellen, daß der Zugriff versperrt ist. Es gibt also weiterhin spürbare Formen der Überwachung, wobei nicht zu übersehen ist, daß längst auch in Deutschland über die Sicherung des immer enger gezogenen privaten Freiheitsraums angesichts der technischen Überwachungsmöglichkeiten diskutiert wird.

Wissenschaft

Ist Shanghai die eigentliche wirtschaftliche Metropole des Landes, so konzentriert sich auf Beijing die Wissenschaft, aber auch die politische Führung. Ich hatte diesmal Gelegenheit, an drei wissenschaftlichen Institutionen Vorlesungen zu halten und entsprechende Gespräche zu führen. Auch dabei ergab sich ein nicht immer eindeutiges Bild. Einerseits wurde von Kollegen betont, daß die Wissenschaft ein Raum der Freiheit sei, in dem man sagen und (laut) denken darf, was man will. Doch anderseits war nicht zu überhören, daß es spätestens seit dem Jahr 2003 wieder deutliche Restriktionen und Zensuren selbst wissenschaftlicher Arbeiten gibt. Das gilt wohl vor allem für Texte religiöser und damit weltanschaulich-ideologischer Art, aber auch für die Religionsphilosophie. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß die in Europa eine Zeitlang sehr verbreitete Rede von chinesischen „Kulturchristen" – zumeist Intellektuelle, die nicht getauft sind, aber dem Christentum eine hohe Bedeutung für die Einschätzung des kulturellen Lebens zuerkannten und stark mit ihm sympathisierten – inzwischen eher vermieden wird, jedenfalls keine laute Resonanz mehr findet.

In meinen Vorlesungen habe ich durchaus im Sinn von religionsphilosophischen Überlegungen über hermeneutische Fragen und Sprachprobleme, auch über Glaube und Vernunft und über den buddhistisch-christlichen Dialog sprechen können. Wichtig aber war stets, daß ein wissenschaftlicher Anspruch erhoben und nicht im Sinn eines religiösen Bekenntnisses gesprochen wurde. In dieser Hinsicht erschien der Begriff der „Theologie" wiederholt verdächtig. Das schließt aber nicht aus, daß die Wurzeln der europäischen Kultur, dabei auch die Entwicklung in der Väterzeit oder gar des Mittelalters mit seinen wissenschaftlichen und literarischen Bestrebungen starkes Interesse finden. Es kommt hinzu, daß die geisteswissenschaftliche Komponente in China wie in allen Ländern der Welt angesichts der starken Stellung der Natur- und Technikwissenschaften um den ihr zustehenden Platz ringen muß. Im Vordergrund steht eindeutig das Nützlichkeitsdenken. Dazu paßt die Bemerkung eines daoistischen Mönches, der auf die Frage nach dem Ziel der Menschen in der Ausübung ihrer Religion lachend antwortete: „Sie machen mit den Göttern Geschäfte."

Eine Anzahl von Büchern, die in einer gewissen biographisch oder sachlich bedingten Distanz zum kirchlichen Christentum entstanden sind, wie etwa die Bücher von Hans Küng oder auch von Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie wie John Hick oder Paul Knitter, liegen in Übersetzungen vor. Inzwischen sind auch Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum" sowie die Moraltheologie von Karl-Heinz Peschke SVD ins Chinesische übersetzt worden. Zhuo Xinping hat 1998 ein Buch über die „Gegenwartstheologie des westlichen Katholizismus" veröffentlicht. Auch Dokumentationen, etwa über das von Misereor 2001 in Beijing veranstaltete Symposium über das christliche Engagement in der gegen-

wärtigen Gesellschaft (Beijing 2003), liegen vor. Beachtenswert fand ich auch mehrere Veröffentlichungen des österreichischen Literatur- und Sprachwissenschaftlers Leo Leeb, die auf die Dauer im Ringen um einen interkulturellen Brückenschlag einflußreich sein dürften. Neugierde und Interesse sind in China überall spürbar. Aber auch Ängste vor zu großer Offenheit sind nicht zu übersehen. Vermutlich bedarf es hier in Zukunft eher der Geduld als der Polemik.

„Beijing ist nicht China"

Es gehörte schon fast zu den Abschiedsworten, die ich in der Provinz Hebei mit auf den Weg bekam. Der Satz: „Beijing ist nicht China" ist freilich nur zu wahr. Ich will nicht leugnen, daß ich mich zunächst dagegen gesträubt habe, nach Hebei zu reisen. Hebei ist die Provinz, die Beijing und das benachbarte Tianjin gleichsam einschließt, wenn man von dem relativ kleinen Küstenstreifen absieht, der Tianjin unmittelbar mit dem Pazifischen Ozean verbindet. In der Provinz Hebei gibt es neun offizielle Diözesen, vier davon liegen südöstlich von Beijing im Gebiet früherer Jesuitenmissionen, unter anderem der österreichischen Jesuiten. Hebei ist aber auch jene Provinz, aus der immer wieder, zuletzt in den Tagen, in denen Papst Johannes Paul II. starb und Benedikt XVI. gewählt wurde, Berichte kamen, daß ein Bischof und Priester der Untergrundkirche verhaftet wurden und es zu Unruhen kam. Zahlreiche Berichte über solche Vorgänge werden vor allem durch die in den USA angesiedelte, einflußreiche „Cardinal Kung Foundation" weltweit verbreitet. Es soll hier nicht bestritten werden, daß es solche Ein- und Übergriffe nach wie vor gibt. Doch ist dieser Informationsquelle vorzuwerfen, daß sie nur die halbe Nachricht verbreitet.

Ich habe zwei sehr junge Bischöfe, Anfang 40, in Xianxian und in Jiangxian, einer Diözese, die heute nach dem Provinzort Hengshui benannt ist, besuchen können. Beide Bischöfe beeindrucken nicht nur durch ihre persönliche Jugendlichkeit und Ausstrahlung, sondern können zugleich von einem jungen Klerus und vor allem auch von zahlreichen jungen Ordensfrauen berichten und einige von ihnen vorstellen. Unübersehbar ist das Selbstbewußtsein, das diese Christen zeigen, aber auch der missionarische Geist der von ihnen ausgeht. Bischof Li Liangui in Xianxian sprach von 70000 Katholiken unter sieben Millionen Einwohnern. Er arbeitet mit rund 100 Priestern und 260 Schwestern. In seiner Diözese gibt es 50 Pfarreien, 16 Kliniken, drei Krankenhäuser, einen Kindergarten, ein Altersheim und ein Haus für behinderte Kinder. 60 Jugendliche leben im Kleinen Seminar; es gibt 40 Seminaristen, 15 stehen vor der Weihe. Er erwähnte beiläufig, daß er und seine Mitbrüder viel von den alten Jesuiten gelernt haben, die immer wieder in die letzten Dörfer zu den Menschen gegangen seien. Mit ihm konnte ich kurz seinen Vorgänger, den 88jährigen Bischof Liu Dinghan, einen Jesuiten, aufsuchen, mit dem man wegen sei-

ner Taubheit leider nur noch schriftlich kommunizieren konnte, das aber dann mühelos.

In Jiangxian bzw. Hengshui gibt es nach Auskunft von Bischof Peter Feng Xinmao 26000 Katholiken unter 1,5 Millionen Einwohnern. Unter ihnen arbeiten 30 Priester und 75 Schwestern. Die Gemeinden sind groß. Ich habe zwei bzw. drei von ihnen kennengelernt. Ein junger Pfarrer leitet 40 Gemeinden und sieben Orte mit einer Kirche oder Kapelle, ein anderer in einem offensichtlich älteren Bereich eine Pfarrei mit 20 Gemeinden, die 15 Kirchen haben. Letzterer hat für seine 1500 Gläubigen einen Kaplan und zwei ältere, pensionierte Priester als Helfer. Es handelt sich vorwiegend um ländliche Gemeinden, in denen die Kirche wächst. Ein kleiner Ort, an dem der Bischof Ende Mai eine kleine Kirche einweihen konnte, hat vor zwei, drei Jahren mit einer einzigen älteren Frau begonnen. Die Gemeinde zählte am Tag der Kirchweihe 180 Gläubige; 20 Erwachsene taufte der Bischof in der besagten heiligen Messe.

Eucharistie als Mitte

Im Jahr 1983 machte die offizielle Kirche noch einen eher verschlossenen, um nicht zu sagen verschreckten Eindruck. Zu sehen bekam man alte Bischöfe und Priester, entsprechend alte Gläubige. Das Band zur Gesamtkirche war die auf Latein gehaltene tridentinische Messe. Damals habe ich mit einigen anderen Priestern, die mit zur Reisegruppe gehörten, mehrfach einen Blick ins lateinische Missale getan. In einigen war im römischen Hochgebet die Zeile mit der Erwähnung des Papstes überklebt.

Inzwischen wird die heilige Messe überall, wohin man kommt, wie bei uns in der Muttersprache, an einem Volksaltar und im Grund mit allen uns daheim bekannten Zeremonien gefeiert. Der Name des Papstes wird überall laut im Hochgebet ausgesprochen. Dabei gibt es ganz offensichtlich keinen Unterschied mehr zu den Gottesdiensten im sogenannten Untergrund. Dazu paßt die andere Beobachtung, daß, wohin man auch kam, das Bild des neuen Papstes und zwar dasselbe, das bei uns aushängt und verteilt worden ist, zu sehen war.

Die liturgischen Texte sind auf Taiwan vorbereitet worden. Offensichtlich hat es keine sehr großen Schwierigkeiten gegeben, diese Texte auf dem Festland zu übernehmen. Fragt man nach dem offiziellen Datum der Einführung der neuen Liturgie, so ist die Antwort vage. Anscheinend gibt es keine wirkliche Verfügung „von oben", sondern den Beginn der Praxis zu Beginn der 90er Jahre, etwa nach 1992/93. Das Ergebnis sind sangesfreudige und laut mitbetende Gottesdienstgemeinden, soweit ich es erlebt habe, in Beijing wie in der Provinz, eine starke Beteiligung der verschiedenen Altersstufen, aber deutlich stärker als bei uns der jüngeren und jüngsten Generationen und auch der Männer. Die Menschen, denen man begegnet, strahlen

Freude und Zuversicht, aber auch Entschlossenheit aus. Wie bei uns haben die Laien die ihnen zugewiesenen Partien der Liturgie, das Verlesen der Lesungen, die Fürbitten, den Gabengang und anderes längst übernommen. In den Gemeinden, die ich besuchen konnte, war es selbstverständlich, daß sich auch die Gemeinderäte zeigten. Wenn nicht alles täuscht, wird die Verantwortung zwischen Priestern und Laien erkennbar geteilt.

Römische Kirche?

Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage: Was heißt hier „römische Kirche"? Bekanntlich ist uns lange Zeit der Eindruck einer gespaltenen katholischen Kirche vermittelt worden. Danach gab es einmal die politisch von der Patriotischen Vereinigung beherrschte Kirche mit Bischöfen, die von der chinesischen Regierung bestimmt, aber ohne Zustimmung des Heiligen Stuhls ihr Amt ausübten – oft verkürzt und doch falsch „Patriotische Kirche" genannt –, sodann eine von der Regierung nicht zugelassene und daher weithin überwachte und verfolgte Kirche mit Bischöfen, die vom Heiligen Stuhl ernannt, aber von der Regierung nicht zugelassen waren bzw. sind, „Untergrundkirche" genannt. Hier ist zunächst eine mit diesem Begriff verbreitete Vorstellung zu korrigieren: Untergrundkirche heißt vielfach nicht, daß es in ihr keine öffentlichen Kirchenbauten gäbe. Vielerorts gibt es durchaus öffentlich zugängliche Kirchen. Es kann sogar sein, daß die „Kathedrale" eines „Untergrundbischofs" größer ist als die des parallel existierenden „offiziellen" Bischofs. Doch ähnlich wie es der zuvor erwähnte junge Priester mit seinen 40 Gemeinden erzählte, wird die heilige Messe, wo es keinen eigentlichen Kirchenraum gibt, oft an privaten Stellen gefeiert. Stärker noch als bei den Katholiken ist die Praxis der sogenannten „Hauskirchen" im protestantischen Bereich ausgebildet. Wie sich die Situation konkret am einzelnen Ort darstellt, ist für den Außenstehenden kaum zu durchschauen und wirkt entsprechend verwirrend.

Die Änderung der Gesamtsituation aber ist an folgenden Beobachtungen abzulesen: Nach den verbreiteten Statistiken[3] wird die Zahl der Katholiken in China auf insgesamt rund zwölf Millionen geschätzt. Es gibt 74 offizielle und 46 Untergrundbischöfe, 2710 Priester, davon 1000 im Untergrund und 1740 in der offiziellen Kirche, 5200 Schwestern, 1700 im Untergrund, 3500 in der offiziellen Kirche, im Jahr 2003 im Untergrund 800 Seminaristen und 580 in der offiziellen Kirche, schließlich je 800 Novizen für religiöse Orden in beiden Kirchenorganisationen. Hinzuzufügen ist aber dann, daß von den 74 Bischöfen nur noch sechs bis sieben nicht von Rom anerkannt und autorisiert sind. Das ist eine erfreuliche Sache, schafft aber zugleich neue Probleme.

Wurde in der Vergangenheit der Eindruck vermittelt, als hätte mit den meisten Bischöfen der offiziellen Kirche eine nachträgliche Aussöhnung und damit Aner-

kennung durch Rom stattgefunden, so läßt sich heute eine völlig neue Situation feststellen. Bei neuen Weihen von Bischöfen der offiziellen Kirche bemühen sich die Kandidaten in der Regel vor ihrer Weihe, vom Heiligen Stuhl ernannt zu werden. So war es bei den von mir besuchten beiden jungen Bischöfen in Hebei. So war es offensichtlich auch bei dem am 28. Juni 2005 geweihten und als Nachfolger von Bischof Aloysius Jin Luxian vorgesehenen Giuseppe Xing Wenzhi, seinem bisherigen Generalvikar, in Shanghai. Jin gilt als offizieller, aber nicht von Rom anerkannter Bischof. Durch die römische Anerkennung seines Nachfolgers ist aber offensichtlich für die Zukunft die Ernennung eines Nachfolgers für den bislang von Rom, aber nicht von Beijing anerkannten Bischof Joseph Fan Zhongliang der nichtoffiziellen Kirche nicht mehr vorgesehen. Dies ist nicht, wie es in der Presse zu lesen ist, der erste Fall, wohl aber aufgrund der Bedeutung Shanghais für das Land der auffälligste. Auch bei den Weihen der zuvor genannten Bischöfe in Hebei, zumal im Fall Bischof Peter Fengs am 6. Januar 2004, war grundsätzlich dasselbe Ergebnis erreicht worden. Feng hat am Tag seiner Weihe darauf bestanden, daß die römische Ernennung öffentlich verlesen wurde. Zudem hatte er gefordert, daß die drei ihn weihenden Bischöfe von Rom anerkannte Bischöfe seien. Was sich hier angebahnt hat, sind Modellfälle und wird in Zukunft mit Fingerspitzengefühl und Geduld weiterverfolgt werden müssen.

Neue Durchlässigkeit

Mit der beschriebenen Situation wird offenkundig, daß in China eine neue Durchlässigkeit zum Tragen kommt. Mehrere Dinge sind dabei zu beachten: Zunächst fällt auf, daß inzwischen nicht wenige chinesische Priester im Ausland – in den Philippinen, in den USA, auch in Europa – theologisch ausgebildet werden. So hat Bischof Feng in den Philippinen studiert, Bischof Xing in den USA. Das hat, abgesehen von ihrer theologischen Kompetenz, zur Folge, daß sie sprachlich in der Lage sind, international zu kommunizieren. Freilich hat das seine offensichtlichen Gefährdungen, wo nach wie vor Mißtrauen herrscht. Solches kann es aber in zwei Richtungen geben: bei den Regierungs- und Parteivertretern wie auch bei den Mitgliedern des Untergrunds. Hier ist es hilfreich zu sehen, daß inzwischen eine Reihe von Priesteramtskandidaten des Untergrunds ihre Studien in den offiziellen Seminaren absolvieren, so daß wenigstens an einigen Stellen langsam zusammenfindet, was zusammengehört.

Das größte Problem stellt sich zweifellos für die im Untergrund wirkenden Bischöfe und deren Gläubige. Hier ist aber die Situation anscheinend auch unterschiedlich. So muß es Gegenden geben, wo die lokalen Behörden auf die Einsetzung eigener Bischöfe verzichten und der zuvor inoffiziell bestellte Bischof in diese Position eingerückt ist. Problematischer sind jene Gegenden, in denen nach wie vor

gleichsam zwei Systeme nebeneinander bestehen. Hier kann es dahin kommen, daß Rom die Nachfolge der staatlich inoffiziellen Linie aufgibt, weil es im Bereich der offiziellen Kirche zu einem neuen Arrangement gekommen ist bzw. kommt. In diesem Sinn gibt es bereits Gegenden, wo von einer „Untergrundkirche" praktisch keine Rede mehr ist. Allerdings ist nicht zu erwarten, daß die Gläubigen überall und ohne Bedenken sich die neuen Entwicklungen zu eigen machen und nach den immer wieder erlebten Erfahrungen der Unterdrückung und Verfolgung schnell und unverzüglich der bislang angezweifelten Kirchengestalt anschließen. Zu viele Wunden sind nicht verheilt. Rom wird hier die Erfahrungen, die die Kirche mit unterdrückten kirchlichen Strukturen in anderen Ländern gemacht hat, nicht unberücksichtigt lassen dürfen[4]. Freilich wird der Heilige Stuhl auch beachten, daß es spätestens seit dem mittelalterlichen Investiturstreit eine lange Geschichte des Verhältnisses Staat – Kirche gibt, die auf unterschiedliche Weise sich bis in unsere Gegenwart verlängert und daher nicht erlaubt, das Verhältnis der Kirche zu einzelnen Staaten völlig isoliert und als einmalig anzusehen.

Ein ganz konkretes, wenngleich durchaus pragmatisch lösbares Problem fand eher beiläufig Erwähnung. Es besteht darin, daß die Grenzen der offiziellen Diözesen häufig nicht einfach mit denen der früheren und in den inoffiziellen Diözesen fortbestehenden Grenzen übereinstimmen. Hier gibt es menschlich verstehbare Widerstände und umgekehrt politisch einsehbare Wünsche.

Zwei Bedingungen

Im Hinblick auf die römisch-chinesischen Fragen werden immer wieder zwei grundlegende zu beachtende Bedingungen genannt: die Taiwanfrage und die Bischofsernennungen. Hinsichtlich der Taiwanfrage gibt es seit längerem Signale, daß darüber gesprochen werden kann und daß die Frage lösbar erscheint. Schwieriger erschien bislang die zweite Frage, wobei immer wieder die Rede davon war, daß die chinesische Regierung die Bischofsernennungen als eine chinainterne Angelegenheit ansieht, während der Vatikan nicht zuletzt aus einem theologischen Verständnis heraus vertritt, daß es sich hier nicht um eine staatliche, sondern um eine innerreligiös zu regelnde Sache handelt. Lange Zeit schienen die beiden Positionen unversöhnt nebeneinander zu bestehen. Die Beobachtungen der jüngeren Zeit lassen aber erkennen, daß sich Verständigungsmöglichkeiten auftun.

Freilich besagen die hier erkennbaren Schritte nicht, daß die Fremdheit zwischen der chinesischen Kultur und dem westlichen Rechtsempfinden wie auch die Einschätzung der Religion in einer nun fast ein Jahrhundert wirksamen politischen Konstellation in kurzer Zeit überbrückt und überwunden werden kann[5]. Es bedarf, wie schon gesagt, des langen Atems. Zum anderen ist aber im Miteinander der beiden Welten bei allen theoretischen Überlegungen zum Wesen der Person doch nicht

zu übersehen, welch hohe Bedeutung Persönlichkeiten haben. Die politischen Führer Chinas haben einen hohen Rang, aber auch die Päpste haben bis nach China hin ihre hohe Ausstrahlung. Mir selbst wurde immer wieder die Frage gestellt, ob der neue Papst wohl nach China komme.

Als ich am letzten Tag erneut den Friedhof besuchte, auf dem bis heute die Gräber der großen Jesuiten Matteo Ricci, Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest und andere zu finden sind, begleitete uns eine Führerin. Wir erhielten einen zweisprachigen Prospekt. Der Friedhof befindet sich in der Mitte einer großen Ausbildungsstätte der Partei, doch die Führerin, die unsere Identität nicht kannte, wies uns beim Weggang auf zwei Gebäude hin, die in ihrem Grundbestand aus der frühen Zeit der Jesuiten stammen. Dabei fügte sie hinzu, es bestehe der Plan, sie in der alten Form wiederherzustellen. Sicherlich werden die Gebäude nicht der Gesellschaft Jesu zurückgegeben, doch offensichtlich wirkt die Geschichte weiter. Bei aller Zwiespältigkeit und Ambivalenz der Eindrücke überwiegt am Ende doch die optimistische Überzeugung, daß der Sinn für die Wirklichkeit, die Wahrheit, und der Einsatz für die Menschlichkeit, die Freiheit, sich auch in China ihren Weg bahnen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. meinen früheren Bericht in dieser Zs. 201 (1983) 95–109: Religion in China. Eindrücke von einer Chinareise.

[2] Vgl. H. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II (Bonn 1997) 449.

[3] Zit. nach Asia News. Holy Spirit Study Centre, Hongkong, 2.3.2005.

[4] Vgl. z.B. zu einem Teil der tschechischen Geschichte P. Fiala u. J. Hanuš, Die Verborgene Kirche. Felix M. Davídek u. die Gemeinschaft Koinótés (Paderborn 2004).

[5] Die neuere Entwicklung Chinas setzt nicht erst mit 1949 ein, sondern beginnt bereits im Jahr 1923 mit Sun Yatsen, der mit Hilfe der damaligen UdSSR und der Komintern und dann der chinesischen KP ein revolutionäres System aufbaute. Der zwischenzeitliche Sieg Chang Kai-Sheks endete endgültig mit der Machtübernahme Mao Tse-Tungs (1949).

Werner Löser SJ

West-östliche Ökumene

Die Christenheit in Europa – Geschichte und Gestalt

Europa gilt im Panorama der Welt als der Kontinent, der wie kein anderer durch das Christentum geprägt ist. Wie es auch immer heutzutage um die christlichen Kirchen in Europa bestellt sein mag, – es bleibt zutreffend, daß die Christenheit in Europa seit vielen Jahrhunderten zuhause war und sich so eine eigene Prägung beider ergeben hat. Die Christenheit hat hier ihre Eigenart dadurch gewonnen, daß sie sich im ständigen Austausch mit der europäischen Kultur entfaltet hat. Und Europa ist seinerseits gar nicht verstehbar, wenn man seine Durchformung durch christliche Motive nicht in Rechnung stellt. Das ist jetzt noch recht pauschal gesagt, es soll im folgenden wenigstens in einigen Hinsichten genauer dargestellt werden. Dazu bedarf es eines Rückblicks in die ältere und dann auch in die neuere Geschichte. Die aktuellen Situationen der christlichen Kirchen in Europa bleiben im wesentlichen unbesprochen, die ökumenischen Bewegungen zwischen ihnen werden nur beiläufig betrachtet. Es geht also um die grobkonturige Beschreibung der kirchlichen Landkarte Europas.

Die frühen Weichenstellungen

Ursprünglich hatte der geographische Raum, den wir seit langem Europa nennen, keine innere Einheit. Die verschiedensten Stämme und Völker lebten nebeneinander. Die Geschichte der schrittweisen Christianisierung, die Europa eine innere, wenngleich spannungsreiche Einheit geben sollte, begann mit der Vision, die dem Paulus eines Nachts zuteil wurde und von der in der Apostelgeschichte (16,9–16) berichtet wird.

Im Lauf der dann folgenden Jahrhunderte wurde Region um Region christianisiert: zunächst der mediterrane Raum, später der angelsächsische und fränkische, und dann auch der slawische Bereich. Es ist von größter Bedeutung, daß die christliche Prägung Europas von zwei Zentren ausging: von Rom und von Konstantinopel. Die römische und die byzantinische, die westliche und die östliche Form des Christlichen haben sich auch in je ihrer Weise in der Ausgestaltung der jeweiligen Kulturbereiche ausgewirkt. So ist Europa fundamental durch die beiden religiös-geistigen Zonen des Ostens und des Westens bestimmt.

Europa ist also der Kontinent, der sein spezifisches Profil durch die beachtlichen Bemühungen vieler Generationen von Christen erhalten hat. Zu den bemerkenswertesten Zügen dieser Aktivitäten gehörte der schon in den ersten christlichen Jahrhunderten in Gang gekommene Dialog der christlichen Theologie mit der hellenistischen Religionsphilosophie. Innerhalb dieses Dialogs ist es zur Erkenntnis und dogmatischen Festlegung des trinitarischen Gottesverständnisses gekommen. In klassischer Form liegt es im Glaubensbekenntnis von Konstantinopel vor. Seitdem war für die christliche Kirche und ihre Theologie nicht mehr nur das dreieine Handeln Gottes in und an der Welt, sondern auch Gottes dreieines ewiges Wesen und Leben Gegenstand des christlichen Bekennens und des theologischen Nachdenkens. Die ontologische Frage nach dem Sein, das alles Wirken trägt, hatte nun im Innern der christlichen Theologie einen legitimen Ort.

Aus dem Dialog mit der griechischen Philosophie ergab sich schon in den ersten Jahrhunderten noch etwas anderes, das mit dem eben Gesagten allerdings eng zusammenhängt: die grundsätzliche Anerkennung der Rechte der Vernunft als der endlichen, nur der Wahrheit verpflichteten Erkenntniskraft des Menschen im Bereich auch des Glaubens und der Theologie. Aus dem spannungsreichen Miteinander von Glaube und Vernunft resultiert zu einem erheblichen Teil die spezifische Rationalität der christlichen Theologie und Verkündigung. Die europäische Gestalt des Christentums ist aus der Inkulturation des Christlichen in die Kultur der von der griechischen Philosophie geprägten Welt erwachsen und zu verstehen. Alles ruht auf den beiden Pfeilern des biblischen Evangeliums und des griechischen Logos. Daraus ist später als eine innere Konsequenz die europäische Aufklärung hervorgegangen, die die moderne Zivilisation in unseren Breiten tiefgreifend prägt.

Die breite Basis der Gemeinsamkeiten zwischen Byzanz und Rom

Die Christenheit in Europa atmet, wie Papst Johannes Paul II. immer wieder formulierte, mit zwei Lungenflügeln: Die byzantinische Glaubenswelt ist der eine und die römische der andere Flügel. Woran hier genauer zu denken ist, zeigt sich, wenn man sie in ihrer Gemeinsamkeit ebenso wie in ihrer Unterschiedenheit in die weite Welt der Christenheit im ganzen hineinstellt.

Das weltweite Christentum gibt es konkret nur in einer sich in alle Schichten der kirchlichen und kulturellen Wirklichkeit hinein entfaltenden Mannigfaltigkeit. Es stehen seit langem mehrere Traditionen, bisweilen auch und mit Recht als „Ritenkreise" bezeichnet, nebeneinander und einander gegenüber. Jeder dieser Ritenkreise ist durch die vor vielen Jahrhunderten in Gang gekommene und bis heute lebendige Ausbildung eines jeweiligen Ganzen an Theologie, Liturgie, Spiritualität, Recht und Kultur gekennzeichnet. Wenn hier von „Ritenkreis" die Rede ist, ist also ein

umfassender Komplex geschichtlich gewachsener menschlicher und geistlicher, persönlicher und gemeinschaftlicher Lebensauffassung und -gestaltung gemeint.

Dem westlich-abendländischen Ritenkreis, also der lateinischen Tradition, stehen fünf östlich-morgenländische Ritenkreise gegenüber. Es handelt sich um den „alexandrinischen Ritenkreis", den „antiochenischen Ritenkreis", den „armenischen Ritenkreis", den „chaldäischen Ritenkreis" und schließlich den „byzantinischen Ritenkreis". Alle Kirchen, die diesen Traditionen oder Ritenkreisen zugeordnet werden können – also die koptische und die äthiopische Kirche dem alexandrinischen, die syrische Kirche dem antiochenischen, die armenische Kirche dem armenischen, die orthodoxen Patriarchate und autokephalen Kirchen dem byzantinischen und die römisch-katholische Kirche (samt den in der Reformation aus ihr hervorgegangenen protestantischen Kirchen) dem lateinischen (um nicht zu sagen: römischen) Ritenkreis –, kommen darin überein, daß sie die Lehrentscheidungen der Konzile von Nikaia (325) und Konstantinopel I (381) anerkennen.

Alle diese Kirchen, allerdings mit Ausnahme der „Assyrischen Kirche des Ostens", die zusammen mit einigen alten indischen Kirchen dem chaldäischen Ritenkreis zuzuordnen ist, haben auch die Lehrentscheidungen des Konzils von Ephesus (431) übernommen. Die Assyrische Kirche des Ostens oder, wie man auch sagen könnte: die „persische Kirche", ist eine Kirche, die es schon lange vor dem Konzil von Ephesus gab und an dessen Beratungen nicht teilnahm, weil dieses Konzil eine reichskirchliche Basis hatte und die persische Kirche aufgrund ihrer Nichtzugehörigkeit zum römischen Reich zum Konzil auch gar nicht eingeladen war. Warum man diese Kirche später mit dem in Ephesus verurteilten Nestorius in Verbindung brachte, ist schwer auszumachen. Heute ist es klar, daß man die Assyrische Kirche des Ostens nicht als die „nestorianische" bezeichnen kann. Alle weiteren Kirchen, die dem alexandrinischen, antiochenischen und armenischen Ritenkreis zugehören, also die koptische, die äthiopische, die syrische und die armenische Kirche, stimmen darin überein, daß sie die dogmatische Entscheidung von Chalkedon (451) zur Christologie nicht mehr mitgetragen haben. So ist es verständlich, daß man sie mit einem Fachterminus „vorchalkedonische Kirchen" nennt. Zu ihnen kommt – wie schon angedeutet – die Assyrische Kirche des Ostens als „vorephesinische Kirche" hinzu. Sie alle miteinander tragen heute den Namen „Orientalische Kirchen". Einer der Gründe dafür, daß sie die Lehrentscheidungen von Ephesus und Chalkedon nicht unterzeichnet haben, liegt darin, daß sie – zumindest zum Teil (so z.B. die armenische Kirche) – gar nicht zur Reichskirche gehörten, die genannten Konzile aber Reichskonzile waren.

Von diesen „Orientalischen", also „vorchalkedonischen und vorephesinischen Kirchen" unterscheiden sich die „chalkedonischen Kirchen" dadurch, daß sie die konziliaren Entscheidungen des Konzils von Chalkedon und die Entscheidungen noch drei weiterer ökumenischer Konzilien (Konstantinopel II, Konstantinopel III, Nikaia II) als für sich verbindlich ansehen. Es sind dies die Kirche von Byzanz (Kon-

stantinopel) und die Kirche von Rom. Man könnte auch sagen: Es sind die Kirchen, die es seit eh und je tatsächlich in Europa gegeben hat und die die beiden „Lungenflügel" sind, mit denen die Christenheit in Europa atmet. Die Kirche von Byzanz, die sich in inzwischen acht Patriarchate hinein entfaltet hat, trägt die Bezeichnung „Orthodoxe Kirche". Zu diesen acht Patriarchaten (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Rußland, Serbien, Rumänien, Bulgarien) kommen noch eine Reihe von „autokephalen Kirchen" hinzu. Die Orthodoxen Kirchen bilden – wie bereits gesagt – den „byzantinischen Ritenkreis", der zum Beispiel dadurch gekennzeichnet ist, daß in allen ihm zugehörigen Kirchen die Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus gefeiert wird. Halten wir fest: Die Orthodoxen Kirchen und das Patriarchat des Westens, also die Römische oder Lateinische Kirche, haben eine lange gemeinsame Geschichte und eine breite gemeinsame Lehrgrundlage – die Entscheidungen der sieben ersten ökumenischen Konzile.

Wenn die westliche Christenheit, die im zweiten Jahrtausend eine Reihe schmerzlicher Spaltungen erlebt hat, der Ostkirche, also der Orthodoxen Kirche, begegnet, trifft sie auf eine Kirche, die intern mit nicht wenigen Spannungen zu tun hat. Innerhalb der Orthodoxen Kirche hatten sich nämlich schon im 15. Jahrhundert, aufgrund der Eroberung von Byzanz durch die Osmanen, spannungsträchtige Eigenentwicklungen ergeben, die ihre Zentren in Byzanz (zweites Rom) und Moskau (drittes Rom) hatten und bis heute haben. Die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel dauern bis heute an – unter anderem mit der Folge, daß das seit Jahrzehnten vorgesehene „panorthodoxe Konzil" nicht zusammentreten kann.

Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, daß es ökumenisch von größter Bedeutung – positiv wie negativ – ist, daß es zu jeder der Orientalischen Kirchen und zu jedem der Orthodoxen Patriarchate eine mit Rom „unierte" Variante gibt. Das Zweite Vatikanische Konzil nannte sie die „katholischen Ostkirchen" und widmete ihnen einen eigenen Text: „Orientalium Eccesiarum". Daß es diese unierten Varianten zu den Orientalischen Kirchen und den Orthodoxen Patriarchaten gibt, ist für diese Kirchen ein ständiger Stein des Anstoßes.

Ein ergänzender Blick auf die orthodoxen Kirchen

Was sind das für Größen, die in der byzantinischen Tradition beieinander sind? Es wurde schon angedeutet, daß es ein spannungsreiches Neben- und Nacheinander des „zweiten und des dritten Rom", also Konstantinopels und Moskaus, gibt. In der Tat, von einem „dritten Rom" neben und nach dem einen „ersten Rom" zu sprechen, ist nur sinnvoll, wenn es auch ein „zweites Rom" gibt. Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich die Hauptstadt des oströmischen Reiches, also Konstantinopel bzw. Byzanz. Das Patriarchat von Konstantinopel war spätestens seit dem 10. Jahrhundert unter den Ostslawen missionarisch tätig gewesen. So war es auch zur Taufe

des Fürsten Wladimir von Kiew und mit ihm der ganzen Rus im Jahr 988 gekommen. Abhängig von Konstantinopel entfaltete sich das junge kirchliche Leben unter den Ostslawen. Seit 991 war Kiew der Sitz eines Metropoliten, der von Konstantinopel bestellt wurde. Die Zerstörung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer aus dem Westen im Jahr 1204, zog eine Schwächung seiner Führungsrolle nach sich. Als die Mongolen seit dem frühen 13. Jahrhundert auch das Gebiet der Metropolie von Kiew überrannten und besetzten, konnten die hier lebenden Christen von Konstantinopel wenig Hilfe erwarten. Es kam zu einer Phase der Stagnation, ja des Rückgangs des kirchlichen Lebens.

In der folgenden Zeit verlagerte sich das Zentrum der Kirche von Kiew nach Moskau. Anfang des 14. Jahrhunderts nannte sich der Bischof von Moskau „Metropolit von Moskau und Kiew". In dieser Bezeichnung klingen die Herkunft von Kiew und die Bindung an Konstantinopel nach. 1453 wurde Konstantinopel durch die Osmanen erobert. Das bedeutete ein weiteres Mal eine Beeinträchtigung seiner Bedeutung auch im kirchlichen Raum. Seit 1461, also wenige Jahre danach, trug der Bischof von Moskau den Titel „Metropolit von Moskau und ganz Rußland". Kiew ist hier nicht mehr erwähnt. Die Ernennung dieses Metropoliten erfolgte nicht mehr von Konstantinopel aus. Der Anspruch Moskaus, Konstantinopel in seiner Vorrangstellung abzulösen, wird greifbar. Die Bezeichnung Moskaus als „drittes Rom" kommt nun auf. Ende des 16. Jahrhunderts wurde der Metropolie von Moskau der Rang eines Patriarchats verliehen.

Die weitere Geschichte des Moskauer Patriarchats gestaltete sich wechselhaft und schwierig. Zar Peter der Große löste die Institution des Patriarchats auf und ersetzte die Leitung der Kirche durch ein Gremium, durch den sogenannten „Heiligen Synod". 1917 wurde das Patriarchat dann neu errichtet und sein Zentrum nach Moskau zurückverlegt. Und so besteht es noch heute. Zwischen 1917 und heute hat das Moskauer Patriarchat eine äußerst wechselvolle und problemreiche Geschichte durchlaufen. Sie ergibt sich nicht zuletzt aus seiner Bindung an das Sowjetsystem, die viele der orthodoxen Kirchenführer kompromittiert hat. Trotz allem erhebt das Patriarchat von Moskau nach wie vor den Anspruch, als „drittes Rom" die Entscheidungszentrale der Orthodoxie zu sein – ein Anspruch, den die anderen Patriarchate und autokephalen Kirchen nicht oder nur eingeschränkt akzeptieren.

Die ökumenischen Beziehungen zwischen Ost und West

Es wäre sinnvoll, den Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den evangelischen Kirchen einen eigenen Abschnitt zu widmen; denn auch deren Gespräch miteinander hat inzwischen eine lange und reiche Geschichte. Weil es aber den Rahmen sprengen würde, bleiben die folgenden Ausführungen auf den Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche beschränkt.

Die „chalkedonischen Kirchen" – die westliche als das Patriarchat von Rom und seinem Papst, und die vier alten östlichen Patriarchate, die, grob gesagt, in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends der christlichen Geschichte miteinander die „Pentarchie" bildeten – lebten sich trotz ihrer geographischen Nachbarschaft und trotz ihrer breiten gemeinsamen Lehrgrundlagen schon im ersten Jahrtausend auseinander; man denke beispielsweise an die Auseinandersetzungen um die westliche Einfügung des „filioque" ins Glaubensbekenntnis. Schließlich trennten sie sich dann vor fast 1000 Jahren – im Jahr 1054 – voneinander.

Diese Spaltung vollendete sich allerdings erst im 18. Jahrhundert. Nachdem römischerseits 1729 die Erlaubnis zur „communicatio in sacris" (Gottesdienstgemeinschaft) auf die in voller Einheit mit Rom lebenden Christen eingeschränkt wurde, erklärten 1755 die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem gemeinsam:

„Wir, die wir durch Gottes Erbarmen in der Orthodoxen Kirche aufwuchsen, den Kanones der hl. Apostel und Väter gehorchen, nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische Kirche anerkennen, ihre Sakramente, folglich auch die Taufe annehmen, aber die Sakramente der Häretiker als verkehrt ansehen, wir verwerfen die Sakramente der Häretiker in gemeinsamem Entschluß. Wir nehmen die Konvertiten, die zu uns kommen, als Ungetaufte auf."

Das „dritte Rom", Moskau, nahm diese Entscheidung als Gelegenheit, seinen Eigenweg in einer Konfrontation mit den anderen Patriarchaten noch einmal zu demonstrieren: 1757, also zwei Jahre nach der Aufhebung der Gottesdienstgemeinschaft der anderen Patriarchate mit der Westkirche, verfügte es, daß die Sakramente der westlichen Kirche doch anzuerkennen seien. Trotz dieses Schritts des Moskauer Patriarchats war und blieb die Kircheneinheit seit dem 18. Jahrhundert zwischen den beiden chalkedonischen Kirchen, der Römischen, also lateinischen, und der Orthodoxen, also byzantinischen Kirche, tiefgreifend gestört oder gar zerstört. Diese Kluft wurde erst am letzten Tag des Zweiten Vatikanischen Konzils, also im Dezember 1965, wieder überbrückt, als Papst Paul VI. und der ökumenische Patriarch Athenagoras I. die wechselseitigen Verwerfungen für überwunden erklärten. Zuvor hatten sie miteinander eine Wallfahrt an die Stätten der christlichen Ursprünge im Heiligen Land unternommen. Seit dieser Zeit haben viele Dialoge zwischen Ost und West stattgefunden. Kurzgefaßt kann man sagen: In den theologischen Sachfragen waltet zwischen den Auffassungen beider Seiten eine fast vollständige Übereinstimmung.

Und doch ist die Atmosphäre zwischen Rom und Moskau nicht gerade einfach, im Gegenteil: Immer neue Hürden werden aufgerichtet – was bei der weitgehenden Übereinstimmung in Fragen der Theologie und der Liturgie sehr verwunderlich und bedauerlich ist. Diese Querelen haben etwas ganz Überflüssiges und gar nicht Zeitgemäßes. Sie haben ihren Grund in kirchenpolitischen Problemen – zum Bei-

spiel in der Fortexistenz der „unierten Kirchen" und seit einiger Zeit in der Wiederbelebung der Römisch-Katholischen Hierarchie auf dem russischen Territorium – und sollten doch die wesentlichen Gemeinsamkeiten in den theologischen Fragen eigentlich nicht überdecken.

Die Ukraine als Unruheherd

Zu den Gründen, die zu den Spannungen zwischen dem Patriarchat von Moskau und der Römisch-Katholischen Kirche geführt haben und weiterhin führen, gehört an vorrangiger Stelle die kirchliche Situation in der Ukraine. Diese ist verwirrend komplex. Mehrere (Teil-)Kirchen existieren nebeneinander, zum Teil konkurrieren sie erbittert miteinander.

Neben den Kirchen östlicher Prägung gibt es eine Kirche in westlicher, lateinischer Tradition. In ihr kommen vorwiegend polnische Kräfte zum Zug. Die in der Ukraine noch bestehenden Bistümer der „Armenischen Apostolischen Kirche" und der „Russischen Orthodoxen Altgläubigen" seien nur erwähnt, aber nicht weiter dargestellt. Es bleiben dann noch vier Kirchen östlicher Tradition, zwischen denen die erwähnten Spannungen bestehen.

Eine dieser Kirchen ist die „Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche", die mit Rom uniert ist, also sich dem Primat des römischen Papstes unterstellt versteht. Diese unierte Kirche konnte seit 1990, also nach der Perestroika, wieder öffentlich hervortreten; sie hatte eine lange und leidvolle Geschichte hinter sich. 1596 war sie aus der „Union von Brest-Litowsk" hervorgegangen. Sie gehörte kraft ihrer Union zur unter dem römischen Papst geeinten Katholischen Kirche, behielt jedoch ihren byzantinischen Ritus bei. Zu der Vereinigung kam es damals sowohl aus theologischen als auch aus kulturellen und politischen Gründen.

Der Weg dieser Kirche gestaltete sich zeitweise schwierig, zumal in den Jahrzehnten nach der Revolution von 1917. Aus der Moskauer Perspektive wurde die Existenz dieser unierten Kirche stets skeptisch bis ablehnend beurteilt. Staatlicherseits war für diese Einstellung der Verdacht maßgeblich, diese Kirche sei stark mit dem Volk der Ukrainer verbunden – was auch zutrifft – und fördere auf ihre Weise deren nationalistische und separatistische Bestrebungen. Das Russisch-Orthodoxe Patriarchat konnte und wollte sich niemals damit abfinden, daß eine Kirche des byzantinischen Ritus sich der Römisch-Katholischen Kirche eingegliedert hatte. Eine erhebliche Verschärfung der Situation ergab sich 1946, als der Sowjetstaat gemeinsam mit dem Moskauer Patriarchat eine radikale Lösung des angedeuteten Problems beschloß und durchsetzte. Nur war es in Wahrheit keine Lösung, wie sich inzwischen herausgestellt hat.

Eine kirchenrechtlich illegitime Synode in Lemberg wurde gezwungen, die Union von 1596 rückgängig zu machen und die Ukrainische Griechisch-Katholische Kir-

che in den Schoß der Russisch-Orthodoxen Kirche zurückzuführen. Ungezählte Laien und Kleriker, die sich dazu nicht bereit fanden, wurden unterdrückt und in Lager deportiert und so daran gehindert, in das Geschehen in der Ukraine einzugreifen. Andere blieben ihrer Kirche so treu, daß sie die Reste ihrer kirchlichen Aktivitäten in den Untergrund verlegten. Die Kirchengebäude der katholischen Ukrainer wurden zerstört oder entwendet. Es ist gleichwohl damit zu rechnen, daß sich damals ein gewisser, aber in seiner Größe nicht genau bestimmbarer Teil der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche guten Glaubens und Gewissens dem Druck beugte und der Russisch-Orthodoxen Kirche eingliedern ließ. Im Rückblick wird man ehrlicherweise sagen müssen, daß die unierte Kirche de facto auch durch diese bis 1990 währende Zugehörigkeit eines Teils ihrer selbst zur Russisch-Orthodoxen Kirche überlebt hat.

Seit nunmehr eineinhalb Jahrzehnten sind die Christen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche wieder an die Öffentlichkeit getreten. Sie haben ihnen früher entwendete Kirchen zurückgefordert oder sie sich auch gewaltsam wieder angeeignet. Diese Kirche ist zahlenmäßig recht groß. Man rechnet mit einigen Millionen Mitgliedern. Es ist selbstverständlich, daß die Römisch-Katholische Kirche sich von den Mitgliedern dieser Kirche nicht distanziert, sondern sich mit ihnen solidarisiert, selbst wenn sie heute den Weg des Uniatismus nicht mehr für den ökumenisch gebotenen hält. Die aufrechterhaltene Solidarität mit der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche gehört zu den Gründen, die das Moskauer Patriarchat der Römisch-Katholischen Kirche gegenüber äußerst reserviert sein läßt.

In der Ukraine gibt es drei weitere Kirchen östlicher Prägung. Die wichtigste ist die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche, die als Exarchat dem Patriarchat von Moskau zugeordnet ist. Der weitaus größte Teil der orthodoxen Gemeinden in der Ukraine gehört zu dieser Kirche, an deren Spitze seit 1992 der Metropolit Vladimir Sabodan steht, der in Kiew residiert. Die zweite orthodoxe Kirche in der Ukraine ist die „Ukrainische Orthodoxe Kirche" (Patriarchat Kiew), die seit 1992 existiert. Sie trägt stark nationale Züge und lebt in ständiger Spannung zum Moskauer Orthodoxen Patriarchat. An Mitgliedern und Einrichtungen ist sie begrenzt. Sie wird durch den Patriarchen Filaret Denisenko geleitet, der bis 1990 der Metropolit der Metropolie Kiew des Moskauer Patriarchats gewesen war, dann aber aufgrund undurchsichtiger, möglicherweise krimineller Machenschaften seitens des Moskauer Patriarchats exkommuniziert wurde. Die dritte, ebenfalls kleine Kirche ist die „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche". Sie hat eine jahrhundertealte Geschichte. In Teilen lebte und lebt sie im Ausland, vor allem in Kanada. Nach der Perestroika konnte sie sich in einer gewissen Freiheit entfalten. Sie ist heute bereit, aktiv zu einer Einigung der Kirchen in der Ukraine beizutragen.

Im ganzen ist die Ukraine kirchlich gesehen eine Region der Unruhe und des Unfriedens. Diese Situation wird seitens der Orthodoxen Kirchen, besonders des Mos-

kauer Patriarchats, nicht zuletzt den Aktivitäten der Römisch-Katholischen Kirche angelastet. Daraus entsteht der Vorwand, jetzt eine „Normalisierung" der Beziehungen anstreben zu wollen und zu können.

Die byzantinische und die römische Welt in ihren Differenzen

Nachdem zuvor von dem breiten gemeinsamen Lehrfundament zwischen den Byzantinisch-Orthodoxen Kirchen und der Christenheit des Westens die Rede war, gilt es jetzt, die Unterschiede zwischen ihnen anzudeuten. Die Orthodoxen Kirchen haben sich die Einsichten der platonischen Philosophie viel stärker als die westlichen Kirchen zunutze gemacht, als es darum ging, die Geheimnisse des Glaubens theologisch zu durchdenken. Das Urbild-Abbild-Schema ist in der orthodoxen Theologie und Liturgie ständig im Spiel.

Demgegenüber hat der christliche Westen Denkmodelle entwickelt, die eine stärkere Eigenwirklichkeit der weltlichen Dinge, auch im Bereich der Kirche und des Glaubens, zu denken erlauben. Hier steht Aristoteles Pate. Der Osten war und ist an einer Symphonie zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Reich interessiert, also an einer starken Verbindung zwischen dem Zaren und dem Patriarchen, zwischen der Nation und der Kirche. Der Westen hat sich Schritt für Schritt zu einer deutlichen Unterscheidung von Staat und Kirche durchgerungen. Der Osten definiert sich durch seine Gebundenheit an die Dogmen der ersten sieben ökumenischen Konzile; der Westen lebt ebenfalls aus der Bindung an die konziliaren Lehrentscheidungen, kennt aber erstens auch im zweiten Jahrtausend und bis ins 20. Jahrhundert hinein ökumenische Konzile und zweitens auch eine verbindliche Lehrentfaltung, die den Trägern des Lehramtes anvertraut ist: den Bischöfen und dem Papst.

Die Orthodoxen Kirchen folgen in ihrer pastoralen Praxis dem sogenannten Ökonomieprinzip, demzufolge in ausweglos scheinenden Situationen unter Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit eine offene Lösung ermöglicht wird. Die westliche Christenheit empfindet und entscheidet stärker in rechtlichen Kategorien – sei es des Naturrechts oder des Kirchenrechts. Die Orthodoxen Kirchen finden ihre Selbstvergewisserung über die Liturgie, die Kirchen des Westens tun dies eher über die Theologie. Die Orthodoxen Kirchen sind Ortskirchen, versammelt um den Bischof, konkret: Patriarchate oder autokephale Kirchen mit ihren Patriarchen oder Metropoliten. Die Römisch-Katholische Kirche ist eine Weltkirche, die sich allerdings auch aus zahlreichen Ortskirchen integriert. Daraus resultiert zum einen das Papstamt, zum anderen die bischöfliche Verfassung der Kirche, die sowohl in der Einrichtung der Konzile als auch in der Struktur einer Diözese hervortritt.

Die Spaltungen in der abendländischen Christenheit

Die abendländische Christenheit, also das Patriarchat des Westens, die Römische bzw. Lateinische Kirche, konnte ihre innere Einheit nicht aufrechterhalten. Angestoßen durch die Notwendigkeit mannigfacher Kirchenreformen, tiefer gesehen aber motiviert durch die Einsicht in die Angemessenheit der Ausformung einer spezifisch neuzeitlichen Kirchengestalt bildeten sich, sieht man von kleineren Randformen ab, drei Ströme reformatorischen Christentums: die deutsche, die schweizerische und die englische Variante.

Die deutsche wird mit Martin Luther und seinen Gefährten in Verbindung gebracht und kann auch die „Wittenberger Reformation" genannt werden. Die „Schweizerische Reformation" hatte in Ulrich Zwingli und Johannes Calvin ihre Protagonisten und ihre Orte in Zürich und in Genf. Die „Englische Reformation" schließlich orientierte sich theologisch an der deutschen und der schweizerischen Reformation, hatte historisch jedoch ihre wichtigste Gestalt in König Heinrich VIII. und ihren Ort in Canterbury. Abgesehen von der jeweiligen Herkunftsregion breitete sich die deutsche Reformation innerhalb Europas am ehesten noch in Skandinavien aus, die schweizerische in Ungarn, in Frankreich, in Belgien, in den Niederlanden, in Schottland, die englische in einigen Teilen Irlands.

Alle diese Kirchen der Reformation waren dadurch verbunden, daß sie sich von der römischen Papstkirche mit der ihr eigenen Weltdimension absetzten und sich entweder als Landeskirchen oder Nationalkirchen organisierten. Diese Kirchen bauten sich von der jeweils aktuell versammelten Gottesdienstgemeinde her auf. Im Blick auf sie wurden auch ihre Ämter konzipiert. So wurde die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche mehr oder weniger zur Disposition gestellt. Theologisch rückte die Rechtfertigungslehre ins Zentrum, liturgisch die Predigt des Wortes Gottes.

Die Kirchen der Reformation könnten versuchsweise auch so gekennzeichnet werden: Die Kirche Jesu Christi ist aufgrund ihrer Verwurzelung in Israel in wesentlicher Weise das neue Volk Gottes aus Juden und Heiden, – wie das Neue Testament immer wieder und sehr genau formuliert. Die Kirche, die ein „Zweig auf dem Ölbaum Israel" ist (Röm 11), sollte ein reiches jüdisches Erbe, freilich durch Jesus Christus verwandelt, in sich tragen. Zu diesem Erbe gehören zum Beispiel die volksbezogene Art aller Strukturen, die Leibhaftigkeit aller Vollzüge, der apostolische und petrinische Charakter der Kirchenverfassung, der marianische Charakter des Glaubenskonzepts. Die Kirche aus Juden und Heiden sollte so beschaffen sein und war es auch tatsächlich, wenngleich sie es nach dem faktischen Erlöschen der judenchristlichen Linie in der Frühzeit der Kirche und aufgrund ihrer daraus folgenden Eigenart, weitgehend nur noch heidenchristliche Kirche zu sein, nur noch in gebrochener Weise sein konnte – zu ihrem großen Schaden, wie man heute feststellen muß.

Die Reformatoren und von ihnen her die reformatorischen Kirchen aber setzten die heidenchristliche Form der Kirche prinzipiell und rückten die in ihr noch lebendigen Elemente jüdischer Prägung an den Rand: das Kommunitäre, das Apostolische und Petrinische, sowie das Marianische. Die leibhaftigen Dimensionen der Frömmigkeit wurden als werkfromm beargwöhnt und durch vorwiegend lehrhafte Bemühungen ersetzt. Die „solus"-Formeln der reformatorischen Theologie – das „solo Christo", „sola gratia" und „solo verbo" – weisen auf das Gemeinte hin.

Die abendländische Kirchenspaltung mag in dieser oder jener Hinsicht positive Auswirkungen gehabt haben, – im ganzen ist sie ein großes Unglück für die westliche Christenheit gewesen, deren Auswirkungen bis heute leidvoll erfahren werden.

Innerreformatorische Zusammenschlüsse in Europa

Die Kirchen der Reformation haben seit längerem Auswege aus der Zersplitterung gesucht und anfangsweise beschritten. Wenn man von den Kirchen der „Meißener Erklärung" absieht, kann man heute zwei bedeutsame Zusammenschlüsse reformatorischer Kirchen in Europa unterscheiden.

Der eine ist in der derzeit gültigen Form recht jung: Er geht auf das Jahr 2004 zurück, hat aber eine längere Vorgeschichte. Es handelt sich um die „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa" (GeKE). Was ist damit gemeint? Die GeKE ist ein europäischer Verbund von lutherischen, reformierten, unierten, methodistischen und hussitischen Kirchen sowie der ihnen verwandten vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmischen Brüder. Dazu gehören auch fünf südamerikanische Kirchen, die aus den ehemaligen deutschen Exilkirchen hervorgegangen sind.

Dieser europäische Verbund bekennt sich zu der 1973 in Leuenberg (bei Basel) verabschiedeten Konkordie und dem darin dargelegten gemeinsamen Verständnis des Evangeliums; die ihm zugehörenden Kirchen gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Vom 12. bis 16. März 1973 wurde auf dem Leuenberg der endgültige Text der „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" (Leuenberger Konkordie – LK) erarbeitet und den beteiligten Kirchen zur Zustimmung und Unterzeichnung übergeben; dies haben bislang 103 Kirchen getan. Durch die Verabschiedung der LK wurde eine mehr als 450jährige Epoche der innerreformatorischen Kirchenspaltung in Europa teilweise beendet. Das theologische Profil der GeKE ist durch einen entschiedenen Rückbezug auf den Artikel 7 des „Augsburgischen Bekenntnisses" bestimmt und repräsentiert folglich eine vergleichsweise radikale Variante des Protestantischen.

Der zweite Zusammenschluß reformatorischer Kirchen in Europa geht auf die Mitte der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts zurück und betrifft die lutherischen und anglikanischen Kirchen in Nordeuropa. Das Dokument, auf dessen Ba-

sis die Kirchengemeinschaft vereinbart wurde, trägt den Namen „Gemeinsame theologische Erklärung von Porvoo" (1992). Charakteristisch für die Kirchengemeinschaft, die in Talinn, Trondheim und in Canterbury in liturgischen Feiern ihren Weg aufnahm, ist die ausdrückliche Anerkennung der bischöflichen Verfaßtheit der Kirche Christi und ein Ja zur Sakramentalität vieler geistlicher Vollzüge. Die Porvoo-Gemeinschaft ist also in ihrer Ausrichtung „katholischer" als die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa. Es ist verständlich, daß das Miteinander der beiden genannten europäischen Zusammenschlüsse reformatorischer Kirchen nicht ganz spannungsfrei ist. In gemeinsamen Konsultationen bemühen sich die beiden Institutionen darum, Brücken zwischen sich zu errichten.

Zusammenschlüsse christlicher Kirchen im gesamteuropäischen Rahmen

Über die innerreformatorischen europäischen Zusammenschlüsse hinaus ist von zwei weiteren Institutionen zu berichten, die europäisch dimensioniert sind und Interesse und Unterstützung verdienen. Die Trennlinie zwischen diesen Zusammenschlüssen ist durch die Spiegelung der ökumenischen Weltgegebenheiten auf den europäischen Kontinent erklärbar.

Auf Weltebene gibt es seit 1948 den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), in dem über 300 Kirchen aller Konfession beieinander sind: Lutheraner, Reformierte, Anglikaner und auch Orthodoxe. Die Römisch-Katholische Kirche ist aus verschiedenen Gründen keine Mitgliedskirche, pflegt aber eine enge Verbindung und Zusammenarbeit mit dem ÖRK. Die Transposition des ÖRK auf die europäische Ebene ist die „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK), die es seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts gibt. Die KEK ist die regionale ökumenische Organisation, die 123 Kirchen und 25 assoziierte Organisationen in allen Ländern des europäischen Kontinents in Gemeinschaft miteinander verbindet. Altkatholiken, Anglikaner, Baptisten, Lutheraner, Methodisten, Orthodoxe, Pfingstkirchen und Reformierte haben sich zum gemeinsamen Leben und Zeugnis in einem Geist der Ökumene, des Miteinanderteilens, des gegenseitigen Verstehens und Achtens verpflichtet. Trotz der historischen Spaltungen und der vielen sprachlichen, geographischen und wirtschaftlichen Schranken, die auf dem europäischen Kontinent existieren, setzen sich die Kirchen gemeinsam für die Förderung der Einheit der Kirche und ein gemeinsames christliches Zeugnis gegenüber den Menschen in Europa ein.

Der gemeinsame Wunsch, in Frieden zu leben und Gerechtigkeit und Versöhnung zu fördern, hat den Fortbestand dieser Gemeinschaft der Kirchen in den 40 Jahren des Bestehens der KEK ermöglicht. Die Römisch-Katholische Kirche ist keine Mitgliedskirche in der KEK, weil sie und wie sie es auch nicht beim ÖRK ist. Stattdessen hat sie sich selbst auf europäischer Ebene organisiert, und ihr europäischer Zusammenschluß ist durch ständige Kooperation mit der KEK gekennzeich-

net; denn die Ziele entsprechen sich weitgehend. Der Römisch-Katholische Verbund auf europäischer Ebene ist der „Rat der europäischen Bischofskonferenzen" (Consilium conferentiarum episcoporum Europae: CCEE). Aufgabe des CCEE ist es, die kollegiale Zusammenarbeit der Bischöfe in Europa zu fördern. Der Vollversammlung von CCEE gehören die Präsidenten der einzelnen Bischofskonferenzen an. Sie hat derzeit 33 Mitglieder. Darunter ist je ein Bischof aus Rußland und aus Weißrußland, wo es noch keine Bischofskonferenzen gibt, sowie der Erzbischof von Luxemburg.

Das Panorama der Christenheit in Europa ist, wie sich gezeigt hat, sehr differenziert. Ginge man noch mehr in die konkreten Details, so würde sich dieser Eindruck noch einmal erheblich verschärfen. Bei aller Vielfalt in den Ausprägungen ist gleichwohl der entscheidende rote Faden, der sie alle untereinander verbindet, noch erkennbar: Es ist der Glaube an den Dreifaltigen Gott.

Das zweite gemeinsame Treffen der KEK und der CCEE, das 1984 in Riva del Garda stattfand, bekräftigte die bleibende Verbindlichkeit des Glaubenssymbols von Nikaia-Konstantinopel aus dem Jahr 381. In der ganzen Christenheit, auch in den Kirchen in Europa, sollen dieses Symbol und der darin zur Sprache gebrachte Glaube an den Dreifaltigen Gott der entscheidende Grund aller Gemeinsamkeiten und auch aller legitimen Unterschiede sein und bleiben. Heute stellt sich für alle Kirchen und ihre Glieder in Europa die ernste Frage, wie sie sich in eine zukunftsfähige Gestaltung des Kontinents, den sie so eindrucksvoll und tiefgreifend mitzuformen vermocht hatten, noch einmal einbringen können.

Lorenz Wachinger

80 Jahre Buber-Rosenzweig-Bibel

„Gastgeschenk der Juden an die Deutschen" oder „Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung", nämlich der vielberedeten „deutsch-jüdischen Symbiose", wie Gershom Scholem sagte[1]: Was war und was ist die „verdeutschte Bibel" Franz Rosenzweigs und Martin Bubers, die im Mai 1925 begonnen wurde, heute für uns nach dem Krieg und nach der Shoah?

Theologen reflektieren nicht nur die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern nehmen die Erschütterung durch die Shoah wahr. Inner- und außerhalb der Theologie wird die Sprache stärker beachtet, die beim Übersetzen notwendig ins Spiel kommt; Klaus Reichert, der Präsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, findet: „Bibelübersetzungen aus nicht-theologischer Sicht zu beurteilen" bleibe „immer ein erstaunliches intellektuelles Vergnügen". An der Buber-Rosenzweig-Übertragung bemerkt er ihr „erfundenes Urdeutsch" und ihre „Hebraisierung des Deutschen", allerdings auch ihre Negation der christlichen Bibeltradition und ihre „Revokation der Entwicklung der deutschen Sprache"[2]. Reichert schlägt vor, die sprachliche Gestalt dieser jüdischen Übertragung der hebräischen Bibel erneut zu bedenken, nicht allein philologische Detailfragen; er nimmt den „Kontext" dazu, also die Geschichte der deutsch-jüdischen Beziehung und die Entwicklung der deutschen Sprache seit 1925.

Die „Verdeutschung der Bibel" – ein Werk des „Trotzdem"

Martin Buber (1878–1965) ist um 1925 bereits ein berühmter Schriftsteller: Er hat die chassidische Überlieferung neu zum Leuchten gebracht, dadurch vielen jungen Juden ihre eigene Tradition erschlossen und zugleich der mystischen Sehnsucht der Zeit Ausdruck gegeben; er hat, von 1909 an, sieben Reden über das Judentum in Prag gehalten und damit vielen Orientierung geboten[3]; er hat 1923 sein Hauptwerk „Ich und Du" veröffentlicht und damit einen neuen Ton des Philosophierens gefunden, wie neben ihm und gleichzeitig Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Gabriel Marcel.

Franz Rosenzweig (1886–1929) beginnt als Biologe, wird Historiker und promoviert bei Friedrich Meinecke. Noch vor dem Ersten Weltkrieg findet er in einer Wendung seines Lebens zum Judentum zurück, schreibt zur jüdischen Erziehung und vor allem den „Stern der Erlösung" an der mazedonischen Front. 1923 kommt

seine Übersetzung von Gedichten des Jehuda Halevi heraus, mit dem wichtigen Nachwort zum Übersetzen[4].

Der Brief des jungen Verlegers Lambert Schneider (1900–1970) vom 6. Mai 1925, der seinen Verlag mit einer neuen Ausgabe des Alten Testaments eröffnen will, trifft Martin Buber in rastloser Arbeit an zionistischen Problemen, Schriften zum Chassidismus, Ausbau der dialogischen Philosophie und Vorbereitungen einer Palästina-Reise, Franz Rosenzweig im Kampf mit seiner tödlichen Erkrankung (amyotrophe Lateralsklerose seit 1922). Rückblickend schreibt Schneider im Jahr 1965:

„Ich spürte, daß alle Übersetzer, die wenigen jüdischen eingeschlossen, (das Alte Testament) unwillkürlich christianisierten oder modern philosophisch interpretierten. Ich wünschte mir den hebräischen Text deutsch lesen zu können, und das war der Anlaß meines Briefes an Martin Buber."[5]

Buber empfindet den Brief dieses „durchaus deutschstämmigen Christen" wie ein Zeichen, versichert sich der Mitarbeit Rosenzweigs und signalisiert seine Bereitschaft. Einen Monat nach der Anfrage arbeiten sie schon an der Übersetzung des ersten Kapitels der Genesis.

Die gemeinsame Arbeit ist mühsam; Buber liefert einen Rohentwurf der Übersetzung, Rosenzweig, der bereits nicht mehr sprechen kann, steuert kritische Anmerkungen bei, indem er sich über eine Tastatur verständlich macht, nach der seine Frau dolmetscht. Ende September können sie die Übertragung der Genesis bereits abschließen, „Das Buch Im Anfang" erscheint Ende Dezember 1925; sie benennen die Bücher der Schrift in jüdischer Weise nach dem ersten Wort anstatt der griechischen Namen. Zustimmung wie Kritik erfolgen sofort in der literarischen Öffentlichkeit.

Zügig nacheinander erscheinen in den nächsten Jahren die einzelnen Bände. Die beiden arbeiten an Jesaja, als Rosenzweig am 10. Dezember 1929 stirbt. 1930 erscheint „Das Buch Jeschajahu". Schneider hatte bereits im selben Jahr das langsamere Erscheinen der Übersetzung beklagt. „Das Buch Jirmejahu" erscheint 1931; es ist das letzte im Lambert Schneider Verlag, der die Rechte an den Schocken Verlag weitergibt, wo noch vier Bände erscheinen, bis nach dem 9. November 1938 dieser Verlag, der bis dahin noch für die Juden publizieren konnte, von der Gestapo geschlossen wird. Buber war längst mit dringenderen Arbeiten beladen: Vorträge, Bibelkurse, Mitarbeit in der „Reichsvertretung deutscher Juden" (zusammen mit Leo Baeck); dazu kamen noch die Vorbereitung seiner Übersiedlung nach Jerusalem und die Durchsetzung seiner Professur an der dortigen Universität, neben Schikanen und Behinderungen durch die Behörden. Besonders in den Bibelkursen vermag Buber mit seinem Durchhalten zu zeigen, wozu die Bibel *auch* helfen kann; er findet *seine* Form des Widerstands.

Die Bibel-Übertragung stockt, bezeichnenderweise über dem Buch Hiob, sie scheint sinnlos geworden. Aber seit 1927 verfolgt Buber den Plan eines durchgehenden Kommentars, entlang der Übersetzung; er sollte „Der biblische Glaube"

heißen und ist nur in Bruchstücken realisiert: „Königtum Gottes" (1932); „Der Glaube der Propheten"(niederländisch 1940); „Der Gesalbte" (für 1939 im Schocken Verlag geplant, der aber bereits nicht mehr existierte): alle veröffentlicht im zweiten Band der „Werke" Bubers, „Schriften zur Bibel".

Die Buber-Rosenzweig-Bibel, erst in einem christlichen Verlag für deutsche Juden gedruckt, dann in einem jüdischen und nur für Juden, zusätzlich von der NS-Ideologie diskriminiert, war von Buber niemals aufgegeben worden. Als die Verfinsterung sich zu lichten beginnt, bietet 1950 Jakob Hegner an, das Werk fortzuführen und zu Ende zu bringen. Wieder sei es wie ein Zeichen für ihn gewesen, schreibt Buber später – und er geht an die Arbeit, über 70jährig. Er unterzieht den vorliegenden Text einer gründlichen Revision und tilgt viele Kühnheiten und Härten der ersten Fassung. 1954 erscheint der erste Band, „Die fünf Bücher der Weisung" (der Pentateuch); in den nächsten Jahren die weiteren drei Bände, teils revidiert, teils neu übersetzt, so daß 1962 die vier Leinenbände in Dünndruck vorliegen.

Das sprachliche Problem der Buber-Rosenzweig-Bibel – die Kritik

Der Antisemitismus im späten Kaiserreich, dazu aber auch das neue Selbstbewußtsein der Juden, nicht zuletzt durch den zionistischen Impuls, erzwang die Besinnung auf die eigenen Wurzeln und die eigene Sprache. Buber betont früh das Orientalische im Jüdischen; das Hebräische gewann an Interesse und damit auch die Frage seines Verhältnisses zum Deutschen. Dadurch mochte sich der Plan einer neuen jüdischen Bibelübersetzung nahelegen, von dem Buber dann auch für die Zeit um 1914 erzählt.

Das Problem des Übersetzens wird um 1920 vielfach diskutiert. Franz Rosenzweig ist mit dem Problem der Sprachen Deutsch und Hebräisch in Erziehungsplänen und eigenen Übersetzungen befaßt, vor allem bei der Übersetzung der Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. In dem wichtigen Nachwort zu seiner Übersetzung fordert er, „nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden". Er schreibt: „Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher." Ähnlich faßt Walter Benjamin das Übersetzen in seinem Essay „Die Aufgabe des Übersetzers" (1923). Vor allem besteht er darauf, daß eine Übersetzung das Fortleben des Originals bezeuge; dieses entfalte sich im Horizont der Geschichte, ja es verändere sich in seinem Fortleben, es reife nach. Von Rudolf Borchardts (1877–1945) „Dante deutsch", einer eigenwilligen Übersetzung der „Divina Commedia", waren im Jahr 1922 bereits 34 Gesänge erschienen. Borchardt und Buber kannten sich etwa seit 1907. Borchardt nennt Dante „ein steinern und ingrimmig uraltertümliches" Buch"; dieses „Ferne und Fremde" gelte es in einer wirklichen Übersetzung wiederzugewinnen, sonst bleibe es bei einer erstarrten Wiedergabe des Inhalts.

Grete Schaeder verzeichnet im zweiten Band des „Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten" viel Zustimmung zu den ersten Bänden der Buber-Rosenzweig-Übertragung von Dichtern wie Alfred Mombert, Arnold Zweig, Samuel J. Agnon, Rudolf Pannwitz, auch von Rabbinern und jüdischen Gelehrten wie Benno Jacob oder Harry Torczyner, der selber mit einer einflußreichen Bibel-Übersetzung betraut war und mit dem Buber später eine gewisse Zusammenarbeit vereinbarte. Die Ablehnung, auch durch christliche Exegeten, äußerte sich deutlich, vor allem durch Ignorieren[6].

Der bedeutende Literatur- und Filmkritiker Siegfried Kracauer (1889–1966), der „Frankfurter Schule" nahestehend, hat nur den ersten Band der Buber-Rosenzweig-Bibel, „Das Buch Im Anfang", vor sich, als er schon Ende April 1926 eine besonnene, letztlich aber verwerfende Besprechung für die „Frankfurter Zeitung" schreibt. Kracauer sieht das Anliegen der „religiösen Erneuerung", für das ästhetische Kriterien nicht hinreichen, meint aber doch, die deutsche Sprachform prüfen zu sollen, weil sie die Wahrheit der Übersetzung erweisen könne. Die aber liege, wie damals bei Martin Luther, in der Aktualisierung der Schrift mittels der Sprache; die Aktualität heute liege nicht mehr im Religiösen, nicht bei der Natur, nicht beim einzelnen wie in der Reformationszeit, sondern im Profanen der wirtschaftlichen und sozialen Machtverhältnisse. Buber und Rosenzweig seien mit ihrem gehobenen Ton in einer „altertümelnden Neuromantik des ausgehenden 19. Jahrhunderts" hängen geblieben, bei Richard Wagner etwa. „Der Bibeltext", schreibt Kracauer, „der den Alltag aufzureißen bestimmt ist, wird durch sie aus dem Alltag entfernt und zur Unterlage eines imaginären Bühnenweihfestspiels gemacht"[7].

Buber und Rosenzweig erwidern sofort in derselben Zeitung und weisen das Recht ihrer „Verdeutschungen" nach. Auf den von Kracauer angemahnten Punkt des Profanen gehen sie allerdings nicht ein; dabei wäre es nahegelegen zu fragen, ob es denn heute, im Profanen keine Offenbarung geben könne.

Rudolf Borchardt schreibt im November 1930, nachdem er seine Dante-Übersetzung beendet hat, mit der Ausgabe der „Bücher der Weisung" samt Beiheft in der Hand, jenen vehementen Brief an Buber, der Ausdruck seiner schöpferischen Erregung und seines heftigen Temperaments ist; er wirkt ungeduldig, schroff und schulmeisternd[8]. Er beharrt auf dem Deutschen, bekennt sich zu seinem Nicht-Verhältnis zum Judentum, obwohl er jüdischer Abstammung ist, aber, wie er sagt, aus Entscheidung Deutscher und Christ. Borchardts Haupteinwand lautet: Buber und Rosenzweig trennten nicht zwischen Interpretation und Übersetzung. Interpretation gehe logisch und kritisch vor, Übersetzung lebe aus der Sprache, müsse dichterisch sein, mit dem Ausdruck als Ziel, lyrisch. Er nennt viele Wendungen bei Buber-Rosenzweig „total sprachwidrig" – „das Apodiktische" sieht er als „Vorrecht der Großen". Buber wehrt sich und ist verletzt; in seiner Antwort schreibt er: „Der biblische Bericht ist Ihnen offenbar fremd, Sie kennen die Bibel nur als ein Schrifttum, nicht als die Schrift."

Borchardt antwortet unverzüglich, entschuldigend; aber er bleibt dabei, man könne die Bibel nicht mehr übersetzen, denn: „Um nur das Geringste zu übersetzen, müßte man alles verstanden haben", die ganze unabsehbare Entwicklung der biblischen Schriften; die „heroische Naivetät des heiligen Hieronymus und Luthers, die nüchterne Praxis der Septuaginta" sei seit den Anfängen der modernen Bibelkritik verloren und heute nicht mehr zugänglich.

Viel trennt die beiden Übersetzer; Borchardt schreibt: „Ich hatte meinen Meßpfahl bei der Lutherbibel eingeschlagen." Er steht also da, wo Rosenzweig im Januar 1925 stand. Die rabbinische Literatur hört er nicht mit wie Buber und Rosenzweig, sondern beruft sich nur auf den vorexilischen Sprachgebrauch. Der nationale, religiöse und sprachliche Aufbruch seit Theodor Herzl (und, für Buber, Achad Ha-Am), schon gar die chassidische Grundwelle sind an Borchardt vorbeigegangen.

Gershom Scholem (1897–1982) hält Proben der Buber-Rosenzweig-Übersetzung, die er im Januar 1926 sieht, „für ausgesprochen falsches Pathos, von Lutherbibel keine Spur", hört sogar „Friseurdeutsch" heraus. Wesentlich verstehender, „mit sehr vorsichtiger fragender Kritik" wendet er sich im Mai desselben Jahres an Buber; die fast „übermäßige Tonhöhe" der Übersetzung fällt ihm auf, ihr „niggun" (Melodie), oder daß die Erzählungen der Genesis „von verschlossenem Pathos fast bersten". Die Übersetzung müsse eigentlich „gesungen" werden, rezitiert im synagogalen Sprechgesang[9].

Buber fühlt sich, so sein Antwortbrief, verstanden und ernst genommen. Er bleibt mit Scholem über seine Übertragung im Austausch, wie er ja dessen Kompetenz in Sachen Kabbala durchaus hochschätzt und seine Kritik der Arbeiten über den Chassidismus anerkennt. Er bittet ihn denn auch für die Feier zum Abschluß der Schrift-Übertragung in seinem Haus um eine Rede[10], in der Scholem rühmt, daß Buber und Rosenzweig die Bibel nicht leichter machen wollten, als sie ist. „Nirgends haben Sie geglättet, nirgends haben Sie etwas gefällig gemacht. ... Sie haben den Text aufgerauht." Es gehe um das gesprochene Wort, es sei das Besondere dieser Übersetzung, „daß sie den Leser geradezu mit allen Mitteln zwingt, den Text laut zu lesen". Die Übersetzung sei zugleich Kommentar, ohne die üblichen Fußnoten, geradezu ein moderner Targum; außerdem lobt er die „ungemeine Urbanität der letzten Fassung gegenüber der ersten, die etwas zu gewaltsam, fast fanatisch geklungen habe. Scholem betont, mit Trauer, den kulturellen Bruch, in dem die Illusion eines „deutsch-jüdischen Gesprächs" untergegangen sei, als den „Kontext" der Buber-Rosenzweig-Bibel und bezweifelt also ihren Sinn – gegen Buber, der am Deutschen und an seiner Hoffnung festhält.

Klaus Reichert, der von der Praxis und der Theorie des Übersetzens aus denkt, sieht 30 Jahre später diese „Verdeutschung" als nachdenkenswertes Beispiel des Übersetzens: In der Gegenwart angekommen, fragt er, wie wir heute diese Schriftübertragung lesen und hören, mit Lese- und Hörerfahrungen, die es um 1930 noch nicht gab. Er erwähnt schon im Vorwort seines Buchs „Die unendliche Aufgabe.

Zum Übersetzen" die Differenz zwischen dem Originaltext und der Übersetzung, die es zu erhalten, nicht zu verwischen gelte; er fordert, das Andere im Eigenen durchscheinen zu lassen, nicht nur Vertrautheit, sondern Distanz herzustellen. Reichert urteilt von den Erfahrungen des heutigen Lesers aus und spricht „von der auf Härten und Brüche eingespielten Poetik der Moderne"; die Erfahrungen mit James Joyce zum Beispiel hätten die Homer- und Bibellektüre verändert. Gegen die einseitige Dominanz des logischen, wissenschaftlich faßbaren „Sinns" empfiehlt er, auch auf die anderen Bedeutungsträger eines literarischen Textes zu achten, also auf die Wortwahl, auf das Metrum und auf den Rhythmus der Sprache sowie auf die Syntax. Besonders macht er auf ein von Rosenzweig gefundenes Prinzip aufmerksam, das man heute Intertextualität nennen würde, auf den allusiven Charakter der biblischen (und talmudischen, also spätjüdischen) Sprache. Reichert kennt den „polemischen Schwung" einer Übersetzung, die gegen Lesegewohnheiten, gegen ein verfestigtes literarisches Selbstverständnis kämpfe, zum Beispiel gegen die Fixierung auf die Lutherbibel, auch bei jüdischen Bibellesern.

Der theologische Horizont der Buber-Rosenzweig-Bibel

Buber und Rosenzweig haben selber viel für das Verstehen ihrer Intentionen geworben und sich mit Kritik auseinandergesetzt. Zahlreiche Darstellungen ihrer Übersetzungsgrundsätze liegen seit dem neuen Erscheinen ihrer „Verdeutschung" vor, so daß hier eine Reflexion auf die Grundgestalt der Buber-Rosenzweig-Bibel und auf den gegenwärtigen Stand der Diskussion genügen muß[11].

Grundlegend für die Arbeit Bubers und Rosenzweigs ist ihre Leidenschaft für die Sprache und ihr Verständnis für die „Mündlichkeit der Schrift". Buber, mehrsprachig aufwachsend, wird früh in die Probleme des Übersetzens verwickelt. Die Bibel ist ihm von Kind an vertraut, durch den Zionismus wird sie ihm zur nationalen Erfahrung, später zur Utopie des schöpferischen Judentums, noch später zur „Glaubenserfahrung".

Hier taucht denn auch, als Prinzip einer neuen Bibelübersetzung, die „Gesprochenheit der Schrift" auf[12]: ihr „akustisches" Verständnis, wie Buber gern schreibt, ihre „Mündlichkeit" – also das entschiedene Ausgehen vom gesprochenen und gehörten Wort, zurück hinter die wuchernde, zudeckende Schriftlichkeit der späteren Kulturen, hinter das tausendfach Vermittelte der Bücher, hin zum Angerufenwerden und Hören, darin auch zum elementaren Verbundensein von Gehalt und Form.

Gemeint ist die ästhetische, sinnliche und kommunikative Valenz der Bibel, wie sie für den Koran mit Nachdruck Navid Kermani erschlossen hat. Die Dialektik zwischen lebendiger Rede und dem „festen Buchstab" (Martin Luther) der Schrift ist ein altes und zugleich neues Problem der Philosophie (Jacques Derrida). Es geht also wohl weniger um eine „Archäologie" der Bibelentstehung, als um eine rezep-

tionsästhetische These. Das „akustische" Verständnis der Bibel ist, ähnlich wie Bubers Formulierung des „Zwischen", eine philosophische, nicht eine philologische Forderung.

Das biblische Erzählen, die „latente Theologie der Schrift" finden Buber und Rosenzweig in formalen Elementen des hebräischen Stils: in der „emphatischen Wiederholung", im biblischen „Leitwort-Stil", in der Markierung einer Aussage durch Wiederholung eines Worts oder die Bezogenheit von Stelle auf Stelle durch ein Wort oder eine Wortverbindung. Buber insistiert auf dem Nicht-Auszusagenden und Verschwiegenen, das sich aber sehr wohl in der Sprache zeige. Ein Beispiel für den Leitwort-Stil aus Ex 3, 2–4. 7:

Und SEIN Bote ließ von ihm sich sehen
In der Lohe eines Feuers mitten aus dem Dornbusch.
Er sah:
Da, der Dornbusch brennt im Feuer, doch der Dornbusch bleibt unverzehrt.
Mosche sprach:
Ich will doch hintreten
Und ansehn dieses große Gesicht –
warum der Dornbusch nicht verbrennt.
Als ER aber sah, daß er hintrat, um anzusehn ...
ER aber sprach:
Gesehn habe ich, gesehn die Bedrückung meines Volks.

Das wichtige Motiv des göttlichen und menschlichen Sehens wird durch Widerholung betont und zum Leitwort erhoben; es geht um das persönliche Berührtsein, das Sensibilitäts-Niveau des Poetischen – eine heute mögliche Annäherung an das, was in der biblischen Religion Offenbarung heißt.

Die Realität der Schrift: der Text und der „Redaktor"

Dem Übersetzen geht die klare Entscheidung Bubers und Rosenzweigs für den masoretischen Text der hebräischen Bibel voraus, also für die Arbeit der jüdischen Gelehrten, die im 7. bis 10. Jahrhundert den Wortlaut der Bibel festlegten bis in die Vokalisierung und Akzentuierung hinein; sie ist ein Bekenntnis zur bewahrenden und nicht mehr hintergehbaren Schriftlichkeit, die das Gesprochensein sichert, mithin zur Dialektik von Sprache und Schrift[13].

Der „Redaktor", dem wir die endgültige Fassung des Bibeltextes verdanken, wird von Buber und Rosenzweig hochgehalten *gegen* die Begeisterung für die Quellenscheidung besonders im Pentateuch, wie sie vor allem durch Julius Wellhausen populär geworden ist. Sie verstehen die Bibel also als „Ein Buch", was eine gewisse Harmonisierung zur Folge hat; sie nehmen die Schrift sozusagen, wie sie in der synagogalen Lesung erscheint. Neu ist bei Buber seine Heraushebung der Propheten

vor der Tora (Pentateuch), dazu der Schicht (Bearbeitungstendenz) des Elohisten, die Bubers Umdeutung des Judentums entspricht[14].

Buber und Rosenzweig verfechten die *jüdische* Art die Bibel zu lesen und Exegese zu treiben als eine durchaus von der historisch-kritischen Wissenschaft verschiedene; die talmudische Weise, verschiedene Optionen offenzulassen, sei unterschieden von der philologischen, so daß jüdisch sich ein vielschichtigeres Verstehen ergibt.

So lautet Gen 1, 1f. in der ursprünglichen Fassung von 1925:

Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.

Und die Erde war Wirrnis und Wüste.
Finsternis allüber Abgrund.
Braus Gottes brütend allüber den Wassern.

„Tohu wa bohu" wird nicht übersetzt: „wüst und leer", sondern, die hebräische Alliteration besser treffend: „Wirrnis und Wüste"; „ruach elohim merachefet" nicht: „der Geist Gottes schwebet", wie bei Luther; „Geist" ist den beiden Übersetzern zu blaß, sie suchen ein dynamischeres Wort; die Alliteration „brütend" kann man im Urtext finden, lexikalisch ist die Übersetzung so gut begründet wie „schweben" (nach Wilhelm Gesenius).

Man wird viele einzelne Entscheidungen der Übersetzer diskutieren können, aber die Strenge und Konsequenz fallen auf. Buber und Rosenzweig versuchen, die hebräischen Wortstämme durch gleiche deutsche wiederzugeben, „einen nicht durch mehrere, mehrere nicht durch einen", statt gefällig und beliebig zu variieren, wodurch der Eindruck einer archaischen Wucht und Monotonie entsteht[15].

Das „Aufgraben des hebräischen Gehalts des einzelnen Wortes" erklärt Buber zu einer wesentlichen Aufgabe der Schriftübertragung; er will hinter die altgewohnten, abgeschliffenen Vokabeln der alten Übersetzungen zurückgreifen „auf ihre sinnlichen Urbedeutungen", die aus hebräischer (und semitischer) Etymologie zu erschließen sind. Besonders Rosenzweig habe versucht, zum Beispiel die kultischen und theologischen Bezeichnungen „aus dem Zustand der Verwaschenheit" zu ihrer „charakteristischen Grundfarbe" zu befreien.

Natürlich bleibt manches strittig oder auch nur eine Frage des Geschmacks. Entscheidend ist, daß hinter dem Suchen nach dem Ausdruck im Deutschen, der den hebräischen Sinn trifft, die Kontinuität eines bestimmten jüdischen „kulturellen Gedächtnisses" steht. Das Gefühl einer gelebten jüdischen Identität im Synagogen-Gottesdienst bei Rosenzweig oder im Studium der Bibel und im Psalmen-Sagen bei Buber ist der Sinn dieser Übertragung, die sich gegen die lange Übermacht der christlichen, vom Neuen Testament aus denkenden Übersetzungen behauptet. Das Prinzip der Erinnerung, seit biblischer Zeit eingeschärft, will sprachlich gegenwärtig sein.

Buber und Rosenzweig nutzen das alte Prinzip der Kolometrie[16], das den Text in „cola", in Atem- und Sinneinheiten, unterteilt und im Druck durch die Zeilenan-

ordnung ins Räumliche übersetzt. Der ein- und ausströmende Atem gliedert den Vortrag von der Gefühlsbewegung und vom Sinn des „Ausgerufenen" oder Erzählten her – eine natürliche „mündliche Interpunktion" (Rosenzweig), „eine leicht sprechbare und leicht merkbare, also rhythmisch geordnete Einheit".

Es entsteht dadurch ein anderer, fast animalischer, jedenfalls menschlicher Rhythmus, langsamer als das atemlos fortlaufende Gedruckte der gewöhnlichen Bibelausgaben. Das Weißgebliebene auf einer Druckseite mag an das Nichtausgesagte und Unsagbare erinnern, an das Schweigen und Hören um ein Wort. Die kolometrische Anordnung gibt durch das Offengelassene Impulse zum Aufnehmen und stimuliert geradezu das Empfinden des Lesers oder Hörers, fast wie ein Moment der Provokation, das den Unterschied zum Zeitunglesen klarmacht.

Das Tetragrammaton: der „heilige Gottesname" JHWH

Buber und Rosenzweig entscheiden sich, aus gründlicher Überlegung, den heiligen vierbuchstabigen Gottesnamen, den die religiösen Juden nicht aussprechen, nicht wie gewohnt wiederzugeben, also weder „der Herr" wie nach Septuaginta, Vulgata und Luther, noch „der Ewige" wie Calvin und, nach Moses Mendelssohn, fast alle jüdischen Übersetzungen. Sie bleiben, durchaus traditionell jüdisch, bei der ehrfürchtigen Verhüllung und geben den heiligen Namen als Pronomen. Sie schreiben also ICH, wo Gott selber redet, und DU, wo er angeredet wird wie in den Psalmen, und ER, wo von ihm geredet wird. Wird eine Bibelstelle laut gelesen, so wird das göttliche ICH, DU oder ER oder SEIN stimmlich herausgehoben, also mit Emphase gesprochen: Man hat sich selber einzusetzen, will man Gott hörbar machen; es ist die Theologie des Da- und Nahe-, des Bei-uns-Seins, das eröffnet und aufreißt.

Es handelt sich bei dieser Übersetzung um eine kühne Auslegung von Ex 3, 14, und zwar nicht von der griechischen Seinsphilosophie aus, sondern personal, dynamisch, gemeinschafts- und freiheitsbetonend:

> Gott sprach zu Mosche:
> Ich werde dasein, als der ich dasein werde.
> Und sprach:
> So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen:
> ICH BIN DA schickt mich zu euch.

Der Stoß des „Da", der nicht festlegbar in die Situation hineinredet, ist die Sinnspitze dieser Übersetzung, die zugleich aktualisierende Deutung ist. Vor allem mußte der Vokativ erhalten bleiben als die eigentliche Weise, wie Gott in der menschlichen Rede erscheint[17] – das paradoxe Wagnis, Gott anreden zu dürfen.

Zum „Kontext" der Buber-Rosenzweig-Verdeutschung

Klaus Reichert sieht für Buber und Rosenzweig beim Beginn ihrer Arbeit den Versuch einer „Neuformulierung des Judentums im kulturellen und politischen Kontext Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg". Dieser Kontext sei anders als im 19. Jahrhundert, eine Epoche der Emanzipation der Juden; jetzt habe es das Problem Deutschtum *und* Judentum gegeben, nach Hermann Cohens und Franz Rosenzweigs „Zwei-Kulturen-Theorie". Die historische Konstellation sei ihrer Einschätzung nach reif gewesen für die „Hochzeit", die fruchtbare Verbindung beider Gruppen – was sich als furchtbare Fehleinschätzung erweisen sollte.

Noch einmal ist an die Situation der Sprache zu erinnern, der für Rosenzweig und Buber zentralen Dimension. Die Sprache des frühen 20. Jahrhunderts ist nicht mehr die heutige; die Buber-Rosenzweig-Bibel muß sich in einer Situation behaupten, die Sprache experimentierfreudiger, bewußter, enthierarchisiert, Grenzen sprengend kennt – anders als in der Epoche nach Goethe oder Hugo von Hofmannsthal. Nun herrschen nicht mehr so sehr vorgegebene Strukturen, sondern das Subjektive der Erfahrung und der Widerspruch gegen die Tradition. Dazu kommt die nachwirkende „Lingua Tertii Imperii", wie Viktor Klemperer seine Sprachnotizen nannte; das „Wörterbuch des Unmenschen" (D. Sternberger und W. E. Süskind) hat seine Spuren eingeätzt. Wir leben in einer Kommunikationssituation, die durch Bildmedien und durch Computer geprägt ist. Die Literatur hat die überlieferten Muster hinter sich gelassen. Einige Namen, die diese Situation kennzeichnen: James Joyce, Ezra Pound, Arno Schmidt, Paul Celan und Martin Heidegger.

Auch wenn Gershom Scholem die Realität eines deutsch-jüdischen „Gesprächs" bestreiten kann, so ist doch ein jüdisch-christliches Gespräch zu fordern, das aber bisher in Machtkonstellationen verkommen ist, bis hin zu den neuen Bedingungen unserer Zeit und den unfaßlichen Ereignissen, die in der Shoah endeten. Rosenzweig spricht in einem Brief vom 19. März 1924 an Buber von den drei oder vier Jahrhunderten Totenstille zwischen Juden und Christen. Im Zeitalter der Emanzipation, als auch die „christliche Wissenschaft vom Judentum" aufgehört habe, herrsche ein gegenseitiges Sich-Ignorieren. „Heut treten wir in oder sind vielmehr schon in einer neuen Ära der Verfolgungen" – und er meint dafür arbeiten zu sollen, daß daraus auch eine Ära der Religionsgespräche werde[18]. Auch im Blick auf solche Religionsgespräche war die „Verdeutschung der Bibel" in Angriff genommen worden, von Rosenzweig ebenso wie von Buber, der früh bemerkenswertes Interesse für das Christentum bekundet hat.

Isoliert man den Text dieser Übersetzung nicht von seiner Geschichte, so fällt auf, daß Buber als 75jähriger das bisher Übersetzte revidiert und das Ausstehende neu übersetzt, ohne auf die gewaltsame Unterbrechung und den Bruch durch die fast völlige Auslöschung der deutschen Juden besonders einzugehen; als einzige Grenze ist der Tod Rosenzweigs nach wie vor durch einen eingelegten Zettel bei Jes 53 mar-

kiert. Wollen sich die Leser nicht einer Verschleierung des Geschehenen schuldig machen, müssen sie, plakativ gesagt, „Auschwitz" mitlesen. Erst so wird man Buber gerecht, der von sich sagt, es vergehe kein Tag, ohne daß er an die Shoah denke; erst so wird die Wiederaufnahme der „Verdeutschung" verständlich: als leidvolles Bekenntnis zu den Deutschen, die sie lesen werden; als „Trotzdem", das dem Bösen nicht das letzte Wort läßt; als Beharren bei der „heiligen Schrift" wie von Generationen von Juden davor; als Ringen um das biblisch mit „Glauben" Gemeinte. Die Brücken-Funktion Bubers könnte sich an der „riesigen Leistung" (K. Reichert) seiner „Verdeutschung" erweisen, und zwar mehrfach: zwischen Juden und Deutschen, zwischen Juden und Christen, auch zwischen der Christenheit „vor Auschwitz", die sich gegenüber den Juden als dominant verstehen konnte, und der heutigen, die zu einem wirklichen Gespräch aufzuwachen scheint[19]. Die Christen sollten die Spitze von Bubers und Rosenzweigs Arbeit aufnehmen und das Paradox des Redens von Gott, den Vokativ, das „DU" neu erlernen.

Auf die Übersetzungs-Kritik Siegfried Kracauers erwiderten Buber und Rosenzweig 1926:

„Wir glauben, daß dem Wort, das in der Bibel Schrift geworden ist, jede Zeit, die unsere so gut wie irgendeine vergangene, fremd, fern und feindlich gegenüberliegt, daß aber dieses Wort in jeder Zeit die Kraft bewährt, die ihm Hörigen zu ergreifen. ... Das Wort nur bewahren, nur konservieren, nur allenfalls durch die Zeit tragen wollen, ist Lästerung. Es will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz. Wir wissen nicht, ob es unser Übersetzungswerk in seinen Dienst nehmen wird und in welcherlei Dienst. Wir haben nur das eine zu bedenken: ihm treu zu sein."

ANMERKUNGEN

[1] G. Scholem, An einem denkwürdigen Tage, in: ders., Judaica (Frankfurt 1963); bei diesem Text handelt es sich um die Rede zur Feier des Abschlusses der Bibel-Übersetzung 1961. Die Buber-Rosenzweig-Bibel liegt vor unter dem Titel: Die Schrift. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 4 Bde. (Stuttgart 2002 bzw. Gütersloh 1997).

[2] K. Reichert, Zeit ist's. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig u. Martin Buber im Kontext (Stuttgart 1993), in: ders., Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen (München 2003).

[3] M. Buber, Werke. Bd. I: Schriften zur Philosophie; Bd. II: Schriften zur Bibel; Bd. III: Schriften zum Chassidismus (München-Berlin 1962–1964); ders., Der Jude u. sein Judentum. Gesammelte Aufsätze u. Reden (Köln 1963); ders., Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 3 Bde. (Heidelberg 1972–1975).

[4] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (1921; Frankfurt 1988); ders., Jehuda Halevi. 92 Hymnen u. Gedichte deutsch. Der 60 Hymnen u. Gedichte zweite Ausgabe (Berlin 1927).

[5] L. Schneider, in: M. Buber, Briefwechsel. Bd. II, Nr. 178f.; L. Schneider, in: Rechenschaft 1925–1965. Ein Almanach, 9–25; M. Buber, Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung, in: Buber – Rosenzweig, Die Schrift u. ihre Verdeutschung (Berlin 1936) 318.

[6] Gut dokumentiert von W. Schottroff, Die Bedeutung der Verdeutschung der Schrift von Buber/Rosenzweig für die christliche Theologie, in: Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute. Sieben Beiträge zum Verstehen (Gerlingen 1996). – Zustimmung kam von E. Brunner,

K. L. Schmidt, K. H. Rengstorf u. a. (vgl. M. Buber, Briefwechsel II u. III); von den Jüngeren: F. Stier (in verschiedenen Aufsätzen), R. Pesch, Übersetzungen in der Bibel u. Bibelübersetzungen, in: ders., Die Bibel kritisch lesen (Olten 1970) 61–89. – Widerstände gegen eine neue Bibelübersetzung finden sich schon bei Hieronymus; vgl. H. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Stuttgart 1960) 133.

[7] S. Kracauer, Das Ornament der Masse. Essays (Frankfurt 1977) 173–186. Bubers und Rosenzweigs Antwort in: Die Schrift u. ihre Verdeutschung (A. 5) 276–291.

[8] Borchardts Brief, anders als Bubers Antwort, ist noch nicht lange bekannt: Rudolf Borchardt – Martin Buber. Briefe, Dokumente, Gespräche 1907–1964. In Zusammenarbeit mit K. Neuwirth hg. v. G. Schuster, Schriften der Rudolf Borchardt-Gesellschaft, Bd. 2 (1991). – Dort auch ein Hinweis auf: W. Kraft, Gespräche mit Martin Buber (München 1966), wo die Vorbehalte Bubers gegen Borchardt immer noch zu finden sind. [9] G. Scholem, Briefe. Bd. I, hg. v. I. Shedletzky (München 1994) Nr. 90f., Nr. 92.

[10] G. Scholem, An einem denkwürdigen Tage (A. 1) 207–215; ders., Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: Judaica 2 (Frankfurt 1970) 7–11; ders., Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch, ebd. 12–19.

[11] Die Schrift (A. 1); auch die Beihefte zur Buber- Rosenzweig-Bibel (Köln 1954ff.), zum Teil identisch mit Die Schrift; L. Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers (München 1970); Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute, hg. v. W. Licharz u. J. Schoeneveld (Gerlingen 1996).

[12] Nach dem Goethe-Wort (West-östlicher Divan, „Hegire"): „wie das Wort so wichtig dort war, / weil es ein gesprochen Wort war"; Buber leitet daraus die Tendenz zum Orientalischen und die „Unmittelbarkeit" ab. Es geht also nicht um die Fiktion einer ursprünglichen „Gesprochenheit" im Sinn der Philologie: vgl. A. R. Müller, Bubers Verdeutschung der Schrift – die wirkliche Übersetzung?, in: Bibelübersetzung heute, hg. v. W. Groß (Stuttgart 2001).

[13] M. Buber, Beiheft zu den „Büchern der Weisung", 12. – Die Warnungen vor den zu reichlichen Konjekturen der Biblia Hebraica (R. Kittel) sind alt. – Der Psalmen-Kommentar v. L. Hossfeldt u. E. Zenger (Würzburg 1993ff.) bestätigt oft den masoret. Text.

[14] Vgl. Wachinger (A. 11) 99–105; A. R. Müller, Martin Bubers Verdeutschung der Schrift (St. Ottilien 1982) 107–163; G. Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, in: ders., Judaica 2 (Frankfurt 1970) 133–192.

[15] N. Lohfink, Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung, in dieser Zs. 169 (1961/62) 444–454, findet Bubers Wortwahl oft zu „steil", was ein Lieblingswort des Expressionismus sei, bewundert Bubers Leistung im übrigen. (Er spricht nur von Buber, übersieht also Rosenzweig.); vgl. P. K. Kurz, Deutsche Psalmen für die deutsche Liturgie, in dieser Zs. 176 (1965) 514–536.

[16] Das Prinzip ist seit Hieronymus bekannt; die neueste Vulgata-Ausgabe (1994) ist kolometrisch gesetzt, ebenso die Übersetzung des Neuen Testaments von R. Storr (Mainz 1926); noch F. Stier wollte seine Übersetzung des Neuen Testaments eigentlich so gesetzt haben (München 1989). – Das Buber-Zitat aus: Buber-Rosenzweig (A. 5) 322f.

[17] F. Rosenzweig, Brief an M. Goldner, in: Buber-Rosenzweig (A. 5) 332–338; ders., „Der Ewige". Mendelssohn und der Gottesname, ebd. 184–210; vgl. Reichert (A. 2) 156f. u. ö.; Müller (A. 14) 70–106. – Die Diskussion über die verhüllende Wiedergabe des Gottesnamens ist kontrovers; Hossfeldt u. Zenger (A. 13) schreiben z. B. wie Buber „JHWH".

[18] Buber (A. 3) Briefwechsel, Bd. II, Nr. 147. [19] Vgl. dazu die Erklärung des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, NA 4f. – Vgl. L. Wachinger, Einsame Zwiesprache? M. Bubers kritische Begegnung mit dem Christentum, in: Edith Stein Jahrbuch 1997: Das Judentum (Würzburg 1997). – Vgl. K. Wenzel, „Ein Fremdwort von zuhause". Die unmögliche Lektion von Auschwitz für die christliche Theologie, in: Orien 69 (2005) 69–72; 81–84. – Hierher gehört auch das auffallende Interesse moderner Komponisten für die Buber-Rosenzweig-Bibel, so z. B. G. Bialas (Genesis 1; Preisungen), W. Hiller (Hohes Lied; Hiob).

Brigitte Schwens-Harrant

Paulo Coelho – der Magier

Kritische Anmerkungen zu einem Megatrend

Politiker und Prominente lesen seine Bücher, Wirtschaftler und Manager, Katholiken und Buddhisten: Vom Weltwirtschaftsforum wurde Paulo Coelho mehrmals nach Davos eingeladen, sein Roman „Der Alchimist" wurde als Absolventenlektüre von der Graduate School of Business der Chicago University empfohlen. Sein neuester Roman „Der Zahir" ist in deutscher Sprache in der für diesen Sprachraum unglaublichen Startauflage von 250000 Exemplaren erschienen. Sofort bekam er seinen Platz auf Bestsellerlisten und in den Schaufenstern. Begeisterte Fans finden sich auf der ganzen Welt. Den wahren Umfang dieser „Coelhomanie" konnte man auf der Frankfurter Buchmesse 2003 erahnen, als der Brasilianer 51 verschiedensprachige Ausgaben seines Romans „Der Alchimist" signierte und damit einen Weltrekord aufstellte. Der unglaubliche Erfolg verrät vieles über den Literaturmarkt und seine Mechanismen, aber mehr noch über den Zeitgeist, auf dessen Kompost dieser Markt blüht und gedeiht, über Spiritualität, Sehnsüchte und Selbstverwirklichungsbegehren.

Von der Biographie geprägt

Alle Texte Coelhos sind von seiner Biographie geprägt, deren erzählte Form einen Teil der Selbstinszenierung des Autors bildet, der sich als eine Art Vorbild stilisiert, frei nach dem Motto: „Du kannst noch so tief fallen, es geht wieder aufwärts!" Und: „Probier' vorher ruhig alles aus!" Sein Leben stellt Coelho gern als Bekehrungsgeschichte dar, deren einzelne Stationen wie Zwangseinweisung in die Psychiatrie, Drogen- und Sexualitätsrausch, Schwarze Magie, Gang nach Santiago und Bekehrung man in fast allen seinen Büchern und in den unzähligen Interviews sowie auf seiner Homepage nachlesen kann.

1947 in eine gutbürgerliche brasilianische Familie geboren, kam Paulo mit sieben Jahren in die Jesuitenschule San Ignacio in Rio de Janeiro, wo er sich durch die religiösen Vorschriften sehr eingeengt fühlte. Er rebellierte gegen die Familie, wollte Schriftsteller werden – der Vater ließ den Jugendlichen insgesamt dreimal in eine psychiatrische Klinik einweisen. Die Erfahrungen dieser Lebensphase fließen 30 Jahre später in den Roman „Veronika beschließt zu sterben"[1] ein.

Sein Jurastudium brach Coelho schon nach kurzer Zeit ab, verdiente schließlich als Songschreiber für den Musiker und Komponisten Raúl Seixas bestens. Hinter den Liedtexten standen die Prinzipien jener Sekte, in die Coelho in der Zwischenzeit eingetreten und die im Umfeld von Aleister Crowley angesiedelt war. Coelho selbst gab als das erklärte Ziel „die totale Suche in Verbindung mit totaler Anarchie" an[2]. Meist wird dieser Umstand eher verharmlosend dargestellt, dabei dürfte das, wenn man Coelhos eigenen, sehr zurückhaltenden Worten in seinen „Bekenntnissen" glauben darf, keinesfalls eine harmlose Angelegenheit gewesen sein – allerdings für das Verständnis von Coelhos heutigem Schreiben, das vor allem aus den eigenen Erfahrungen schöpft, sehr bedeutsam. Immer wieder kommt der Autor darauf zurück, auch in seinem jüngsten Roman.

In jener Sekte, zu der Coelho gestoßen war, wurde Schwarze Magie praktiziert. Coelho, dem es sichtlich unangenehm ist, überhaupt dazu befragt zu werden, berichtet über diese Zeit:

„Es gibt die Schwachen und die Starken und das Gesetz des Dschungels. Die Schwachen sind Sklaven und die Starken mächtig und frei. ... Fasziniert und verantwortungslos wie ich war, habe ich begonnen, diese Lehren zu praktizieren, die mir sofort gute Ergebnisse lieferten. ... Es gab kein Gesetz, du konntest ein Monster oder ein wunderbarer Mensch sein. Alle konnten dort eintreten. Es herrschte völlige sexuelle Freiheit, Gedankenfreiheit, absolute Freiheit, keinerlei Verbot. Es ging darum, die Erfahrung der Macht bis an ihre äußersten Grenzen zu treiben."[3]

Der Einfluß aus gnostischem Denken, das meist beinhaltet, daß man sich durch Askese und Verzicht von der „feindlichen" Materie befreit und so zur Erfahrung der Einheit mit dem geistigen Urprinzip gelangt, wird im Umfeld von Crowley verkehrt: Hier gelangt der Mensch zur Unabhängigkeit von der Materie durch ein zügelloses Sichausleben. Der Magier soll sich durch Rituale, die auch alle möglichen sexuellen Praktiken umfassen, die Energien des Kosmos unterwerfen und so seinen Willen immer umfangreicher verwirklichen können. Diese Erfahrungen prägen Coelho bis heute. Immer noch glaubt er an eine magische Dimension des Lebens:

„Ich bin ein Magier wie alle anderen Menschen auch. Selbstverständlich folge ich einer spirituellen, katholischen Tradition, aber ich bin überzeugt davon, daß wir alle Gaben haben, die wir nicht entwickeln, weil das offizielle Wissen, dieser leere Raum, sie nicht akzeptiert. Ich bin jemand, der versucht, seine Gaben und seine Kraft zu entwickeln – das bedeutet es, Magier zu sein, und das macht mich weder besser noch schlechter als andere Menschen. ... Magier sein bedeutet, kognitive Fähigkeiten zu entwickeln, die vom offiziellen Wissen nicht immer akzeptiert werden. Ein Magier ist ein ganz normaler Mensch, der sich jedoch bewußt ist, daß es unter der Oberfläche der Dinge andere Realitäten gibt, andere Bewegungen, andere Strömungen. ... Der wahre Magier ist der, der wie Jesus Christus einmal gesagt hat, darum kämpfen muß, damit nichts verborgen bleibt. Seine Aufgabe besteht darin, das zu enthüllen, was die Mächtigen den Menschen zu verhüllen suchen, das Spiel zu entlarven, das gewisse Kasten spielen, um sich die Leute gefügig zu machen, indem sie ihnen eine Macht vorgaukeln, die sie letztlich zerstört."[4]

Formulierungen wie jene vom „offiziellen Wissen", die Coelhos Schreiben und Reden durchziehen, machen den kritischen Leser stutzig, erinnern sie doch an Weltverschwörungstheorien und erscheinen als wenig geeignet, um Unheilssituationen tatsächlich auf den Grund zu gehen.

Will man dem Coelho-Bekehrungsmythos glauben, beginnt er im Jahr 1980. Damals bereiste der Autor mit seiner dritten Frau Cristina, mit der er bis heute zusammenlebt, weite Teile Europas, darunter auch Deutschland, wo sie das Konzentrationslager Dachau besuchten, was den Einschnitt in sein Leben bedeutete. Dort, so Coelho, hatte er eine Vision: Ihm erschien die Gestalt eines Mannes, dem er zwei Monate später in einer Amsterdamer Cafeteria begegnete. Dieser riet ihm, zum Katholizismus zurückzukehren und nach Santiago de Compostela zu pilgern, was Coelho 1986 auch tat. Seine Erfahrung beschreibt er in seinem ersten Buch „Auf dem Jakobsweg". Auch alle weiteren literarischen Werke sind von jener Pilgerreise und den religiösen Erfahrungen und Erkenntnissen des Autors beeinflußt. Sie kreisen um Sehnsucht und Suche nach Sinn und Selbstfindung. Diese Themen bewegen im wahrsten Sinn des Wortes seine suchenden Romanfiguren, sei es den Schafhirten Santiago auf der Suche nach seinem Schatz („Der Alchimist"), sei es den Propheten Elia auf der Suche nach Glauben und Selbstbestimmung („Der fünfte Berg") oder sei es Veronika, jene junge Slowenin, die ihrem Leben ein Ende setzen will und wieder lernt, den Sinn ihres Lebens zu erkennen („Veronika beschließt zu sterben").

Aufruf zur Selbstverwirklichung

Daß im Leben nicht immer alles nach Plan läuft, daß es Enttäuschungen gibt, das Gefühl der Leere, den Schmerz des Verlustes – solche menschlichen Grunderfahrungen nimmt Coelho als Ausgangspunkt seiner Romane, in denen er Mut machen möchte, mit Veränderungen positiv umzugehen. Seine Antworten lauten stets gleich: das Leben in die Hand nehmen, Träume verwirklichen, immer das Ziel vor Augen halten, auf die Stimme des Herzens hören, sich selbst erkennen und den eigenen Weg und diesem dann folgen. Diese Lebensweisheiten, die er seinen Figuren mit auf den Weg gibt und in den Mund legt, sind auf den ersten Blick überzeugend, vor allem scheinen sie immer zu passen:

„Wenn ein Mensch seinem Schicksal entgegengeht, muß er häufig die Richtung wechseln. Manchmal sind die äußeren Umstände stärker und er muß feige nachgeben. Das alles gehört mit zur Lehrzeit. ... Doch niemand darf aus den Augen verlieren, was er wirklich will. Selbst wenn er manchmal glaubt, die Welt und die anderen seien stärker. Das Geheimnis ist, nicht aufzugeben." [5]

Auch das Recht am Zweifel kommt dem Leser natürlich sehr entgegen:

„Jeder Mensch hat das Recht, an seiner Aufgabe zu zweifeln und sie hin und wieder aufzugeben; was er allerdings nicht tun darf, ist, sie zu vergessen. Wer nicht an sich selbst zweifelt, ist unwürdig, weil er seiner Fähigkeit blind vertraut und sich aus Stolz versündigt. Gesegnet sei der, der Augenblicke der Unentschlossenheit durchlebt."[6]

So spricht der Engel zum Propheten Elia in Coelhos „Der fünfte Berg".

Die Selbstverwirklichung, deren Notwendigkeit Coelho preist, beginnt mit dem Erinnern und Wahrnehmen der eigenen Träume und inneren Stimmen als Offenbarungsorte der Selbsterkenntnis. Besonders grundlegend für das Erfolgsrezept Coelhos ist aber vor allem die totale Selbstbestimmung, die der Autor predigt: „Dies war die Freiheit: fühlen, was ihr Herz begehrte, egal was die anderen davon halten mochten."[7]

Die Inhalte, die Paulo Coelho in seinen Büchern anbietet, fügen sich problemlos in den boomenden Lebens- und Selbsthilfemarkt. Die gewählten Themen sind brisant, sie geben die Lebenssituationen vieler wieder. So geht es etwa im neuesten Roman „Der Zahir" um Ehepaare, die nach außen das Bild eines glücklichen Paars abgeben, „das sich gegenseitig stützt, dieselben Interessen hat. Es taucht hier ein Geliebter, dort eine Geliebte auf, nichts Ernstes selbstverständlich. Wichtig, notwendig, entscheidend ist, so zu tun, als wäre nichts."[8] Mit Paaren in solchen Situationen können sich viele identifizieren. Banal sind aber die Lösungen, die Coelho anbietet. Probleme und Lebenskrisen stellen sich im folgenden immer als überwindbar dar, die Komplexität und Undurchschaubarkeit des Lebens als übersichtlich. Die verlorene geliebte Frau wird wieder gefunden, die andere räumt verständnisvoll den Platz:

„‚Du wirst jemanden finden.'

‚Selbstverständlich: Ich bin jung, hübsch, intelligent und begehrenswert. Aber ich werde nicht noch einmal erleben, was ich mit dir erlebt habe.'

‚Du wirst andere Gefühle finden. Aber ich möchte dir noch etwas sagen: Auch wenn du es nicht glaubst, ich habe dich geliebt, während wir zusammen waren.'"[9]

Aufbrüche sind leicht möglich, vor allem wenn man als Frau jung, hübsch, intelligent und begehrenswert ist. Auch Männer haben ihre Chance, das Leben neu zu kosten: Man gehe einfach einmal als Reicher zu den Bettlern in Paris und freue sich darüber, mit ihnen auf der Straße zu sitzen und zu philosophieren. Das ist Leben! Diese Idealisierung, ja Idyllisierung von Armut ist ebenfalls nachzulesen im Roman „Der Zahir".

Coelhos „Religion"

Die Rede vom „Kampf" durchzieht Coelhos Werke. Die Figuren, „die es geschafft haben", nennt Coelho „Krieger des Lichts". Kampf ist immer notwendig, so

Coelho. Der Mensch darf sich nicht im erreichten Glück einrichten, er muß die Herausforderung lieben:

„Ein Krieger akzeptiert die Niederlage. Er behandelt sie nicht so, als wäre sie keine, versucht aber auch nicht, sie in einen Sieg umzumünzen. Er ist bitter gekränkt, und die Gleichgültigkeit und die Einsamkeit lassen ihn schier verzweifeln. Doch danach leckt er seine Wunden, rappelt sich auf und fängt von vorn an. Ein Krieger weiß, daß der Krieg aus vielen Schlachten besteht. Und schaut nach vorn." [10]

Coelho erklärt in einem seiner Interviews, was er unter einem „Krieger des Lichts" versteht:

„Auf individueller Ebene: sich als jemanden anzunehmen, der sich nicht von seinen Ängsten beherrschen läßt, der gegen sie ankämpft und auf der Suche nach seinem Lebensplan voranschreitet. Auf kollektiver Ebene: jede Art von kulturellem, politischem oder religiösem Fundamentalismus meiden; alles meiden, was bedeuten würde, andere, das heißt Menschen, die anders sind, auszuschließen; begeistert sein und offen gegenüber allen neuen Erfahrungen, neuen Kommunikationsformen oder neuen Formen der Zusammenarbeit und – so abgegriffen das Wort auch ist – gegenüber der Liebe." [11]

Der Autor erweist sich damit als Prediger an alle Welt, wobei er – sieht man genauer hin – eine sehr eigene Art von Religiosität vermittelt. Besonders augenfällig ist der Synkretismus seiner Religiosität. Der Autor sammelt Elemente aus den verschiedensten Religionen und Kulturen und bastelt daraus seine eigene Heilsbotschaft. Seine Botschaften werden dadurch kultur- und institutionsunabhängig. Geprägt sind Coelhos Bilder und Vorstellungen eindeutig von gnostischen Einflüssen, der Dualität von Licht und Finsternis ebenso wie der Vorstellung von Energie als Rohstoff des Universums. Magie und Dämonenglauben vermengen sich mit christlicher Spiritualität. Gott scheint für jeden ein privater Gott zu sein, wenn er denn nicht schon abgelegt ist.

Coelhos Spiritualität ist besonders deutlich nachzulesen in seinem „Handbuch des Kriegers des Lichts", einem Handbuch, das der Prophet Elia am Ende des Romans „Der fünfte Berg" dem Sohn der Witwe als Erbe übergibt [12]. Dieses Handbuch hat Coelho selbst herausgegeben, ein Jahr nach Erscheinen des Romans, im Jahr 1997 [13]. Es ist eine Ausgabe unterschiedlichster Texte und Zitate, die im Lauf der Jahre in Zeitschriften erschienen sind, Lebensweisheiten für den täglichen Gebrauch, von Gandhi bis Lao Tse. In diesem Handbuch kann man sowohl die gnostischen Einflüsse erkennen als auch die Addition unterschiedlichster Religionsversatzstücke. Spürbar wird hier auch, daß der christliche Gott kaum eine Rolle spielt. Auch Christus kommt nur vor als ein Zitierter unter anderen.

Keine Gemeinschaft

Über vieles könnten Theologen sich mit Coelho streiten und sollten es wohl auch. Eine Tatsache aber steht auf jeden Fall außer Streit und sollte einen Einwand auch aus theologischer Perspektive nach sich ziehen, behauptet Coelho doch, sich in guter katholischer Tradition zu wissen: das Ausblenden eines gemeinsamen Unterwegsseins. Coelhos neuester Roman Der Zahir etwa entspringt deutlich einer satten Wohlstandsgesellschaft, der es so gut geht, daß sich das Individuum nur mehr selbst leid tut oder von Event zu Event trabt auf der Suche nach etwas, das die Leere füllen könnte. Als Medikament dagegen verabreicht Coelho Sinn, Träume, innere Stimmen, vor allem Selbstverwirklichung. Neben aller Mystik, Spiritualität und Auseinandersetzung mit Gott ist es doch der Aufruf zur Selbsterlösung, der in allen seinen Büchern eine mehr oder weniger große Rolle spielt. Seine immer wiederkehrenden Grundaussagen: „Nichts ist unmöglich, wenn man es wirklich will" und: „Du kannst es schaffen" sind aber im Grund genommen zum Leben erweckend *und* tödlich zugleich. Denn in Coelhos „Religion" lastet alle Verantwortung auf dem Individuum. Sehnsucht, Aufbruch und Suche geschehen in Einsamkeit – der Weg muß allein gefunden und gegangen werden. Weit und breit ist keine wie immer geartete Gemeinschaft in Sicht, geschweige eine Religionsgemeinschaft. Maximal gibt es die Zweisamkeit, aber eher aus dramaturgischen Gründen, da Coelho ein Gegenüber für seine Figuren braucht, das diese und die Leser durch Dialoge zur Erkenntnis stößt.

Kaum aber werden Vernetzungen des Individuums ins Gesellschaftliche erwähnt. Unabhängig von sozialen Systemen, in die ein Individuum geboren ist, in denen es lebt, liebt und leidet, soll es ihm jederzeit möglich sein, sein Leben zu ändern. Coelho kann damit beide trösten: die Reichen in ihrem Gefühl der Sinnlosigkeit, die Armen in ihrer Tatsache der Mittellosigkeit.

Diese Ausblendung von Gesellschaft, von Gemeinschaft ist insofern erstaunlich, weil Coelho sich selbst als politisch engagierter Schriftsteller versteht und einst aufgrund von regimekritischen Songtexten mehrmals von der brasilianischen Militärjunta verhaftet wurde. Heute unterhält er eine Stiftung, die Kindern und alten Menschen in Brasilien eine menschenwürdigere Zukunft ermöglichen soll. In seinen Büchern kommen soziale Anliegen und sein Heimatland aber kaum vor.

Sollten also Coelhos Botschaften zu Repräsentanten jener gegenwärtigen Respiritualisierung gehören, die wahrzunehmen sich manche Theologen dieser Tage freuen, so verraten sie viel darüber, wie diese neue Spiritualität tatsächlich aussieht. Die Spiritualität, die mit Coelhos Büchern verkauft wird, entspricht perfekt der Nachfrage am Selbsthilfemarkt. Coelho schreibt nicht, wie man erstaunlicherweise immer wieder hören kann, gegen den Trend der Zeit. Coelhos Bücher schwimmen im Gegenteil auf den Wellen des Zeitgeistes, die da heißen: Besinnung auf die eigene Befindlichkeit, auf Veränderungskraft, die aus der eigenen Mitte kommt, schlichte

Sprache, noch schlichtere Lösungen, die schlichtesten Wahrheiten. Kriege bilden bloß den nötigen Kontrast, um sich selbst wieder zu spüren. Politische Zusammenhänge, wirtschaftliche Abhängigkeiten oder schreiende Ungerechtigkeiten gibt es nicht. Denn alles, was ein Mensch persönlich nicht bewältigen kann, wird ausgeklammert. So lebt es sich leichter: den eigenen Weg entlang. Ein Zitat aus dem jüngsten Roman „Der Zahir" möge das verdeutlichen:

„Ich erinnerte mich an jenen Morgen, als die großen Nachrichtensender aus Mangel an terroristischen Attentaten als Hauptmeldung über eine Rebellion in Haiti berichteten. Was interessierte mich Haiti? Was bedeutete es für mein Leben, für das Leben meiner Frau, für den Brotpreis in Paris oder den ‚Stamm' Mikhails? Wie konnte ich fünf Minuten meines kostbaren Lebens damit verbringen, mir etwas über diese Rebellen und den Präsidenten anzusehen, noch dazu in unzähligen Wiederholungen, als handele es sich bei der Nachricht um ein Ereignis von globaler Bedeutung! Eine Rebellion in Haiti! Ich war darauf hereingefallen! Ich hatte bis zu Ende zugeschaut! Die Dummen verdienen tatsächlich einen besonderen Personalausweis, weil sie die kollektive Dummheit aufrechterhalten."[14]

Notwendige Kritik

Nicht nur die in Coelhos Romanen vermittelte „Religion" aber ist fragwürdig, auch die literarische Qualität ist zu beanstanden. Die literarischen Formen sind alles andere als anspruchsvoll und in ihrer Eindimensionalität leicht verständlich. Auf die Frage, wo er seine Bücher in den Buchhandlungen finden möchte, meinte Coelho in einem Interview: „Die einen in der Abteilung Literatur, die anderen in der Abteilung Philosophie, aber nicht in der Abteilung Esoterik."[15] Genau dorthin gehören seine Bücher aber, darüber sind sich wohl viele Literaturkritiker einig, die ihm die literarischen Qualitäten ebenso absprechen wie philosophische Erkenntnisvermittlung. Diese und ähnliche Kritik hören die vielen Coelho-Fans, die vor allem die Wahrhaftigkeit und die Schlichtheit seiner Geschichten als herausragende Merkmale betonen, nicht gern. Der Autor selbst hat vor Jahren noch sanft auf die Kritik seiner Kritiker reagiert:

„Die Kritiker machen ihre Arbeit und helfen uns Schriftstellern immer. Ich habe mich nie persönlich von der Kritik verletzt gefühlt, denn ich habe mich bewußt für eine einfache, sehr direkte Sprache entschieden, damit jeder mich verstehen kann. ... Ich lege mich nie mit meinen Kritikern an. Wenn ich ihnen begegne, bin ich freundlich zu ihnen."[16]

Diese Sichtweise scheint sich geändert zu haben. Coelho rechnete offensichtlich mit einer weiteren Abfuhr von Seiten des kritischen Feuilletons und wollte ihr in seinem neuesten Roman wohl zuvorkommen, in dem er mit unzähligen, auch aggressiven Wortmeldungen gegen seine Kritiker vorgeht:

„Die Kritiker sind höchst unsicher, sie tappen immer im dunkeln. Wenn es um Politik geht, sind sie Demokraten, aber wenn es um Kultur geht, sind sie Faschisten. Sie meinen, die Leute seien fähig, eine Regierung zu wählen, aber keine Filme, Bücher und Musik."[17]

Klugerweise hat Coelho diese Worte zumindest seinem fiktiven Ich-Erzähler in den Mund gelegt. Dennoch: Die Ähnlichkeiten der literarischen Figur mit seinem Schöpfer Coelho sind im gesamten Roman derart deutlich, daß der Autor mit derartigen Seitenhieben mehr über sich selbst und sein Denken erzählt, als ihm lieb sein kann. Coelhos Alter ego versteigt sich schließlich sogar zur These, er werde mit diesen Kritiken bestraft, weil er es geschafft habe, aus der Mittelmäßigkeit auszubrechen – ein Schluß, zu dem er übrigens wunschgemäß einen Journalisten kommen läßt:

„Wenn Sie nichts sind, Ihre Arbeit keine Auswirkung hat, dann verdienen Sie Lob. Aber wer aus der Mittelmäßigkeit ausbricht, wer Erfolg hat, fordert das Gesetz heraus und muß bestraft werden."[18]

Dennoch muß man als kritischer Leser Kritik üben an Coelhos Werken, und zwar eben nicht nur aus theologischer, sondern auch aus literaturkritischer Perspektive. Denn einerseits sind, wie gezeigt, Coelhos Lehren längst nicht so katholisch, wie er sie selbst gerne ausgibt und viele Leser vermuten, anderseits ist die literarische Qualität seiner Werke mehr als fragwürdig. Literaturkritiker müssen daher trotz der Aggression, die ihnen auf den Seiten des neuesten Romans entgegenkommt, und gerade wegen ihr auch nach der Lektüre von Coelhos „Der Zahir" bei ihrer Einschätzung bleiben: Coelhos Bücher hinterlassen einen mehr als schalen Nachgeschmack – und das gerade *nicht*, weil sie aus der Mittelmäßigkeit ausbrechen. Denn der Haupteinwand aus literaturkritischer Perspektive lautet: Coelhos Romane sind – schlicht und einfach gesagt – schlecht geschrieben.

Mangelnde literarische Qualität

Man kann diese Behauptung mit zahlreichen Hinweisen belegen. Es soll hier nur einer genügen, der auf eine der auffälligsten Schwächen aufmerksam macht: Coelho schafft es nicht, aus seinen Typen, die für bestimmte Lebenswege und -situationen Modell stehen, Menschen aus Fleisch und Blut zu machen. Er schreibt an ihnen meilenweit vorbei. Ein Beispiel dafür ist etwa im Roman „Elf Minuten" zu lesen: Maria, die Brasilianerin, die in der Schweiz zur Prostituierten wird, schreibt in einem Stil Tagebuch, der weder zu ihrer Herkunft (aus der Provinz) noch zu ihrer Bildung (Telenovelas prägen ihr Bild von Welt) paßt, sondern einzig und allein zu Coelhos Belehrungsdrang. Der Autor möchte hier seine Terminologie und seine Vorstellung von göttlichen Energien unterbringen, und das liest sich dann so:

„Ich bin zwei Frauen: Die eine will die Freude, das Abenteuer, die Leidenschaft, welche das Leben ihr bieten kann, voll auskosten; die andere will Sklavin einer Routine, eines Familienlebens sein, all der Dinge, die geplant und erfüllt werden können. Ich bin Hausfrau und Hure zugleich, im selben Körper, und beide befinden sich in einem ständigen Kampf miteinander.

Die Begegnung einer Frau mit sich selbst ist ein Spiel mit ernsten Gefahren. Ein göttlicher Tanz. Wenn wir uns selbst finden, sind wir zwei göttliche Energien, zwei Universen, die aufeinandertreffen. Wenn in diesem Aufeinandertreffen die nötige gegenseitige Achtung fehlt, zerstört ein Universum das andere."[19]

Schriftstellerkollege Mario Vargas Llosa aus Coelhos Nachbarland Peru meinte in seinem Buch „Wie man Romane schreibt":

„Kein Thema ist per se gut oder schlecht in der Literatur. Alle Themen können beides sein, das hängt nicht vom Thema ab, sondern davon, in was sich ein Thema verwandelt, wenn es mit Hilfe einer Form, also der narrativen Sprache und Erzählstruktur zu einem Roman wird. An der Form zeigt sich, ob eine Geschichte originell oder trivial, tiefgehend oder oberflächlich, komplex oder simpel ist. Sie entscheidet über Dichte, Doppeldeutigkeit, Glaubwürdigkeit der Personen oder macht aus ihnen leblose Karikaturen oder Kasperlpuppen. ... die Trennung zwischen Inhalt und Form oder Thema und Stil und narrativem Aufbau ist künstlich, sie darf nur zur Veranschaulichung vollzogen werden und hat nichts mit der Wirklichkeit zu tun. Was ein Roman erzählt, ist untrennbar verbunden mit der Art und Weise, wie es erzählt wird. Diese *Art und Weise* entscheidet, ob die Geschichte glaubhaft oder unglaubwürdig, gefühlvoll oder lächerlich, komisch oder dramatisch ist."[20]

Wendet man nun diese Unterscheidung auf Coelhos Literatur an, so muß man sie als trivial, oberflächlich und simpel bezeichnen – auch wenn die gewählten Themen noch so tiefgehend und bedeutend fürs Leben sein mögen. Coelhos Figuren sind trotz aller Aufbrüche und Sinnsuchen, die ihnen zugeschrieben werden, leblose Statisten, reine Transportmittel für Heilsbotschaften, leblose Karikaturen, Kasperlpuppen. Ihre Dialoge sind die Plattform für die Mitteilung von Lehrsätzen für den Leser, wie das folgende Beispiel zeigt:

„‚Es gibt Augenblicke, in denen in unserem Leben Widrigkeiten auftauchen, die wir nicht verhindern können. Doch alles hat seinen Grund.'
‚Und welchen?'
‚Das ist eine Frage, die wir erst beantworten können, wenn wir die Schwierigkeiten überwunden haben, weder vorher noch mittendrin. Erst nachträglich begreifen wir, warum es sie gegeben hat.'"[21]

Auch wenn Coelho wieder und wieder beteuert, es gehe ihm nicht um eine Botschaft, sondern ums Erzählen – Art und Weise seines Erzählens belegen das Gegenteil und verdeutlichen: Hier sollen Werte und Weisheiten, Lebenshilfe und Lehrsätze vermittelt werden. Die Frage der Ästhetik ist zweitrangig.

Der Vorwurf ist Coelho wohl vertraut. Die oft gehörte Antwort des Autors lautet, er schreibe für das Kind in uns:

„Ich denke, meine Bücher werden vor allem von dem Kind in uns gelesen. Daher schreibe ich Geschichten, die mir selber gefallen, ich verfasse keine philosophische Erörterungen oder langweilige hochtheoretische Abhandlungen. Wenn man wissen möchte, was ich über das Leben und die Dinge denke, dann spreche ich wie mit dir jetzt. Aber wenn ich über die Gren-

zen des Wahnsinns und der Realität sprechen möchte, dann schreibe ich einen Roman mit einer Geschichte, die mir gefällt, und all das ist in der Geschichte. Doch die Geschichte spricht das Kind an, und das Kind hat das Sagen, wenn es darum geht, zum Verstand und zu den anderen Dingen zu sprechen."[22]

Die Kritiker gönnten den Lesern den schlichten, verständlichen Stil nicht, so die Argumentation von Coelho, der verkennt, daß die Kritik sich nicht gegen einen schlichten Stil richtet, sondern gegen einen schlechten – gegen Banalität, gegen die kunstlose, eindimensionale und so ganz und gar nicht poetische Sprache, die ein reines Mitteilungsvehikel ohne jeden ästhetischen Anspruch ist:

„Die Literatur aber, die selber nicht zu sagen weiß, was sie ist, die sich nur zu erkennen gibt als ein tausendfacher und mehrtausendjähriger Verstoß gegen die schlechte Sprache – denn das Leben hat nur eine schlechte Sprache – und die ihm darum ein Utopia der Sprache gegenübersetzt, diese Literatur also, wie eng sie sich auch an die Zeit und ihre schlechte Sprache halten mag, ist zu rühmen wegen ihres verzweiflungsvollen Unterwegsseins zu dieser Sprache und nur darum ein Ruhm und eine Hoffnung der Menschen. Ihre vulgärsten und preziösesten Sprachen haben noch teil an einem Sprachtraum; jede Vokabel, jede Syntax, jede Periode, Interpunktion, Metapher und jedes Symbol erfüllt etwas von unserem nie ganz zu verwirklichenden Ausdruckstraum."[23]

Von dieser von Ingeborg Bachmann formulierten Vorstellung von Literatur als Verstoß gegen die schlechte Sprache, als ein Unterwegssein zu einem Utopia der Sprache, von einem solchen Versuch ist in den als Romanen verkleideten Lehrbüchern von Paulo Coelho nichts zu spüren.

ANMERKUNGEN

[1] P. Coelho, Veronika beschließt zu sterben (Zürich 2000).

[2] Juan Arias im Gespräch mit Paulo Coelho. Bekenntnisse eines Suchenden (Zürich 2001) 122; vgl. auch 125: „Raúl und ich haben daraufhin beschlossen, unsere Musik in den Dienst dieser Geheimgesellschaft zu stellen. Hinter den Liedtexten standen Erklärungen der Prinzipien der Sekte, wenn auch in sehr sublimierter Form. Das waren so eine Art Mantras, technisch, präzise, perfekt: Das Böse ist sehr präzise."

[3] Ebd. 123f. [4] Ebd. 116, 131f.

[5] P. Coelho, Der Fünfte Berg (Zürich 1998) 31.

[6] Ebd. 53. [7] Ebd. 81. [8] P. Coelho, Der Zahir (Zürich 2005) 229.

[9] Ebd. 304. [10] Coehlo (A. 5) 196.

[11] Arias (A. 2) 93. [12] Coelho (A. 5) 216.

[13] P. Coelho, Handbuch des Kriegers des Lichts (Zürich 2001).

[14] Coelho (A. 8) 280. [15] Arias (A. 2) 174.

[16] Ebd. 169. [17] Coelho (A. 8) 285.

[18] Ebd. 286. [19] P. Coelho, Elf Minuten (Zürich 2003) 164.

[20] M. Vargas Llosa, Wie man Romane schreibt (Frankfurt 2004) 27f.

[21] Coelho (A. 5) 40f. [22] Arias (A. 2) 171.

[23] I. Bachmann, Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung, in: dies., Werke, Bd. 4, hg. v. Ch. Koschel u.a. (München [5]1993) 182–271, 268.

Christoph Gellner

Schriftstellerreisen in die islamische Welt

Elias Canetti, Hubert Fichte und Michael Roes

„Zum erstenmal ein Gefühl des Fremdseins: das vollkommen Andere“ [1], notiert der international renommierte niederländische Schriftsteller Cees Nooteboom (geb. 1933) im Jahr 1960 anläßlich seiner ersten Reise nach Marrakesch – einst, zur Zeit von Ibn Ruschd und Ibn Tufail, die wichtigste Vermittlerin antiker und muslimischer Geistigkeit über die Iberische Halbinsel ins christliche Abendland.

„Viel mehr als europäische Länder ist Marokko ein Gebiet, das erobert werden muß, weil man hier auf viel grundlegendere Weise der Fremde ist, der Fremdling. Bei einem oberflächlichen Besuch ist das Fremde und Exotische ein romantischer, malerischer Hintergrund, etwas, worüber man nach Hause schreiben kann. Doch je länger man bleibt, je weiter man nach Süden fährt, desto mehr läuft man in die Falle, desto fremder wird man auch sich selbst, bis man plötzlich merkt, daß man seine Umgebung als maßgeblich und autonom empfindet und sich selbst als den ausschließlich Zuschauenden, den tauben Zuhörer.“ [2]

Nach seiner zweiten Nordafrikareise, 13 Jahre später, ist die „Erregung des Fremdseins“ eher noch gewachsen. Diese besteht darin, „Dinge zu sehen, die man nicht begreift, Zeichen, die man nicht lesen kann, eine Sprache, die man nicht versteht, eine Religion, die man nicht wirklich kennt, eine Landschaft, die einen zurückweist, Lebensweisen, die man nicht teilen könnte“, hält der seit seinem Roman „Rituale“ (1980) auch in Deutschland viel gelesene Erzähler fest, den zunächst ganz eigenständige, literarisch avancierte Reisetexte bekannt machten, die bis heute im Zentrum seines Œuvres stehen [3].

„Das wenige, das ich zu sehen vermag, ist etwas anderes als das, was ich sehe, genauso wenig wie das, was ich höre, Mitteilungen sind, es ist nur Sprache, die ich nicht verstehe, obwohl sie genau dafür da ist: um zu verstehen und verstanden zu werden.“ [4]

Der Dialog zwischen den Religionen und Kulturen hat zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine gesellschaftlich-politische Dringlichkeit erlangt wie nie zuvor. Pioniere dieses Dialogs waren, erstaunlich genug, weniger Religions- und Kulturwissenschaftler oder Theologen als vielmehr Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die ja „von Haus aus“ Bewohner verschiedener Welten, Grenzgänger und Vermittler sind [5]. Wenn man bedenkt, „daß im deutschen Sprachraum die islamisch inspirierte Kunst und Literatur vom späten achtzehnten bis zum Beginn des zwanzigsten Jahr-

hunderts ein Objekt der Neugier und des künstlerischen Interesses war" – man denke nur an Lessing[6], Goethe[7], Rückert[8] oder Rilke[9] –, wird man es mit der österreichischen Schriftstellerin und Orientalistin Barbara Frischmuth (geb. 1941) höchst erstaunlich finden, daß „im Gegensatz dazu das Muslimische trotz der Anwesenheit von an die zwei Millionen Türken in Deutschland ... in der neueren deutschsprachigen Literatur und bei jüngeren deutschsprachigen Literaten nur sehr wenige Spuren hinterlassen"[10] hat.

In der Tat: Sieht man von Sten Nadolnys Roman „Selim oder die Gabe der Rede" (1990), dem Erzählwerk Barbara Frischmuths[11] (insbes. „Das Verschwinden des Schattens in der Sonne", 1973, „Die Schrift des Freundes", 1998) sowie der wachsenden Zahl deutsch schreibender Autoren orientalischer Provenienz wie Rafik Schami, Cyrus Atabay, SAID oder Emine Sevgi Özdamar[12] einmal ab, so konzentriert sich die Auseinandersetzung deutschsprachiger Gegenwartsliteratur mit muslimischer Kultur und Zivilisation vor allem auf Reisevarianten in den islamischen Orient. Zu nennen sind hier vor allem Elias Canettis „Die Stimmen von Marrakesch" (1967), Hubert Fichtes „Der Platz der Gehenkten" (1985) und „Leeres Viertel. Rub' Al Khali" (1996) von Michael Roes. Drei Schriftstellergenerationen arbeiten sich darin auf ganz unterschiedliche Weise an der von Nooteboom herausgestellten Polarität von Eigenem und Fremden ab. Dabei läßt gerade die literarisch „vermittelte" Wahrnehmung des muslimischen Orients die Herausforderung des Anderen konkreter und lebendiger werden[13].

Faszination der Wahrnehmung

Weit über den deutschen Sprachraum hinaus bekannt wurde das erst 1968, 14 Jahre nach seinem Entstehen veröffentlichte „wunderbare kleine Buch von Elias Canetti über Marrakesch"[14]. Dabei kann der 1905 in Rustschuk, damals Teil des Osmanischen Reichs, geborene Canetti als interkultureller Dichter par excellence gelten. Für den Sohn sephardischer Juden waren Ladino und Bulgarisch, nach der Übersiedlung der Familie nach Manchester Englisch die ersten Sprachen. Erst im Alter von acht Jahren, nach dem plötzlichen Tod seines Vaters und der Umsiedlung über Paris und Lausanne nach Wien, lernt Canetti unter Anleitung seiner Mutter Deutsch: „eine spät und unter wahrhaftigen Schmerzen eingepflanzte Muttersprache"[15], in der er später schreibt. Nach Zwischenstationen in Zürich und Frankfurt beginnt er 1924 in Wien ein ungeliebtes Chemiestudium und entwickelt sich zum Schriftsteller („Die Blendung", 1936). 1938 emigriert der lange so gut wie unbekannte Einzelgänger nach London. Seine letzten Lebensjahrzehnte nach dem Durchbruch zu spätem Ruhm verbrachte der Literaturnobelpreisträger (1981) in der Schweiz, wo er 1994 in Zürich starb.

Von seinem Londoner Exil kam Canetti 1954 eher zufällig als Begleiter eines eng-

lischen Filmteams in die am Rand der Wüste gelegene marokkanische Königsstadt. Seine Entdeckungsgänge führen ihn vom Kamelmarkt über die Wochenmärkte und Basare durch die labyrinthischen Gassen und Plätze der muslimischen Großstadt. Eindringlich schildert Canetti die Begegnung mit einem blinden Marabut, einem der im maghrebinischen Volksislam stark verehrten Heiligen, deren Grabmäler beliebte Wallfahrtsorte sind, „zu denen die Menschen mit ihren Wünschen pilgern“ [16]. Beiläufig erwähnt er die „von einer Stimme“, einem Muezzin „bewohnten“ Minaretts. Vieles aber muß dem Blick von außen entzogen bleiben „in einer Gesellschaft, die soviel Verborgenes hat, die das Innere ihrer Häuser, Gestalt und Gesicht ihrer Frauen und selbst ihre Gotteshäuser vor Fremden eifersüchtig verbirgt“ (15). Armut, Kinderprostitution und patriarchale Gewalt blieben Canetti indes ebensowenig verborgen wie die Überfremdung der traditionellen orientalischen Kultur durch die westlich-europäische Zivilisation.

Ähnlich wie bei Nooteboom dominieren die fremdartigen Stimmen, die Canetti schon im Titel seiner „Aufzeichnungen nach einer Reise“ hervorhebt. Ist es ihm doch darum zu tun, die sperrige Fremde Stimme werden zu lassen [17]:

> „Ich habe während der Wochen, die ich in Marokko verbrachte, weder Arabisch noch eine der Berbersprachen zu lernen versucht. Ich wollte nichts von der Kraft der fremdartigen Rufe verlieren. Ich wollte von den Lauten so getroffen werden, wie es an ihnen selber liegt, und nichts durch unzulängliches und künstliches Wissen abschwächen“ (19).

Durch weitgehende Ausschaltung erklärender oder bewertender Deutungs- und Verstehensmuster sucht er einen möglichst unvoreingenommenen Zugang zum Fremden, das damit jedoch zugleich zur Projektionsfläche einfühlender Sinnzuschreibung wird, die das Andere in eine Beziehung zum Vertrauten zu bringen, innerhalb der eigenen Kategorien zu verorten sucht. „Je weniger man versteht, um so mehr vermutet man“, erläutert Canetti in seinem philosophischen Hauptwerk „Masse und Macht“. „Jede völlig fremde Sprache ist eine akustische Maske: sobald man sie versteht, wird sie zu einem deutbaren und bald vertraulichen Gesicht.“ [18]

Um das Befremdende der Fremde zu erhalten, habe er bewußt nichts über das Land gelesen: „Das Wenige, das einem im Laufe eines Lebens über jedes Land und jedes Volk zugeflogen kommt, fiel ab in den ersten Stunden. Aber es blieb das Wort ‚Allah‘, um dieses kam ich nicht herum.“ Dieser unablässig wiederholte Schrei der blinden Bettler auf dem Marktplatz, der berühmten Djemma el Fna im Zentrum von Marrakesch, löst sich aus dem bedeutungslosen, indifferenten Sprachklang heraus, da der Reisende es kennt und decodieren kann. Nirgendwo tritt das Reflexionsspiel zwischen Rezeption und Produktion, Eigenem und Fremdem, Erfahrung und Fiktion [19], das Canettis marokkanische Aufzeichnungen bestimmt, deutlicher zutage als hier. Sei doch in diesem unermüdlich vervielfältigten Ruf „Alláh! Alláh!“ ein „schrecklicher Trotz“, der sich – so meint der areligiöse Jude Canetti – gegen Gott selbst richte, dessen Name zur „akustischen Arabeske“ gestaltet wird, unend-

lich „eindrucksvoller als optische": „Gott kam mir wie eine Mauer vor, die sie an immer derselben Stelle berennen. Ich glaube, die Bettler halten sich mehr durch ihre Formeln als durch das Erbettelte am Leben" (20).

Er ist denn auch sichtlich fasziniert von diesen „Heiligen der Wiederholung", die den ganzen Tag lang, Wochen, Monate, ja, lebenslang den Namen Allahs wiederholen:

„Ich habe mich, seit ich aus Marokko zurück bin, mit geschlossenen Augen und untergeschlagenen Beinen in die Ecke meines Zimmers gesetzt und versucht, eine halbe Stunde lang in der richtigen Geschwindigkeit und mit der richtigen Kraft ‚Alláh! Alláh! Alláh!' zu sagen. Ich versuchte mir vorzustellen, daß ich das einen ganzen Tag und einen guten Teil der Nacht so weiter sage; daß ich nach kurzem Schlaf wieder damit beginne; daß ich es Tage und Wochen, Monate und Jahre fortsetze; daß ich alt und älter werde und so lebe, und zäh an diesem Leben festhalte. ... Ich habe begriffen, welche Verführung in diesem Leben liegt, das alles auf die einfachste Art von Wiederholung reduziert" (21).

Erinnerungs- und Gedächtnisräume

Der „Besuch in der Mellah", dem Judenviertel von Marrakesch, bildet kaum zufällig den tektonischen Schwerpunkt der Aufzeichnungen. Wird Canettis *Reise in die Fremde* hier doch zu einer *Reise in die eigene Herkunft*. Schließlich ist Marokko kein x-beliebiges exotisches Land, sondern eingebettet in die Geschichte der Vertreibung der spanischen Juden. 1492, das Jahr der Einnahme des maurischen Granada durch die katholischen Könige, hat sich tief in der jüdisch-islamischen Erinnerung eingebrannt. Wurden in ihm doch zusammen mit den sephardischen Juden auch die iberischen Muslime zur religiösen Konversion oder außer Landes gezwungen. Die große Mehrheit der aus Andalusien vertriebenen Juden wich nach Nordafrika oder, wie Canettis Vorfahren, ins Osmanische Reich aus, wo man sie freundlich aufnahm. Im späten Mittelalter verschlechterten sich jedoch die Lebensbedingungen der Juden in der islamischen Welt. In den Maghrebstaaten sahen sie sich bald auf die verachtete Existenz in ghettoähnlichen „Mellahs" beschränkt.

In diesen interkulturell hochbesetzten Erinnerungs- und Gedächtnisraum taucht der in Bulgarien geborene Sohn einer aus Spanien stammenden Familie mit türkischem und britischem Paß im Judenviertel der Medina von Marrakesch ein. Ja, fern von Europa, im Herzen der Mellah erfährt Canetti eine so „glückliche Verzauberung", daß sein Gefühl der Fremdheit in einem mystischen Verschmelzungserlebnis nahezu verschwindet:

„Mir war zumute, als wäre ich nun wirklich woanders, am Ziel meiner Reise angelangt. Ich mochte nicht mehr weg von hier, vor Hunderten von Jahren war ich hier gewesen, aber ich hatte es vergessen und nun kam mir alles wieder. Ich fand jene Dichte und Wärme des Lebens ausgestellt, die ich in mir selber fühlte" (38).

Obwohl die weiteren Begebenheiten zeigen, daß dem Reisenden die religiösen Gebräuche längst fremd geworden waren, setzt sich dieses tief erlebte Zugehörigkeitsgefühl zum sephardischen Judentum (trotz Canettis Ablehnung von Zionismus, Assimilation und Orthodoxie) auf einem wüsten Judenfriedhof und in der Begegnung mit der jüdischen Familie Dahan fort. „Erinnern Sie sich", läßt Assia Djebar (geb. 1936), Trägerin des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2000 und eine der herausragenden Stimmen im Konzert der zeitgenössischen Weltliteratur, in ihrem Roman „Nächte in Straßburg" (1997, dt. 1999) eine Tochter verfolgter Juden aus dem Elsaß sagen, „wie tief erschüttert Canetti ist, als ein marokkanischer Jude bei der Nennung des Namens Canetti diesen auf seine Weise wiederholt: Wie seine Stimme klingt, als er den Namen betont ... Canetti begreift, daß dieser Jude aus Marrakesch ihm näher steht als all die Engländer und Deutschen, obwohl ein reiches Kulturerbe sie mit ihm verbindet", erläutert die algerisch-frankophone Schriftstellerin Canettis Wiederbegegnung mit seinem spanisch-arabischen Erbe:

„Dieser Marokkaner sprach mit dem Schriftsteller, als wäre er einer seiner wiedererstandenen Vorfahren: Die arabische Aussprache des Namens hatte für ihn genau den damaligen Klang. ... Durch die Stimme kann alles zutage treten, selbst wenn das Wesentliche schon Jahrhunderte zuvor gesprochen wurde!" [20]

Dieses Verschmelzungserlebnis des fremden Europäers mit der orientalischen Umgebung findet eine Entsprechung in der Begegnung mit den arabischen Erzählern auf der Djemma el Fna, die immer wieder als Bezugspunkt fungiert. Folgt man dem arabophilen spanischen Schriftsteller Juan Goytisolo (geb. 1931) – nach langjährigem französischen Exil lebt dieser bedeutende literarische Mittler zwischen Orient und Okzident heute in Marrakesch, in seinem Roman „Makbara" (1980, dt. 1995) unternahm er selber eine der hier zu erlebenden Mündlichkeitskultur nachempfundene „Raumlektüre des Djemma el-Fna" –, so ist es Canetti als einem der wenigen Ausländer gelungen, die Mystik dieses unvergleichlichen Raums mit seinen Gauklern und Geschichtenerzählern zu erfassen[21].

„Am meisten Zulauf haben die Erzähler", beginnt Canettis Loblied auf die im Unterschied zu Europa im Maghreb noch lebendige Tradition mündlichen Erzählens. Dabei betont er auch hier die akustische Wirkung und auktoriale Verfügungsgewalt der Erzähler mehr als das Erzählte selber, das für ihn ohnehin unverständlich blieb:

„Ihre Worte kommen von weiter her und bleiben länger in der Luft hängen als die gewöhnlicher Menschen. Ich verstand nichts und doch blieb ich in ihrer Hörweite immer gleich gebannt stehen. ... Sie blieben für mich eine Enklave alten und unberührten Lebens. ... Ich war stolz auf die Macht des Erzählens, die sie über ihre Sprachgenossen ausübten. Sie erschienen wie ältere und bessere Brüder von mir. In glücklichen Augenblicken sagte ich mir: Auch ich kann Menschen um mich versammeln, denen ich erzähle; auch mir hören sie zu."

Für den reisenden Schriftsteller aus Europa verwandeln sich die orientalischen Erzähler zu Idealgestalten mündlicher Erzählkunst, die weder auf der neuzeitlichen Individualisierung des Erzählens, auf der Autorschaft basiert, noch sich der Idee des Buchs, der Schriftlichkeit verpflichtet weiß: „Unter den Menschen unserer Zonen, die der Literatur leben, habe ich mich selten wohl gefühlt. ... Hier fand ich mich plötzlich unter Dichtern, zu denen ich aufsehen konnte, weil es nie ein Wort von ihnen zu *lesen* gab" (64f.).

Erzählen nach dem Muster des Koran

Der berühmte Marktplatz von Marrakesch bildet auch den Fluchtpunkt von Hubert Fichtes (1935–1986) letztem druckreif abgeschlossenen, formal und sprachlich kunstvollsten Roman „Der Platz der Gehenkten", das Herzstück seines Fragment gebliebenen, auf 19 Bände angelegten epischen Großprojekts einer „Geschichte der Empfindlichkeit"[22]. Uneheliches Kind einer Souffleuse, die sich als Schauspielerin träumte, entsprechend der Nazi-Nomenklatur als Halbjude gebrandmarkt, nach der Bombardierung Hamburgs als Protestant in einem katholischen Waisenhaus Oberbayerns untergebracht, Bisexueller: Das sind die existentiellen Erfahrungen der Fremde, der Nichtidentität mit den Anderen, die schon früh das singuläre Reise-, Forschungs- und Literaturkonzept dieses polyglotten Grenzgängers formten, der wie kein anderer deutschsprachiger Gegenwartsschriftsteller das Reisen sowie eigene homosexuelle Erfahrungen zum bestimmenden Thema seiner Literatur machte.

Aus einer kaum zu überbietenden Offenheit für afroamerikanische Riten, Kulte und Religionen Lateinamerikas, Westafrikas und der Karibik sowie für subkulturelle Randzonen europäischer Großstädte und ihre tabuisierten erotischen Erlebniswelten suchte Fichte nach einer neuen Verbindung von Poesie und Ethnographie: „Die Kolonialgeschichte Europas bleibt die Geschichte der Unempfindlichkeit, die Philosophie Europas unneugieriger Idealismus, Scholastik, Scheuklappen und Gebetsmühlen."[23] Seine Forderung nach einer postkolonialen Sprache, die „poetisch freilegt, nicht zupoetisiert"[24], richtete sich nicht zuletzt gegen Canettis marokkanische Aufzeichnungen, auf die im „Platz der Gehenkten" mehrfach polemisch Bezug genommen wird. „Wäre nicht eine andre Welterfahrung denkbar", lautete Fichtes Gegenvision einer poetischen Anthropologie auf der Grenze von Literatur und (Religions-)Ethnologie: „Nicht Touropa, Spartakus-Guide und Marcel Mauss – die Magazinierung von Erlebnissen, das Präparieren von Erfahrungstrophäen –, sondern ein Warten, in der Mitte einer Welt und ihres Geschehens, bis das Fremde auf einen zukommt und sich erschließt?"[25]

Das im Juli 1985 fertiggestellte Buch über die Djemma el Fna verdankt sich zwei Marokko-Reisen im Februar 1970 und im Mai 1985. Entsprechend seiner Prämisse, über eine Kultur könne nur berichten, wer ihre Sprache spricht, lernt Fichte Ara-

bisch und übersetzt den Koran. Schon äußerlich ist „Der Platz der Gehenkten" – Fichtes Übersetzung hält fest, daß hier früher Verbrecher und Oppositionelle hingerichtet wurden – anders als übliche Reiseromane. Es dominiert das Weiß der fast unbedruckten Seiten, riesige Leerflächen scheinen „gegen die Vorstellung des Bildhaften aufzubegehren"[26]. Anfangs steht nur eine Zeile, ein Satz auf einem ganzen Blatt, langsam verlängern sich die Texte, kleine Erzählungen, Zitatfolgen und Gesprächsprotokolle, die jeweils eine eigene Seite beanspruchen. Zeitungsmeldungen machen mit Elend, Armut und Gewalt im muslimischen Königreich bekannt, die in ihrer Allgegenwärtigkeit jeden Exotismus auflösen. Als Höhepunkt der Formentwicklung von Fichtes Œuvre entsteht so auf 205 DIN-A-4 Bögen „das offene Buch des Platzes" (Juan Goytisolo) aus 185 Einzelaufnahmen.

Als Nachinszenierung zweier 15 Jahre auseinanderliegender Besuche bringt Fichte die Djemma el Fna in der Vielfalt ihrer Stimmen, Figuren und Ereignisse zum Sprechen: Satz auf Satz, Zeile an Zeile. Mindestens drei Personengruppen lassen sich unterscheiden, die diesen einzigartigen Raum formieren: zum einen die Händler, Wasser-, Pillen- und Schmuckverkäufer, Bratspießchenhersteller und Schuhputzer, aber auch Krüppel, Bettler, Blinde und Lahme; zum anderen die Erzähler, Darsteller, Mimen und Schreiber; schließlich die (Sex-)Touristen aus Europa und den USA, die hier auf den Spuren von Existentialisten, Hippies und Gay-Communities das orientalische Paradies suchen – eine durch dissidente Schriftsteller und sexuelle Außenseiter wie André Gide und Jean Genet, Wahlverwandte für Fichte wie für Goytisolo[27], literarisch vermittelte Tradition. In knapper und gedrängter Zeilenfolge, die sich trotz ihrer marktplatzhaften Buntheit nicht zu einer Totalität summieren läßt, ja, gerade so die Andersheit des Fremden bewahrt, entfaltet Fichte ein hochartifizielles Sprachkunstwerk, das die Grenzen von Realität und Traum, von Innen und Außen bewußt verschwimmen läßt: „Die Djemma el Fna geht durch mich hindurch", erklärt der Erzähler, „wie die Tinte das Bibelpapier des Korans durchdringt"[28].

Heilige und profane Schrift

Einzigartig in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur rückt Fichte die zentrale literarische Manifestation arabischer Kultur in den Mittelpunkt: den *Koran*, von dem Fatni, ein Beamter, der ganz unmuslimisch Alkohol trinkt und Schweinefleisch ißt, im Roman sagt: „Natürlich ist der Koran Gottes Wort! Es gibt keinen Menschen, der eine Sure des Korans erfinden könnte" (116). „Die Texte des Koran werden kürzer von Sure zu Sure. Die Texte des Platzes der Gehenkten werden länger", stellt Fichte den gegenläufig zur Anordnung des Koran strukturierten Romanaufbau heraus. „Ich möchte das Gesetz der schrumpfenden Glieder durch das Gesetz der wachsenden Glieder ausgleichen" (13). Daß mit der Zunahme an Seiten auch die

Zeilenzahl pro Seite zunimmt, trägt dem Prozeß der Annäherung an das Fremde Rechnung. Fichtes poetisches Kalkül ist daher, anders als die bloß formale Ordnung des Koran, auch inhaltlich bestimmt: Je mehr die Zeilen zunehmen, desto mehr verdichten sich die anfangs nur unzusammenhängenden Wahrnehmungen zu vollständigeren Sequenzen.

So beginnt die Rekonstruktion des Platzes mit einem einzigen Buchstaben. Von „A" tastet sich Fichte über dessen arabischen Namen „Aliph" buchstäblich an den Ort des Geschehens heran. Die Zeilen fügen sich zu einem immer längeren Text, bis schließlich, in einer Art Engführung, ein ganzer Tagesablauf der Djemma el Fna folgt: ein furioses Finale, nachdem bisher in Sekundenblitzen nur einzelne Punkte des Platzes ausgeleuchtet wurden. Einen guten Überblick über dieses streng arithmetische Konstruktionsschema vermittelt die vorangestellte Inhaltsangabe, dabei überbietet Fichte die Formstruktur des Koran noch dadurch, daß er der Addition bzw. Subtraktion die Multiplikation hinzufügt – zwei mal zwei bis 17 mal 17:

Inhalt
Anfang:
Aufwachen
Sure 17: Die nächtliche Reise
Siebzehn mal eine Zeile
Zwei mal zwei Zeilen
Drei mal drei Zeilen
Vier mal vier Zeilen
Fünf mal fünf Zeilen
Sure 7: Al Araf
Sechs mal sechs Zeilen
Sieben mal sieben Zeilen
Acht mal acht Zeilen
Neun mal neun Zeilen
Zehn mal zehn Zeilen
Elf mal elf Zeilen
Zwölf mal zwölf Zeilen
Dreizehn mal dreizehn Zeilen
Vierzehn mal vierzehn Zeilen, einige längere Texte bocken gegenan
Fünfzehn mal fünfzehn Zeilen
Sechzehn mal sechzehn Zeilen
Aufwachen
Sure 26: Der Dichter
Siebzehn mal siebzehn Zeilen und länger
Schluß:
Aufwachen
Sure 81: Das Zusammenrollen
Absturz
Die nächtliche Reise (7)

Fichtes „Platz der Gehenkten" stellt auch eine dezidiert weltlich-profane Kontrafaktur zum heiligen Buch des Islam dar. Besondere Spannung gewinnt sie durch vier zitathaft eingeblendete Koransuren, die als Stützpfeiler des Romans fungieren. Fichte hat sie nach der französischen Pléiade-Ausgabe in „eine Art Luther-Deutsch" (13) übersetzt. Beim ersten Koranzitat handelt es sich um den ersten Vers von Sure 17, die Muhammads Nachtreise von Mekka nach Jerusalem mit der den Roman rahmenden nächtlichen Reise verbindet. Wurde der Prophet dadurch in besonderer Weise für den Empfang von Gottes Offenbarung ausgezeichnet, setzt Fichtes „zwischen Traum und Traum" angesiedelte Gegenschrift das menschliche Sehen und Hören dem vollkommenen Sehen und Hören Gottes entgegen. Mit Bezug auf die schon in der Hebräischen Bibel berichteten Vergehen der Männer von Sodom (Gen 19) thematisieren die beiden folgenden Koraneinschaltungen die traditionelle Verdammung der Homosexualität[29]. Obwohl die meisten islamischen Rechtsschulen dafür grausame Strafen vorsehen, ist sie im Orient aufgrund der strengen Geschlechtertrennung häufiger anzutreffen als im Westen.

Fichte zitiert die im Koran mehrfach erzählte Straflegende über Sodom und Gomorrha (Sure 7, 80–84; 26, 165–173) – kaum zufällig überschrieb Marcel Proust damit den vierten Band seiner „Recherche", der die Homophilie zum Thema hat, so wie Ingeborg Bachmann ihre Erzählung lesbischer Liebe mit „Ein Schritt nach Gomorrha" betitelt[30]. Da sie Lot keinen Glauben schenken, werden sie für ihre Gottlosigkeit nahezu vollständig vernichtet. Ebenso droht Muhammad den Homosexuellen – dem „perversen Volk", wie Fichte in moderner Sprache zuspitzt – Gottes Strafgericht mit all seinen apokalyptischen Schrecken an; eindrücklich vergegenwärtigt dies die vierte Koraneinschaltung (Sure 81, 1–13). Ihre auf den „Tag der Abrechnung" ausgerichtete Drohung unterbricht Fichte jedoch, indem er unüberhörbar Einspruch gegen die rigorose Verwerfung der Homosexualität erhebt: „Nein!" (207).

Es richtet sich, wie ein im Lutherjahr 1983 im Rundfunk gesendetes Predigtpamphlet Hubert Fichtes zeigt, gegen die Diskriminierung der Homosexuellen in der Welt des Islam wie des Christentums. „Die antihumanitären Ideen der Bibel zur Ausmerzung von Homosexuellen", heißt es da, seien durch die Verbreitung der Lutherschen Bibelübersetzung „allgemeines deutsches Bildungsgut" geworden. „Aber auch Mao, Castro", fährt Fichte fort, „Khomeiny und Gaddafi und das englische Königshaus dürften sowohl dem Mosaischen Gesetz als auch dem Paulinischen Sittenkodex" beigepflichtet haben: „Der Andersliebende gehört verbrannt."[31] Mehrfach wird denn auch im „Platz der Gehenkten" auf die Konzentrationslager der Juden und Homosexuellen sowie den Zweiten Weltkrieg Bezug genommen, der Europa zum Platz der Henker und Gehenkten machte. Bis nach Nordafrika.

Ein der dritten Koraneinschaltung hinzugefügter Einzelvers aus dem berühmten Schluß der Dichter-Sure (26, 224) führt zudem eine Verfluchung der Literaten an. Werden darin doch die Dichter als von überirdisch-dämonischen Mächten inspirierte Sünder und Lügner, ja, als Satanisten denunziert: „Den Dichtern folgen die

Irrenden" (174). Dabei sind die Koranverse über die lügenden Dichter nicht als Geringschätzung oder gar als Verbot der Poesie zu interpretieren, auch wenn gerade die arabische Literatur immer wieder gern frivole Seiten des Lebens wie Liebe und Weingenuß besang. Sie beziehen sich vielmehr auf den konkurrierenden Führungsanspruch der Dichter. Durch seine prophetisch-poetische Inspiration stand Muhammad ihnen sehr nahe, daher verunglimpften ihn seine Gegner als einen von Dschinnen (bösen Geistern) besessenen Dichter und Wahrsager[32]. So wurde die Auseinandersetzung um die Dichtung als einem mit Gott rivalisierenden, frevlerischen Verhalten zu einem Grundthema der arabischen Literatur.

Mit Bezug auf die Ausruferstimmen von den Minaretts „Die Stimmen der Sänger vom Turm" mündet ein rituell wiederholter Fünfzeiler vor jeder Koran-Übersetzung in der Aussage: „Gottes Wort./Sauer." (12; 45; 173; 206) Als Gegenschrift zum Heiligen Buch des Islam fängt Fichtes Roman denn auch in zahlreichen Spiegelsplittern unterschiedlichste homoerotische Begegnungen rund um die Djemma el Fna ein. Wie der gerade im Marokko der 70er Jahre florierende Sextourismus sind sie, bei aller flüchtigen Glückserfüllung, zugleich Ausdruck der postkolonialen Mangelökonomie eines Dritt-Welt-Landes. 1985, in der unmittelbaren Gegenwart des Schreibenden – „Immunschwache und Fundamentalisten bevölkern den Strand von Agadir./Ägypten verbietet 1001 Nacht." – scheint angesichts von Aids die Aversion gegen die Homosexuellen wiederaufzuleben; gerade von islamistischen Strömungen hört man von strengen Sanktionen, die bis zur Todesstrafe reichen: „Das Verbot übertreten heißt, sich der Todkrankheit überantworten./Gottes Wort" (217).

Doch setzt auch Fichte, wie Canetti, seinen „Platz der Gehenkten" in Beziehung zur mündlichen Erzähltradition, wie sie von den Geschichten- und Wortwitz-Erzählern, Spielleuten und Mimen auf der Djemma el Fna ausgeübt wird. Am wichtigsten ist der Negerjunge, der die Hörenden an die sinnliche Präsenz seines Leibes zu binden vermag, indem er die Wörter verkörpert, die er erzählt: eine Geschichte sowohl der Härte wie auch der Hoffnung listigen Überlebens wie aus der tausendundersten Nacht. In vier Textabschnitten lesen wir plötzlich inmitten des Romans ohne Geschichte das phantastische Glücksmärchen von einem Dieb, der in den Palast des Königs einsteigt und trotz aller Anstrengungen nicht entdeckt wird. Am Ende gibt ihm der König die eigene Tochter zur Frau und läßt ihn Minister werden. Ähnlich wie Sten Nadolny (geb. 1942) in „Selim oder Die Gabe der Rede" die im Westen verschüttete kommunikative Kraft wahren Erzählens als idealisierte Projektion durchschaubar macht, indem der deutsche Erzähler Alexander mehrfach einräumt, das türkisch-orientalische Erzählgenie Selim mehr erdacht als verstanden zu haben[33], ist die archaische Tradition der Geschichtenerzähler schon bei Hubert Fichte durch die Allgegenwart der Massenmedien weitgehend zur bloßen Erinnerung geworden: „Keine zweite Erzählung mehr aus Händen, Füßen, Ohren, Augen, Wimpern zur Erzählung aus dem Mund./Das Fernsehen lehrt auch hier die falsche Gefaßtheit./Die sekundäre Fröhlichkeit der Quizze" (217).

Nicht Kulturen begegnen einander, sondern Gesichter, Gerüche, Stimmen

Wenn es einen Gegenwartsautor gibt, den man aufgrund seines die Grenzen von Wissenschaft und Literatur sprengenden ethnographischen Schreibens in eine Nähe zu Hubert Fichte bringen kann, dann den 1960 am Niederrhein geborenen, heute in Berlin lebenden Schriftsteller und Filmemacher Michael Roes. Nach dem Studium der Psychologie, Philosophie und Germanistik arbeitete er als Regie- und Dramaturgieassistent, reiste nach Israel, lernte im Negev das Leben der Beduinen kennen und verbrachte einen eineinhalbjährigen Forschungsaufenthalt in der größten Sandwüste der Welt, die seinem ersten großen Roman den Titel geben sollte: „Leeres Viertel. Rub' Al Khali" (1996). Um kaum ein anderes Buch hat die Kritik so gestritten wie um diesen 800seitigen Textbastard aus Abenteuerroman und anthropologischer Studie[34].

Er besteht aus zwei ineinandergeschobenen, zeitversetzten Reiseberichten und schildert den durch den Grenzübertritt in die archaisch-jemenitische Stammesgesellschaft ausgelösten Verlust aller europäischen Selbstgewißheiten. In der Tradition des Orient-Reiseromans der Aufklärung stellt Roes den autobiographisch gefärbten Notizen eines zeitgenössischen Jemen-Ethnologen die Collage aus Aufzeichnungen berühmter Arabienreisender von Carsten Niebuhr bis zu Thomas Edward Lawrence gegenüber. Beiläufig räsoniert Alois Schnittke, das aufklärerische Alter ego des zeitgenössischen Völkerkundlers, über die Religion der Muslime: „Theilen sie nicht mit uns den Glauben an den einen Gott, wie wir Alle überhaupt nur die Schattenbilder der Wahrheit kennen, willkürlich mit unseren eigenen, veränderlichen Wahrheiten durchsetzt?"[35]

Schnittke überlebt als einziger einer vierköpfigen Suchexpedition nach den mosaischen Gesetzestafeln, die von Salomo der im Jemen regierenden Königin von Saba anvertraut wurden – als der postmodern anmutende Reisende der Goethezeit sie schließlich findet, stellt sich heraus, daß sie leer sind –, weil er sich auf die andere Kultur einläßt, Arabisch lernt und sich wie ein Beduine kleidet; am Ende wird er sogar als Stammesbruder von einem Nomadenstamm adoptiert. Dabei ist auch Schnittke bewußt, daß er „nicht in die arabische Haut" hinein kann:

> „Ich verkleide mich nur als Orientale", was immerhin helfe, „mit den Einheimischen in einen ungezwungeneren Contact zu kommen, als es mir das Auftreten als Europäer erlauben würde. Doch manchmal unterhalten sich die einander contrairen Ichs in meinem Innern. Dann fühle ich mich dem Irrsinn nahe, wie es einem Menschen gehen kann, der die Welt und sich durch zwey Paar verschiedener Augen sieht" (94).

Einmal kommt es dem Weimarer Gelehrten „vor, als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst. Dann wieder weiss ich nicht mehr zu unterscheiden, was alleyne meinem Geiste entsprungen und was wirklich geschehen ist, erinnern wir uns doch nicht weniger lebendig an unsere

abentheurlichen Lectüren, Träume und Phantastereyen als an die wirklichen Abentheuer" (383).

Spannungsreiche Aussagen über das Eigene, Fremde und Andere durchziehen auch die aktuelle Jemen-Reportage, die in einer ganz eigentümlichen Orthographie abgefaßt ist: „Wir können dem ethnozentrismus nicht entkommen. Selbst die kritische reflexion ist teil der eigenen kulturellen kompetenz" (240). „Gefühle sind ebenso wenig authentisch, das heiszt unabhängig von kulturellen konzepten wie sprachen oder sichtweisen" (599), weiß der heutige Forschungsreisende aufgrund eingehender Recherchen über den Zusammenhang von Spiel und Kultur, „männlichkeit und weiblichkeit sind soziale masken und geschlechterbegegnungen soziale inszenierungen". Doch sind sie nicht beliebig, vielmehr unterliegen sie einem mehr oder weniger streng kodifizierten Regelwerk: „Sie repräsentieren eher gesellschaftliche erwartungen als individuelle entscheidungen" (755). „Hosen sind im Jemen traditionell Frauengewänder, während die Männer Röcke tragen. Und Weiß gilt hier nicht als Farbe der Unschuld, sondern als Farbe der Trauer" [36], veranschaulicht Roes' jüngste west-östliche Grenzüberschreitung, in der ein amerikanisches Filmteam mit jemenitischen Stammeskriegern Shakespeares „Macbeth" neuinszeniert in einem Dritt-Welt-Land, wo viele Leute öffentliche Kinos schlicht für Teufelswerk halten.

Macht Roes so immer wieder die Grenzen des Verstehens, die Macht unaufhebbarer Vorprägungen, ja, die Unübersetzbarkeit des Fremden stark, überrascht um so mehr seine Vision einer von kulturellen Einbindungen freien Verständigung mittels sinnlich-körperlicher Wahrnehmung. Trotz der „unterschiede im jeweiligen denken", die „in den unterschiedlichen sprachen begründet" liegen – heißt es in den Notaten des zeitgenössischen Orientreisenden –, „können wir uns verständigen. Denn gemeinsam haben wir unseren körper. Nicht kulturen begegnen einander, sondern gesichter, gerüche, stimmen" (800). Dabei erregt „der mangel an berührungsängsten der menschen hier" das Erstaunen des westlichen Wissenschaftlers, befremdet den homophilen Jemenethnologen die für einen Europäer „auszergewöhnliche zärtlichkeit der männer untereinander" (127), zugleich irritiert ihn die ihm fremde Nähe und Körpersprache der muslimischen Männergesellschaft. Gewöhnt an westliche Freizügigkeit, fragt er sich angesichts der hier auf gleichgeschlechtlichen Verkehr [37] stehenden Todesstrafe zu Recht: „Kann für mich ein spiel sein, was für mein gegenüber eine tabuverletzung oder gar ein verstosz gegen das göttliche gesetz ist?" (442)

Dieser Kontrasterfahrung korrespondiert die verstärkte Selbstreflexion auf das *unhintergehbar Eigene*. Lernt der deutsche Völkerkundler doch in der Begegnung mit diesem durch und durch islamischen Land mit einer streng ritualisierten, patriarchalischen Stammeskultur „den ungeheuren akt der befreiung schätzen, den vor allem auszenseiter in der westlichen gesellschaft geleistet haben ... die regeln und die grenzen des beisammenseins selbst zu definieren, mitunter auch gegen die allge-

meinen festschreibungen" (441). So sehr er diese spielerische Selbstdistanz als „bereits geleistete emanzipation in meiner eigenen kultur" (442) auch schätzt, entdeckt er in diesem Wüstenland zugleich ein Territorium der Sinnlichkeit, des empfindenden Denkens, des Augenspiels und der Körpersprache, das der westlichen Moderne verloren ging: „Im Westen haben wir unsere sexuellen freiheiten um den preis einer wachsenden (körperlichen) distanz errungen" (599).

Der mit zahlreichen Versatzstücken aktueller kulturwissenschaftlicher Diskurse um Alterität, Interkulturalität, Postkolonialität und Writing Culture[38] unterfütterte Romanessay kulminiert denn auch in einer verstörend selbstkritischen Infragestellung des Eigenen: „Führt auch hier die ‚zivilisierung' weniger zu einer besseren verständigung (einem besseren verständnis) als vielmehr zu einem verlust der unmittelbarkeit?" (579)

ANMERKUNGEN

[1] C. Nooteboom, Der Laut seines Namens. Reisen durch die islamische Welt (Frankfurt 2004) 49.
[2] Ebd. 59.
[3] Vgl. ders., Gesammelte Werke. Bde. 4–7: Auf Reisen (Frankfurt 2004).
[4] Ders. (A. 1) 154f.
[5] Vgl. Ch. Gellner, Ost-westliche Spiegelungen. Hesse, Brecht, Grass u. Muschg, in dieser Zs. 217 (1999) 843–854.
[6] K.-J. Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing u. die Herausforderung des Islam (Düsseldorf 1998).
[7] K. Mommsen, Goethe u. der Islam (Frankfurt 2001).
[8] A. Schimmel, Friedrich Rückert – Lebensbild u. Einführung in sein Werk (Freiburg 1987).
[9] K.-J. Kuschel, „Gott von Mohammed her fühlen". Rilkes Islam-Erfahrung u. ihre Bedeutung für den religionstheologischen Diskurs der Zukunft, in: „Die Welt ist in die Hände der Menschen gefallen". Rilke u. das moderne Selbstverständnis, hg. v. R. Schweikert (Frankfurt 2002) 67–94; C. Gellner, „... beinah rabiate Antichristlichkeit". Rilke als Leser der Bibel u. des Koran, in: Rainer Maria Rilke. Eine Annäherung, hg. v. J. Badewien u. H. Schmidt-Bergmann (Karlstruhe 2004) 77–101.
[10] B. Frischmuth, Das Heimliche u. das Unheimliche. Drei Reden (Berlin 1999), 37f.
[11] Eingehend: Ch. Gellner, Der „andere" Islam. Barbara Frischmuth erzählt, in: Orien 62 (1998) 206–210; ders., Grenzüberschreitungen zwischen Orient u. Okzident, in: B. Frischmuth, Fremdgänge. Ein illustierter Streifzug durch einen literarischen Kosmos, hg. v. D. Bartens u. I. Spörk (Salzburg 2001) 211–239.
[12] Wie dadurch ein Stück neue Weltliteratur auf Deutsch entsteht, zeigt: Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch, hg. v. C. Chiellino (Stuttgart 2000).
[13] Vgl. Ch. Gellner, Hermann Hesse u. die Spiritualität des Ostens (Düsseldorf 2005); ders., Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg u. die interkulturelle Herausforderung der Theologie (Karlsruhe 2005).
[14] Nooteboom (A. 1) 164; vgl. die literarische Textanthologie: Orient erlesen: Marrakesch, hg. v. W. M. Weiss (Klagenfurt 2003).
[15] E. Canetti, Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend (Frankfurt 1979) 86; vgl. S. Hanuschek, Elias Canetti. Biographie (München 2005).
[16] E. Canetti, Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise (München [22]1998) 30.

[17] Vgl. F. Boubia, Elias Canetti in Marrakesch. Ein Spaniole auf der Suche nach der verlorenen Heimat, in: Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen, hg. v. H. Turk u. a. (Göttingen 1998) 284–298; C. Zorach, The Outsider Abroad: Canetti in Marrakesh, in: Modern Austrian Literature 16 (1983) H. 3/4, 47–64; M. Durzak, Elias Canetti. Formen des Umgangs mit dem „Fremden", in: Literatur im interkulturellen Dialog (Bern 2000) 91–103.

[18] E. Canetti, Masse u. Macht (Frankfurt 1980) 421.

[19] A. G. Steussloff, Autorschaft u. Werk Elias Canettis: Subjekt – Sprache – Identität (Würzburg 1994) 173–207, 175.

[20] A. Djebar, Nächte in Straßburg (Zürich 2002) 120.

[21] J. Goytisolo, Engel u. Paria. Roman (Frankfurt 1995) 165–183; ders., Kibla – Reisen in die Welt des Islam (Frankfurt 2000) 216–237; N. Kandel, Die Stunde der Erzähler. Ein Treffen mit dem Schriftsteller Juan Goytisolo in Marrakesch, in: Die Zeit, 2.7.1998; zum Hintergrund: K. Garscha, Juan Goytisolo u. der Islam, in: Literaturmagazin 23 (1989) 91–104; C. Strosetzki, Die Araber als Alternative. Zur Zivilisationskritik des Juan Goytisolo, in: Literarhistorische Begegnungen, hg. v. A. Kablitz u. U. Schulz-Buschhaus (Tübingen 1993) 357–367.

[22] Vgl. H.-J. Heinrichs, Die Djemma el-Fna geht durch mich hindurch. Oder wie sich Poesie, Ethnologie u. Politik durchdringen. Hubert Fichte u. sein Werk (Bielefeld 1991); D. Simo, Interkulturalität u. ästhetische Erfahrung. Untersuchungen zum Werk Hubert Fichtes (Stuttgart 1993); M. Fisch, Verwörterung der Welt. Über die Bedeutung des Reisens für Leben u. Werk Hubert Fichtes (Aachen 2000).

[23] H. Fichte, Homosexualität u. Literatur 1. Polemiken (Frankfurt 1987) 382.

[24] H. Fichte, Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen IV. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Granada (Frankfurt 1984) 363.

[25] H. Fichte, Xango. Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia. Haiti. Trinidad (Frankfurt 1976) 217.

[26] Hierzu und zum folgenden: T. Teichert, „Herzschlag außen". Die poetische Konstruktion des Fremden u. des Eigenen im Werk von Hubert Fichte (Frankfurt 1987) 275–310, 280; H. Böhme, Hubert Fichte. Riten des Autors u. Leben der Literatur (Stuttgart 1992) 367–413.

[27] Vgl. J. Goytisolo, Die Häutung der Schlange. Ein Leben im Exil (Frankfurt 1997). G.-P. Eigner, Nachstellungen 2 (Frankfurt 1999) 19–32, berichtet von einer „Begegnung mit dem spanischen Schriftsteller Juan Goytisolo" in Paris, bei der sich dieser „nach einem Marrakesch-Text" eines „an Aids verstorbenen deutschen Schriftstellers" erkundigte, von dem „das schönste, einfühlsamste Interview stamme, das je mit Genet geführt worden sei" (30). Es handelt sich um H. Fichte, Jean Genet (Frankfurt 1981).

[28] Zitiert wird: H. Fichte, Der Platz der Gehenkten, hg. v. G. Midemann u. L. Mau (Frankfurt 1989) 85.

[29] Vgl. Islam u. Homosexualität, hg. v. M. Bochow u. R. Marbach (Hamburg 2003).

[30] Hierzu Ch. Gellner, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Darmstadt 2004) 175–189.

[31] H. Fichte, Homosexualität u. Literatur 2. Polemiken (Frankfurt 1988) 41, 56, 60.

[32] N. Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran (München [2]2003) bes. 315–364.

[33] Vgl. A. Bosse, Ost u. West im Fadenkreuz des Erzählens: „Selim oder Die Gabe der Rede", in: Sten Nadolny, hg. v. W. Bunzel (Eggingen 1996) 192–219; S. von Dirke, West meets East: Narrative Construction of the Foreigner and Postmodern Orientalism in Sten Nadolny's „Selim oder Die Gabe der Rede", in: The Germanic Revue 69 (1994) 61–69; M. Durzak, Schnittpunkte interkultureller Erfahrung. Am Beispiel deutsch-türkischer Begegnung in Sten Nadolnys Roman „Selim oder Die Gabe der Rede", in: Praxis interkultureller Germanistik, hg. v. B. Thum u. G.-L. Fink (München 1993) 291–304; D. Hoffmann, Postmoderne Erzählstrukturen u. Interkulturalität in Sten Nadolnys Roman „Selim oder Die Gabe der Rede" (Frankfurt 2001) bes. 89–99.

[34] Vgl. M. Weinberg, Inventur der Fremde, in: Interkulturalität. Zwischen Inszenierung u. Archiv, hg. v. S. Rieger u. a. (Tübingen 1999) 165–186; A. Honold, Der ethnographische Roman am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Räume der literarischen Postmoderne, hg. v. P. M. Lützeler (Tübingen 2000) 71–95; M.

Holdenried, Ketzerische Bemerkungen zu Michael Roes' ethnologischem Roman Rub' al-Khali, in: Ethno/Graphie. Reiseformen des Wissens, hg. v. P. Braun u. M. Weinberg (Tübingen 2002) 355–366.

[35] M. Roes, Leeres Viertel. Rub' Al-Khali (München 1998) 25; stofflich eng mit der Jemenreportage verbunden ist sein 1996 uraufgeführtes Schelmenstück: Der Narr des Königs. Madschun al-Malik (Frankfurt 1997); parallel zum Arabischunterricht entstandene Gedichte versammelt: M. Roes, Durus arabij. Arabische Lektionen (Frankfurt 1997).

[36] M. Roes, Nah Inverness (Berlin 2004) 127. Roes' Film „Someone is Sleeping in my Pain" wurde 2002 in New York uraufgeführt.

[37] In einer „Sodom und Gomorrha" überschriebenen Tagebuchnotiz hält Roes – ganz auf der Höhe heutiger Bibelexegese – fest, die Verurteilung der „Sünde Sodoms" beziehe sich weniger auf homosexuelles Treiben als vielmehr auf den Bruch des heiligen Gastrechts („wer den fremden nicht ehrt" 579).

[38] Vgl. Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, hg. v. A. Nünning (Stuttgart [3]2004).

UMSCHAU

Paul Claudel im Kontext der Moderne

Daß der Ruhm eines Schrifstellers nicht zwangsläufig auf eine große Leserschaft verweist, beweist das Werk Paul Claudels. Und das, obwohl „sein Gestalten" – wie der Romanist Ernst Robert Curtius schreibt – „aus einer unterhalb des geschichtlichen Ideenstoffes liegenden Seinsschicht zu quellen (scheint) ... Er wirkt unter den modernen Franzosen als der einzige ursprüngliche Dichter, ein echter und tiefer Dichter, für den die Dinge neu sind wie am ersten Tag."[1]

Paul Claudel wurde am 6. August 1868 in Villeneuve-sur-Fère geboren. Nach einem Studium der Staats- und Rechtswissenschaften lebte er zwischen 1890 und 1935 als Gesandter, Konsul und Botschafter in Europa, Nord- und Südamerika sowie im Fernen Osten. Claudel hatte viele Jahre im Staatsdienst gearbeitet und war in der Welt weit herumgekommen. Über die Zeit vor seiner „Bekehrung" schreibt er: „Ich hatte die Religion vollkommen vergessen und befand mich ihr gegenüber in der Unwissenheit eines Wilden. Den ersten Schimmer der Wahrheit fand ich, als ich auf die Bücher eines großen Dichters stieß ...: Arthur Rimbaud. Die Lektüre der ‚Illuminations', dann, wenige Monate später, der ‚Saison en enfer' war für mich ein entscheidendes Erlebnis. Zum ersten Male öffneten diese Bücher einen Spalt in meinem materialistischen Keller und gaben mir den lebendigen und fast physischen Eindruck des Übernatürlichen."

Diesem dichterischen Erweckungs-Erlebnis steht ein religiöses gegenüber, das in den Biographien Claudels als das Datum seiner Konversion (25. Dezember 1886) eingegangen ist: „Ich stand in der Menge, beim zweiten Pfeiler am Choreingang. ... Und da vollzog sich das Ereignis, das mein ganzes Leben beherrscht. In einem Augenblick war mein Herz berührt, und ich glaubte. Ich glaubte mit einer solchen Kraft des Angezogenwerdens, daß seitdem alle Bücher, alle Überlegungen, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht haben erschüttern, ja nicht einmal wirklich haben berühren können."

Erst drei Jahre später wird er sich auch theologisch dem Glauben der römisch-katholischen Kirche anschließen, wie sich an seinem ersten Drama „Tête d'Or" (1889 verfaßt) aufweisen läßt. Dieses Drama ist noch nicht aus der Haltung des bekennenden Christen geschrieben, während alle nachfolgenden ohne dieses Grundbekenntnis nicht vorstellbar sind. Im Jahr 1946 wurde Claudel Mitglied der Académie Française. Sein zwischen 1899 und 1926 entstandener Briefwechsel mit dem Schriftsteller André Gide wurde 1952 veröffentlicht.

Und dennoch: Claudel wird trotz seiner Position, die er in der europäischen Literaturgeschichte einnimmt, kaum gelesen. Wenn man in den Online-Katalogen der Staatsbibliotheken nach Studien seines Werkes schaut, stößt man auf Arbeiten, die vornehmlich in den 50er und 60er Jahren entstanden sind. Eine Rezeption von Literaturwissenschaftlern der Gegenwart steht – von einigen Ausnahmen abgesehen[2] – dagegen aus. Es scheint, als seien die Werke des französischen Schrifstellers, der mit Charles P. Péguy und Georges Bernanos zu den Autoren des *Renouveau Catholique* zählt, veraltet. Zu fragen wäre daher aus heutiger Sicht, ob Claudel, den der Schriftsteller Charles-Louis Philippe *groß wie Dante*

nannte, wirklich seine Leser nicht mehr finden kann. Ist sein Werk von der Moderne bzw. Postmoderne überrollt worden?

Ob diese Nicht-Rezeption begründet oder unbegründet ist, der dichterischen Qualität oder den Umständen der Säkularisierung von Gesellschaft, aber auch von Literatur und Kunst geschuldet ist, soll in den folgenden Ausführungen näher in den Blick genommen werden. Dabei steht Claudels Theater-Epos „Der seidene Schuh" (1928/29) im Mittelpunkt. Als Mischung aus Burleske, Historiendrama, allegorischem Welttheater und christlichem Mysterienspiel ist es Brennpunkt verschiedener Motive seines Schaffens und sicher sein herausragendstes Werk.

Das Stück spielt an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert im spanischen Weltreich. Es präsentiert insgesamt vier Tage. Sie werden auf vier Akte verteilt und stellen die vergebliche Liebe des eigensinnigen Edelmanns Don Rodrigue und der unglücklich verheirateten Doña Prouheze dar. Um dieses Paar, das dem spanischen Königshof zur Zeit des *Siglo de Oro*, des goldenen Zeitalters, verbunden ist, drehen sich die komplexen Handlungsstränge. Die Schauplätze wechseln dabei zwischen dem Süden Amerikas, Mogador im Norden Afrikas und Spanien hin und her.

Mehr als 100 Figuren treten auf. Darunter sind einige von symbolischer Bedeutung (Heilige, ein Schutzengel, der Mond, Sankt Dionysius von Athen), die Protagonisten, Menschen aus Fleisch und Blut. Insofern ist – wie aus diesen „Rahmenbedingungen" leicht erkennbar – der „seidene Schuh" ein *Welttheater* verschiedenster disparater Szenen. Dies zeigt, daß Claudels Rückbezug auf das spanische Barocktheater Calderóns die bewußte Entscheidung für das dramaturgische Gerüst seines Stückes war. Ebenso wie Calderóns „Großes Welttheater" (1648) ist Claudels Werk eine zum Teil allegorisch anmutende Darstellung christlichen Heilsgeschehens. Die imperialistischen Bestrebungen des spanischen Königs und die daran gebundene Christianisierung heidnischer Kontinente (Amerika, Afrika) sind die Matrix, vor der die Leidensgeschichte von Prouheze und Rodrigue Teil eines komplexen göttlichen Heilsplans werden.

Das zentrale Thema des Stücks ist die Liebe. Doña Prouhezes Sehnsucht nach Rodrigue kann sich nicht erfüllen, da sie verheiratet und somit an das Ehesakrament gebunden ist. Daher muß sie ihre Sehnsüchte unterdrücken. Rodrigue verfolgt sie von Kontinent zu Kontinent. Letztlich wird er jedoch immer in entscheidenden Momenten, in denen die Liebe der beiden sich erfüllen könnte, wieder von Prouheze zurückgewiesen. Die Versagung individuellen Glücks wird von Claudel dabei jedoch als eigentlicher Sieg dargestellt, so als würde eine gelungene Liebesbeziehung den Menschen zu sehr im Diesseits festhalten, während die Tragik unerlöster Liebe das eigentliche Ziel menschlicher Existenz sei: die Erkenntnis ewiger Gottesliebe. Gott selbst, der als Figur nicht präsent, aber von anderen Figuren immer wieder als der große Schicksalslenker beschrieben wird, scheint in dieses tragische Schauspiel nicht einzugreifen, weil die Gesamtheit seiner Schöpfung erhaben ist. Liebe ist also nicht Thema einer „privaten" Angelegenheit von zwei Menschen, die durch gesellschaftliche Normen tragisch sterben (Shakespeares „Romeo und Julia" wäre dafür das klassische Beispiel). Liebe wird vielmehr zu einer metaphysisch-symbolischen Leidensgeschichte des menschlichen Schicksals überhaupt.

Doña Prouheze erkennt schließlich am Ende des Stückes in einem traumhaften Gespräch mit ihrem Schutzengel, daß Gottes Schöpfung ein Heilsplan eingeschrieben ist und daß das weltweite spanische Imperium ebenso wie die Eroberungstaten von Rodrigue im Auftrag dieses Imperiums deshalb

Wirklichkeit geworden sind, damit anderen Kontinenten das Evangelium verkündet wurde. Auf der anderen Seite der Weltkugel lebt der alt und machtlos gewordenen Rodrigue. Er hat nicht diesen Einblick in das „Welttheater". Er lebt in der Nähe der Balearen auf einem Boot. (Geschichtlicher Hintergrund ist das Scheitern der Armada.) Vom Glauben verblendet, immer noch in den Weltlauf mit seinen Taten eingreifen zu können, wird er schließlich zur Strafe an einen Bettelorden übergeben. Der Schluß zeigt, inwiefern die göttliche Heilsgeschichte ein Vorgang ist, der von den in ihren Lebensumständen gefangenen Figuren nicht nachvollzogen bzw. erkannt wird.

Es mag dieser Aspekt gewesen sein, der Freunde Claudels wie André Gide und André Suarès zum Schweigen über das Stück veranlaßte. Das barock anmutende Ringen der Protagonisten Claudels mit der Gnade Gottes steht auf den ersten Blick im Dunstkreis von Dogmatik und religiöser Sentimentalität. Ein unübersehbarer Abgrund trennt Claudel daher auch von den Klassikern der europäischen Moderne (James Joyce, Marcel Proust, Robert Musil, Thomas Mann und andere), obwohl er eigentlich deren Zeitgenosse war. Deren Werke, die in der Tradition Arthur Schopenhauers und Friedrich Nietzsches die Auflösung von traditionellen Wahr- und Wesenheiten thematisieren, stehen Claudels dezidiert metaphysischer Weltsicht diametral entgegen. Dies ist sicher ein Grund für die breite Rezeption der *Klassiker der Moderne* und die – im Vergleich dazu – eher bescheidene bzw. vom kirchlichen Milieu dominierte Rezeption Claudels. Dort, wo die klassische europäische Moderne die „Verflüssigung" von Werten (Jean Baudrillard) literarisch verarbeitet, der Existentialismus in den 50er Jahren die Existenz eines sich durch Handlungen erst sinnvoll konstituierenden Lebens vom christlich-sinnhaften Leben *vor* jeder Tat abgrenzt, tritt Claudel mit seinem Bekenntnis zum christlichen Weltbild und zur kirchlichen Autorität wie ein Provokateur auf. Es ist klar, daß diese Haltung bei vielen Schriftstellern seiner Zeit auf Unverständnis und Gegnerschaft stoßen mußte[3]. Kunst definiert sich auch heute noch im Anschluß an Adornos „Ästhetische Theorie", Umberto Ecos „Das offene Kunstwerk" und Peter Bürgers „Theorie der Moderne" als Einspruch gegenüber jeder Form totalisierender Weltschau bzw. Weltinterpretation. Daß Claudel auch in diesem Sinn gelesen werden kann, ist offensichtlich.

Niemals geht es Claudel nur um die Darstellung des individuellen Schicksals von Rodrigue und Prouheze und um die bloße Schilderung ihrer Selbstfindung. Daher, so könnte man sagen, steht das Stück auch in einer – auf den ersten Blick – vor-modern anmutenden Tradition, da ihm – in der Terminologie von Jean-François Lyotard (1924–1998) – eine „große Erzählung", das heißt eine auf Totalität und allumfassende Weltauslegung ausgerichtete Dramaturgie eingeschrieben ist. Gott steht letztlich immer lenkend über dem teils chaotischen Geschehen des Dramas – eine Instanz, die im Kanon der europäischen Moderne nicht mehr existiert (Ausnahmen wie z. B. Alfred Döblin bestätigen die Regel). Bei Claudel bleibt Gott letzter Garant dafür, daß die Entsagung zwischen den beiden Liebenden nicht in den Abgrund absurder Vergeblichkeit fällt, den die Theaterstücke des Existentialismus in den 50er Jahren entdeckten. Das individuelle Leben ist in dieser Meta-Erzählung Claudels in erster Linie auf Gotteserkenntnis, nicht so sehr auf Selbsterfüllung bzw. Selbsterkenntnis hin angelegt.

Es wäre dennoch ungerecht, Claudel aufgrund dieser christlichen Motive als *dogmatischen* oder sogar totalitären Schriftsteller zu definieren, der das Konzept eines „offenen" und daher modernen Kunstwerks nicht er-

fülle. „Der seidene Schuh" provoziert durch seine ausufernde Form (ca. 350 Seiten) und teils chaotische Symbolik gerade eine Viel-Interpretierbarkeit. Claudel ist dort modern, wo er mit seinem Rückgriff auf Motive des spanischen Barocktheaters die psychologisch-naturalistische Theaterästhetik des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts durchbricht. Insofern mag sein Stück näher an Bertolt Brechts epischem Theater stehen als an Gerhart Hauptmanns psychologisch naturalistischen Stücken.

Die symbolische Dramaturgie zwingt dem Publikum bei Claudel gerade ein auf Distanz ausgerichtetes Verhältnis zum Schauspiel auf, das Jahre später auch das im französischen Sprachraum entstehende absurde Theater prägte. Dabei geht es um einen radikalen Bruch mit einer Theatertradition, bei der das Publikum durch das psychologische Spiel der Figuren in den Bann einer Fiktion gezogen werden sollte. Bei Claudel wird das Theaterstück dagegen explizit als ein „Spiel" auf der Bühne und nicht im Phantasiebereich des Zuschauers thematisiert. Wie im absurden Theater eines Eugène Ionesco taumeln letztlich auch Claudels Figuren marionettengleich durch das Geschehen, oftmals ihrer Funktion als Theaterfiguren bewußt.

„Der seidene Schuh" ist nicht Welttheater, in das sich das Publikum psychologisch einfühlt. Es ist episch dort, wo es absichtlich die Selbstreferentialität eines Spiels im Spiel und das eigene „Bühne-Sein" des Welttheaters thematisiert. Auch das Scheitern der Liebe zwischen Rodrigue und Prouheze bestätigt nicht durch naive Affirmation den göttlichen Heilsplan. (Wäre dies der Fall, könnte man von einem Drama wirklich nicht mehr sprechen.) Das Stück stellt den Heilsplan in Frage. Rodrigue stirbt letztlich einsam wie Hiob oder unglücklich wie König Lear. Er ist ein von Gott Vernichteter, ein nicht zur Erkenntnis von Gottes Gnade durchgedrungener Christ. Sein Schicksal wirft so die Frage nach der Legitimität des göttlichen Heilsplans neu auf. Was ist dieser wert, wenn der einzelne aufgrund größerer Pläne kein Anrecht mehr auf sein persönliches Lebensglück hat? Ist in diesem Fall der Preis göttlichen Heils nicht zu hoch, wenn – zur Umsetzung – die zu Erlösenden geopfert werden? Rodrigues Blindheit und letztlich auch das Scheitern von Prouheze stellen die Frage nach dem Wert des individuellen Heils von neuem.

Paul Claudel verstarb vor fünfzig Jahren, am 23. Februar 1955, in Paris.

Dominik Finkelde SJ

[1] E. R. Curtius, Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert (Tübingen 1994) 115.

[2] A. Blanc, Claudel, un structuralisme chrétien (Paris 1982); Ch. Flood, Pensée politique et imagination historique dans l'œuvre de Paul Claudel (Paris 1991); F. Angelier, Paul Claudel. Chemins d'Éternité (Paris 2000).

[3] André Gide beklagt sich in seinem Briefwechsel mit Claudel über dessen drängendes Fragen nach letzten Antworten; vgl. P. Claudel u. A. Gide, Zweifel u. Glaube. Briefwechsel (Correspondances) 1899–1926 (Stuttgart 1952).

BESPRECHUNGEN

Kirche

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit.* Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. Münster: LIT 2004. II, 444 S. (Wissenschaftliche Paperbacks. 25.) Br. 29,90.

Oft weist ein Gelehrtenleben Windungen, Brüche, Sprünge auf. Anstelle einer Summe hält man am Ende nur einzelne Teile in der Hand. Nicht so bei Ernst-Wolfgang Böckenförde: Seine Gedanken haben sich aus frühen Anfängen mit großer Konsequenz zu einem spannungsreichen Ganzen entwickelt – bedeutsam für das öffentliche Recht, aber auch für Theologie und Kirchenverständnis in Deutschland.

Die Summe, die Böckenförde in diesem Band zieht, betrifft die Kirche und den christlichen Glauben. Zu ihnen hat sich der Autor stets mit Deutlichkeit und ohne Scheu bekannt. Aber er hat seiner katholischen Kirche auch immer wieder Veränderungen zugemutet, indem er den Glauben konfrontierte mit den Herausforderungen der Zeit. Böckenförde ist kein Revolutionär; dafür ist seine Verwurzelung im Recht zu tief, seine Liebe zur Geschichte zu ausgeprägt (einer seiner Lehrer war Franz Schnabel!). Aber er hat doch als Rechtsgelehrter und als Glied der Kirche wiederholt prononciert Stellung in Kontroversen bezogen, welche die Öffentlichkeit bewegten, mitunter so deutlich, daß er heftigen Widerspruch auslöste, aber auch – vor allem bei Gleichaltrigen und Jüngeren – engagierte Zustimmung fand.

Die Sammlung beginnt mit einem „Klassiker": dem „Hochland"-Aufsatz „Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche" (1957), in dem der 27jährige Jurist dafür wirbt, die Demokratie als ein Ganzes aus ihren eigenen Voraussetzungen zu begreifen und anzunehmen und ihr nicht nur Sonderleistungen im „naturrechtlichen Umfeld" (Sitte, Schule, Elternrecht) abzuverlangen. (Der Widerspruch des jungen Hermann-Josef Spital ist ebenfalls abgedruckt – nun freilich als Dokument für einen neuen Stil sachlicher Auseinandersetzung, nicht autoritativer Zurechtweisung, *innerhalb der Kirche*.)

Es folgt die heftige Debatte mit Gustav Gundlach SJ über christliche Moral und atomare Kampfmittel (1960/61) – der erste „Atomstreit" in der Bundesrepublik Deutschland. Böckenförde war sich in der Ablehnung eines abstrakten Prinzips („Mag die Welt untergehen, wenn nur Gerechtigkeit geschieht") mit seinem Münsteraner Assistentenkollegen Robert Spaemann einig. Einen Höhepunkt bezeichnet der „Hochland"-Aufsatz „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933" (1961), mit dem Böckenförde die damals herrschende Meinung, katholische Kirche und Nationalsozialismus hätten sich von Anfang bis Ende zueinander verhalten wie Feuer und Wasser, zumindest für das Epochenjahr 1933 in Frage stellte – nicht in denunziatorischer Absicht, sondern im Geist einer kritischen Selbstbesinnung. Die spannungsvollen Beziehungen von Kirche und Moderne werden in den Blick genommen, die katholischen Vorbehalte gegenüber dem säkularen Staat – auch gegenüber der Weimarer Republik – diskutiert und problematisiert. Auch hier mündet die Kritik in eine positive, für die Zukunft wichtige These: Es gilt, die Demokratie als eine Staatsform zu akzeptieren, die prinzipiell auf Frei-

heit, Gleichheit, soziale Gerechtigkeit gerichtet ist; der Kirche darf es nicht gleichgültig sein, wenn der freiheitliche Staat zerstört wird – der Rückzug aufs Kircheninnere, auf Seelsorge allein, ist keine Alternative und kann sich unter Bedingungen der Unfreiheit sehr rasch als Selbsttäuschung erweisen.

Heute gehören solche Einsichten zum Gemeingut in der Kirche. Endgültig durchgesetzt haben sie sich jedoch erst mit dem Zweiten Vatikanum: mit der Anerkennung der Religionsfreiheit, in der Böckenförde zurecht eine „kopernikanische Wende" der Theologiegeschichte sieht. Die folgenden, bis in die Gegenwart hinein reichenden Aufsätze des Autors sind überwiegend Fragen der Religion im säkularen Staat, den Problemen des politischen Auftrags der Kirche sowie der „politischen Theologie" Johannes Pauls II. gewidmet. Schließlich blickt der Wissenschaftler Böckenförde auch auf seine Zeit im Bundesverfassungsgericht (1983–1996) zurück; die Reflexionen darüber („Als Christ im Amt eines Verfassungsrichters", 1999) geben dem Band ein aktuelles Kolorit.

Böckenfördes Buch ist eine überzeugende „Summa" sowohl der Zeitgeschichte wie der persönlichen Entwicklung des Autors in den Jahren 1957 bis 2002 – eine Rechenschaft, die überzeugt. *Hans Maier*

Theologie

Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. v. Peter Hünermann u. Bernd Jochen Hilberath. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsch. XI, 956 S. 75,–. Bd. 2: Kommentare. Sacrosanctum Concilium. Inter mirifica. Lumen gentium. XI, 611 S. 65,–. Freiburg: Herder 2004.

Der erste Band des auf fünf Bände geplanten Kommentarwerks zum Zweiten Vatikanischen Konzil enthält den Text aller Dokumente in einer neuen Übersetzung, die nicht einen „glatten deutschen Text" als Ziel hat, sondern dem lateinischen Original so nahe wie möglich bleiben und damit auch die „Fremdheit der lateinischen Dokumente" (VII) widerspiegeln will. Daß eine Übersetzung nach diesen Grundsätzen – nicht zuletzt wegen der vielen langen Sätze – oft holprig wirkt und nicht immer leicht lesbar ist, wurde um des Zieles einer möglichst wortgetreuen Wiedergabe willen in Kauf genommen. Ebenso in Kauf genommen wurden die doch erheblichen Unterschiede zu der bisher allgemein gebräuchlichen Übersetzung, die unmittelbar nach dem Konzil im Auftrag der deutschen Bischöfe und mit ihrer Approbation erschien, so in den Konzilskommentarbänden der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche und in dem inzwischen in 29. Auflage erschienenen „Kleinen Konzilskompendium". Nicht durchgeführt wurde die auf Seite IX genannte Absicht, in den Kopfzeilen auf den geraden Seiten (links) den Namen des Dokuments, auf den ungeraden (rechts) den Titel des jeweiligen Kapitels zu nennen.

Die Kommentare selbst verstehen sich ausdrücklich als theologische Kommentare. Die unmittelbar nach dem Konzil erschienenen, von Mitarbeitern der Dokumente selbst erarbeiteten Kommentare sowie die dann folgenden Forschungen haben eine Fülle von Material über den Konzilsverlauf und die höchst komplexe, oft geradezu dramatische Entstehungsgeschichte der einzelnen Texte zusammengetragen, das in der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen monumentalen fünfbändigen Konzilsge-

schichte systematisch zusammengefaßt ist. Auf dieser Grundlage kann jetzt versucht werden, die Bedeutung des Zweiten Vatikanums nicht nur für die Entwicklung der Theologie, sondern auch für die heutige, vielfältig veränderte und mit neuen Problemen konfrontierte Situation herauszuarbeiten. Die Ergebnisse der historischen Erforschung des Konzils werden vorausgesetzt und nicht mehr im einzelnen wiederholt.

Die Kommentierung erfolgt jeweils in drei Schritten: Zunächst wird die theologische Entwicklung des Themas in den Jahrzehnten vor dem Konzil, die Entstehungsgeschichte des Konzilstextes und der Verlauf der Konzilsdiskussion skizziert. Es folgt der Kommentar. Den Abschluß bildet eine Gesamtwürdigung des Dokuments mit einem Blick auf die Rezeptionsgeschichte. Beigegeben ist jeweils eine ausführliche Bibliographie. Wie auch in anderen Ausgaben üblich, sind die Dokumente nicht systematisch geordnet, sondern folgen in der Reihenfolge aufeinander, wie sie verabschiedet wurden. So behandelt der jetzt erschienene Kommentarband neben zwei der gewichtigsten Dokumente – die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" (Reiner Kaczynski, 1–227) und die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" (Peter Hünermann, 263–582) – auch den nach allgemeiner Einschätzung schwächsten Text des Konzils, das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel „Inter mirifica" (Hans-Joachim Sander, 229–261).

An Kaczynskis Beitrag ist besonders bemerkenswert die einleitende Übersicht über die Geschichte der Liturgischen Bewegung, die in dieser alles Wichtige enthaltenden Knappheit sonst kaum zu finden ist. In seinem Kommentar bringt er nach den einzelnen Kapiteln jeweils eine Chronologie der wichtigsten Schritte der dann folgenden Reform der einzelnen Riten. In der Gesamtwürdigung hebt er vor allem das erneuerte Verständnis der Liturgie hervor und den die gesamte Reform tragenden Grundsatz, daß die Gemeinde die Trägerin des Gottesdienstes ist. Mit Nachdruck weist er auf das gewichtigste Defizit der Nachkonzilszeit hin, nämlich die Rücknahme der vom Konzil beschlossenen Kompetenzen der Bischöfe durch Rom, aber auch die Zaghaftigkeit der Bischofskonferenzen, von den ihnen durch das Konzil eingeräumten Möglichkeiten Gebrauch zu machen.

Sander sieht mit Recht gerade im „defizitären Standpunkt" (259) des Dekrets ein Zeichen, wie nötig der Schritt nach vorn war, den das Konzil dann unternahm. Mehr kann man zur Beurteilung dieses Textes wirklich nicht sagen.

Hünermann beginnt mit einer eindrucksvollen Darlegung der Geschichte der Ekklesiologie seit dem Mittelalter und der Neuansätze in den Jahrzehnten vor dem Konzil, wie sie vor allem in dem Entwurf der deutschsprachigen Bischofskonferenzen zum Ausdruck kommen, einem „der theologisch tiefgründigsten und wichtigsten Dokumente deutschsprachiger Theologie" (324). Der Kirchenkonstitution attestiert er einen „hervorragenden Rang". In einer „originären Form" seien hier „die Gründzüge der Kirche in einer modernen, die Tradition integrierenden Sicht erarbeitet worden". Damit habe man auch das bisher herrschende „streng „hierarchologische Kirchenbild" zumindest im Prinzip überwunden (557f.). In vielen Fällen werde freilich ein Idealbild gezeichnet oder es bleibe bei einem moralischen Appell, ohne daß die notwendigen rechtlichen Absicherungen und institutionellen Formen geschaffen wurden, etwa bei den Themen Kollegialität und Amtsvollmachten der Bischöfe oder Rechte und Pflichten der Laien.

Die Kommentare zu den beiden großen, für die gesamte Konzilsarbeit grundlegen-

den Konstitutionen überragen alles, was bisher über die theologische Bedeutung dieser Texte – zumindest im deutschsprachigen Raum – geschrieben wurde. Mit ihrer umfassenden, souveränen Kenntnis nicht nur des Konzils, sondern der gesamten Tradition wie auch der Fragen und Probleme der Gegenwart haben die Autoren einen Maßstab gesetzt, der an die Verfasser der kommenden Bände höchste Anforderungen stellt. *Wolfgang Seibel SJ*

Vorgrimler, Herbert: *Gott.* Vater, Sohn und Heiliger Geist. Münster: Aschendorff ²2003. Br. 128 S. 9,80.

Emeritierte Theologinnen und Theologen haben den Vorteil, sich selbst und anderen nichts mehr „beweisen" zu müssen – und das entlastet, wenn es darum geht, komplexe theologische Sachverhalte für eine breitere Leserschaft einfach darstellen zu sollen, ohne deswegen bei jeder Formulierung befürchten zu müssen, in der akademischen Welt damit auf Kritik zu stoßen. Herbert Vorgrimler hat sich freilich nicht erst im Ruhestand um eine verständliche Sprache bemüht, wie zahlreiche seiner Veröffentlichungen zeigen. Das vorliegende Bändchen, das nicht gerade das am leichtesten vermittelbare Dogma der katholischen Kirche zum Inhalt hat, richtet sich an „Menschen, die *verstehen* wollen, was sie glauben, und die Fragen an ihren Glauben zulassen" (9). Der dafür genannte Gewährsmann Karl Rahner fungiert dabei „in vielem – nicht in allem –" als „ein zuverlässiger, ehrlicher Weggefährte" (ebd.).

Davon überzeugt, daß es nicht genügt, „einfach Formeln zu wiederholen" (7), kündigt Vorgrimler drei Schritte an: Es geht ihm um eine „Annäherung an das göttliche Geheimnis" angesichts des Eindrucks, „daß manche Christen mit dem Wort ‚Gott' hantieren, als könne man es beliebig im Mund führen" (8); er spricht von einem „leichtfertigen Gottesgerede... auch im Rahmen kirchlicher Praxis" (ebd.). Dann wird gefragt, „was Christen eigentlich glauben, wenn sie Gott als den dreieinen bekennen", und was sie sich dabei denken: „Darf es wirklich keinen Versuch geben, zu verstehen, ob der Gott des christlichen Glaubens *ein einziger* ist oder ob er aus *drei Gottheiten* besteht?" (8) Der dritte Schritt: eine Betrachtung, was „Menschwerdung Gottes" bedeutet, wenn man aus Jesus von Nazaret nicht ein „biologisches Mischwesen" (Joseph Ratzinger) – halb Gott, halb Mensch – machen wolle.

Wie Nikolaus von Kues oder Hans Urs von Balthasar möchte Vorgrimler von einer Position der „Wissenden" zu einem Glauben der „Hoffenden" (24) leiten und wirbt dafür, Gott jenseits aller Begriffe als „Geheimnis" zu respektieren. Gegenüber dem mißverständlichen Begriff von der „Menschwerdung Gottes" plädiert er in Anlehnung an die Vorstellung der jüdischen „Schechina" für das „bessere Modell": „die Einwohnung des göttlichen Wortes, des Logos, im Menschen Jesus von Nazaret" (62) – nicht zuletzt, weil darin auch ein „Weg" liege, „dem Juden mit Aufmerksamkeit begegnen" (113). Weil die Anwendung des modernen Personbegriffs „unweigerlich zu drei Göttern" führe, da der lateinische Ausdruck „Person" (im Unterschied zum griechischen Begriff „Hypostase") einen radikalen Bedeutungswandel durchmachte, schlägt er mit Rahner den Ausdruck „Gegebenheitsweisen" vor: „Seinsweisen oder Gegebenheitsweisen sind jedoch nicht Begriffe im strengen Sinn einer erschöpfenden Definition, sondern es sind Beschreibungen von Erfahrungen, *wie* Gott sich Menschen mitgeteilt hat und immer neu mitteilt" (111).

„Bedroht" sieht Vorgrimler den Glauben an den dreieinen Gott überall dort, „wo man sich gutgläubig die göttliche Dreieinigkeit als eine Personengruppe, als Gemein-

schaft oder Kommunität vorstellt", was mindestens den „Verdacht des Polytheismus" (114) wachrufe. Diesbezüglich seien so vertraute Ikonen wie die der Gastfreundschaft Abrahams von Andrej Rubljow (114f.), die volkstümliche Darstellung Gottes auf dem Gnadenstuhl (115) oder die zweite Strophe in dem populären Adventlied „Tauet Himmel den Gerechten" („Gott der Vater ließ sich rühren... trug der Sohn sich selber an", 115) kontraproduktiv, weil sie falsche Vorstellungen insinuierten. Mit einigen ihrer Anschauungen werden H. U. v. Balthasar (117f.), Jürgen Moltmann (119f.) und Gisbert Greshake (121f.) kritisiert. Letzterer sieht die Kirche als „irdisches Abbild der dreieinigen Gemeinschaft Gottes", was J. Ratzinger „mit aller wünschenswerten Deutlichkeit" als „in einem Drei-Götter-Glauben" (122) endend abgelehnt habe.

Allein der Umstand, daß dieses Bändchen innerhalb eines Jahres zwei Auflagen erreichte und daß für 2005 eine dritte Auflage ansteht, beweist, daß es entgegen dem Trend zu „soften" spirituellen Themen offenbar ein Bedürfnis gibt, sich auch mit schwierigen Glaubensinhalten auseinanderzusetzen. „Harte" Themen haben in einer Zeit, die lieber in Wellness-Glauben und Esoterik ausweicht, durchaus eine Chance – vorausgesetzt, daß sie, wie in der vorliegenden Darstellung eindrucksvoll gelungen, nicht in einer abstrakten Fachsprache abgehandelt werden. Vorgrimler macht damit auch deutlich, daß Theologie sich am Verständnishorizont der Menschen zu orientieren hat und von diesem messen lassen muß, will sie nicht ein fachtheologisches Glasperlenspiel bleiben.

Andreas R. Batlogg SJ

Schnupp, Bianca: *Schutzengel.* Genealogie und Theologie einer religiösen Vorstellung vom Tobitbuch bis heute. Tübingen: Francke 2004. 220 S. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie. 9.) Br. 44,–.

Die Verfasserin beginnt ihre interessante und anregende Studie über Schutzengelvorstellungen mit einer Gegenwartsanalyse, die zum sicher zutreffenden Ergebnis führt, daß die heutige Bedeutung der Schutzengel weder in ihrem Charakter als Boten Gottes noch in ihrer Funktion als Gott lobende Wesen begründet liegt, sondern darin, daß „viele Menschen sich von ihnen einen unmittelbaren Nutzen versprechen" (13). Dabei werden sie als individuelle, ständige Begleiter des ihnen zugeordneten Menschen gesehen, von denen überraschendes, gleichsam wunderhaftes Eintreten für diesen Menschen in großen Gefahrensituationen erwartet wird. Sie vermitteln eigentlich nicht mehr das Heil Gottes, sondern ihr eigenes.

Ein Durchgang durch die Engelvorstellungen des Alten wie des Neuen Testaments führt die Autorin zu einem doppelt negativen Ergebnis: Zum einen kennt weder die hebräische noch die griechische Sprache der Bibel einen Terminus technicus für „Schutzengel", zum anderen entbehrt die gesamte Heilige Schrift einer Engelvorstellung, die auch nur einen der beiden als die heute gängige Schutzengelvorstellung charakterisierend erkannten Aspekte aufweisen würde. Am nächsten innerhalb der Religionsgeschichte ist dem zeitgenössischen Schutzengelglauben die im gesamten altorientalischen Kulturraum verbreitete Vorstellung einer persönlichen (auf ein Individuum oder eine Familie/Sippe bezogen) Gottheit, wobei auch diese im Bereich der Volksfrömmigkeit und nicht so sehr der offiziellen Religionen anzusiedeln ist. Das persönliche Schutzbedürfnis dürfte demnach schon immer die eigentliche Triebkraft für derartige Vorstellungen, wie sie auch die zeitgenössische Schutzengelfrömmigkeit darstellt, gewesen sein.

In Ansätzen – und zwar konkret in der individuellen Begleitung eines Menschen

durch einen ihm zugesellten Engel – sieht die Verfasserin schließlich im Tobitbuch eine Art „Schutzengel" verwirklicht, wenngleich mit dem signifikanten Unterschied, daß die individuelle Begleitung durch den Engel dort zeitlich begrenzt und sein Eintreten für diesen Menschen nicht „wunderhaft" und direkt, sondern nur in Form der Erteilung guter Ratschläge verwirklicht ist. Schnupp bietet deshalb eine breit angelegte und sorgfältig durchgeführte Exegese der für ihr Thema relevanten Kapitel des Tobitbuchs (31–97). Mit Recht legt sie dabei das Hauptgewicht auf eine synchrone Auffassung des Textes, ohne jedoch das textgeschichtliche Hauptproblem dieser – und das ist für sie als evangelische Theologin doppelt bemerkenswert – deuterokanonischen Schrift (zwei griechische Parallelüberlieferungen) zu vernachlässigen oder zu nivellieren. Dabei leistet sie eine gut fundierte und auch für den theologischen Laien leicht nachvollziehbare Auslegung der relevanten Kapitel; besonders hilfreich sind die am Ende jeden Abschnittes gebotenen Zusammenfassungen des Hauptertrags für ihre Fragestellung.

Wenn es der Autorin auch im Endeffekt nicht wirklich und ungezwungen überzeugend gelingen mag, den Zusammenhang zwischen ihrer glänzenden Auslegung des Tobitbuchs und ihrer historisch-soziologisch fundierten Darstellung des „Schutzengelglaubens" prägnant herzustellen, so ist jedenfalls ihrem Plädoyer, das Tobitbuch zur persönlichen Auferbauung zu konsultieren und auch frei nachzuerzählen, und dies durchaus auch gelassen-humorvoll (177), ebenso uneingeschränkt zuzustimmen wie ihrem in der Theologie verankerten Wunsch, daß diese in der Volksreligiösität sich an den Schutzengel richtende Sehnsucht nach Hilfe und Getragensein letztlich zum Lob Gottes führen möge (179).

Andreas Vonach

Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Mit CD-ROM. Hg. v. Albert Franz, Wolfgang Baum u. Karsten Kreutzer. Freiburg: Herder 2003. 520 S. Gb. 29,90.

Dieses neue, anspruchsvolle Lexikon, von zahlreichen, meist jüngeren Wissenschaftlern unter der Leitung der drei an der Universität Dresden tätigen Herausgeber erarbeitet, entstand aus der Überzeugung, „daß es heute beinahe mehr denn je der Theologie Not tut, sich ihrer philosophischen Grundlegung neu zu vergewissern" (Vorwort). Die enorme Leistung kann hier verständlicherweise nicht adäquat gewürdigt werden. Sie bietet auf knappem Raum, unterstützt durch eine CD-ROM und ergänzt durch Quellen- und Literaturverzeichnis, eine immense Fülle zum Teil recht disparater Informationen. Vorweg sei gesagt: Die Zielsetzung ist nicht erreicht worden. Das ist jedoch weder die Schuld der Autoren noch der Herausgeber; das Defizit ist vielmehr dadurch begründet, daß eine Vergewisserung der philosophischen Grundlegung der Theologie *lexikalisch* nicht gelingen *kann.* Eine monographische Darstellung, die nicht darauf angewiesen wäre, mit großem Aufwand an Zeit und Mühe notwendige Zusammenhänge mit Hilfe überaus zahlreicher Verweise zu suchen, wäre der Verwirklichung der Absicht weitaus angemessener.

Die einzelnen Artikel gehen auf höchst unterschiedliche Weise der selber gestellten Aufgabe nach. Zum großen Teil präsentieren sie sich in einer sehr binnenphilosophisch spezialisierten Sprache. Dadurch ist das Werk entgegen der Meinung der Herausgeber (im Vorwort) als Hilfsmittel für Studierende nicht geeignet; es ist nicht einmal, wie Stichproben gezeigt haben, heutigen etablierten Naturwissenschaftlern im allgemeinen zugänglich. Am ehesten zeichnen sich die Beiträge des Mit-

herausgebers Albert Franz durch eine verständliche Vermittlung philosophischer Überlegungen zu theologischen Problemen aus. Die mit Logik zusammenhängenden Artikel stellen oft ein nur Fachleuten zugängliches Buchstabenkonglomerat dar. In einem Beitrag (215) nimmt ein Satz von 30 Zeilen Länge mehr als die Hälfte des ganzen Artikels ein. Häufig endet die philosophische Bestandsaufnahme bei Kant. Die Hinweise auf Theologie wenden sich auffallend oft nur der evangelischen Theologie zu.

Die Nomenklatur ist auf dem neuesten Stand; sie enthält selbst so aktuelle Stichworte wie „Cyber-Philosophie" und „Virtualität". Allerdings wird bei Artikeln wie „Amphibolie", „Indexikalität" oder „Prädikatenlogik" der Zusammenhang mit Theologie gar nicht deutlich. Diese kritischen Feststellungen sollen jedoch einem grundsätzlich positiven Urteil nicht im Weg stehen: Jeder in Theologie, und zwar vorwiegend in systematischer Theologie, Bewanderte wird mit großem Nutzen in diesem Lexikon lesen, er wird häufig zu Einsichten geführt werden, die ihm bisher entgangen waren. *Herbert Vorgrimler*

ZU DIESEM HEFT

Im Juni 2005 hat Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, eine mehrwöchige Reise nach China unternommen. Er schildert seine Eindrücke, die sich von zwei früheren Reisen in den Jahren 1983 und 1993 deutlich unterscheiden, und berichtet von einem sich unübersehbar öffnenden Reich der Mitte, das auf die Olympiade 2008 zugeht.

Europas Geschichte und Kultur sind untrennbar mit dem Christentum verbunden. Werner Löser, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, gibt einen Überblick über Geschichte und Gestalt der Christenheit in Europa und beleuchtet dabei besonders die ökumenischen Beziehungen zwischen Ost und West.

Vor 80 Jahren haben Martin Buber und Franz Rosenzweig mit der „Verdeutschung" der hebräischen Bibel begonnen. Lorenz Wachinger, Theologe, Psychotherapeut und Eheberater in München, erinnert an das erst 1960 abgeschlossene Projekt, das nicht nur eine sprachliche Meisterleistung darstellt, sondern auch einen bemerkenswerten theologischen Horizont eröffnet hat.

Eine wahre „Coelhomanie" macht Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", aus. Sie porträtiert den brasilianischen Schriftsteller Paulo Coelho und sein Werk, das vom Megatrend Spiritualität profitiert und kritisiert dabei mangelnde literarische Qualität.

Die Faszination des Orients schlägt sich im literarischen Werk von Elias Canetti, Hubert Fichte und Michael Roes nieder. Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur, Christentum und Weltreligion an der Universität Luzern, zeigt auf, wie sich darin nicht nur Kulturen, sondern Gesichter, Gerüche und Stimmen begegnen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Albrecht, Christoph: Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ – Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft. Luzern: Exodus 2005. 477 S. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft. 10.) Br. 39,–.

Bausewein, Claudia: Sterbende begleiten. Würzburg: Echter 2005. 80 S. (Igantianische Impulse. 10.) Gb. 7,90.

Benedikt XVI.: Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch. Hg. v. Holger Zaborowski u. Alwin Letzkus. Freiburg: Herder 2005. 192 S. (Herder spektrum. 5680.) Br. 8,–.

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Vollständige deutsche Ausgabe. Freiburg: Herder 2005. 1363 S. Gb. 19,90.

Biesinger, Albert – Tzscheetzsch, Werner: Wenn der Glaube in die Pubertät kommt. Ein Ratgeber für Eltern. Freiburg: Herder 2005. 172 S. Br. 12,90.

Bollack, Jean: Paul Celan unter judaisierten Deutschen. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2005. 69 S. (Themen. 83.) Br.

Crispin, Gilbert: Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch – Deutsch. Übers. u. eingeleitet v. Karl Werner Wilhelm u. Gerhard Wilhelmi. Freiburg: Herder 2005. 197 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. 1.) Gb. 32,–.

Dalai Lama: Die Liebe – Quelle des Glücks. Hg. v. Jeffrey Hopkins. Übers. a. d. amerikanischen Englisch v. Johannes Tröndle. Freiburg: Herder 2005. 192 S. Gb. 14,90.

Dalai Lama: Tag für Tag zur Mitte finden. Lesebuch durch das Jahr. 6. Aufl. Übers. a. d. Englischen v. Klaus Bloch. Freiburg: Herder 2005. 223 S. (Herder spektrum. 5649.) Br. 8,90.

Dalai Lama: Vision des Herzens. Güte verändert die Welt. Hg. v. Piero Verni. Übers. a. d. Italienischen v. Anette Schmidt. Freiburg: Herder 2005. 144 S. (Herder spektrum. 5650.) Br. 8,90.

Dalai Lama: Wie man besser leben kann. Der Pfad des Glücks. 3. Aufl. Hg. v. Renuka Singh. Übers. a. d. Englischen v. Klaus Bloch. Freiburg: Herder 2005. 224 S. (Herder spektrum. 5606.) Br. 9,90.

Fischer, Georg: Finanzierung der kirchlichen Sendung. Das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik Deutschland und den USA. Paderborn: Schöningh 2005. 372 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht. 5.) Br. 54,–.

Fritz, Martin – Kobayashi Yoko: Prinzessin Masako – Der gefangene Schmetterling. Das Drama am japanischen Kaiserhof. Freiburg: Herder 2005. 220 S. Gb. 19,90.

Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika. Hg. v. Katja Heidemanns u. Marco Moerschbacher. Freiburg: Herder 2005. 280 S. (Theologie der dritten Welt. 32.) Br. 19,90.

Hagenkord, Bernd: jugend@gott. Würzburg: Echter 2005. 80 S. (Ignatianische Impulse. 9.) Gb. 7,90.

Handke, Peter: Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990. Salzburg: Jung und Jung 2005. 552 S. Br. 25,–.

Hänsel-Hohenhausen, Markus von: Vom Antlitz in der Welt. Gedanken zur Identität im 21. Jahrhundert (deutsch/englisch). Frankfurt: Frankfurter Verlagsgruppe Holding AG 2005. 42, 42 S. Lw.

Hell, Daniel: Aufschwung für die Seele. Wege innerer Befreiung. Freiburg: Herder 2005. 158 S. (Herder spektrum. 5572.) Br. 8,90.

Hendra, Tony: Father Joe. Der Mann, der meine Seele rettete. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Freundschaft. Übers. a. d. amerikanischen Englisch v. Hans Link. Freiburg: Herder 2005. 320 S. Gb. 19,90.

Hervieu-Léger, Danièle: Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg: Ergon Verlag 2004. L, 194 S. (Religion in der Gesellschaft. 17.) Br. 29,–.

Holl, Adolf: Der lachende Christus. Wien: Zsolnay Verlag 2005. 317 S. Gb. 21,50.

Huber, Wolfgang: Vertrauen erneuern. Eine Reform um der Menschen willen. Freiburg: Herder 2005. 128 S. (Herder spektrum. 5605.) Br. 7,90.

Ibn Sab'in: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch – Deutsch. Übers. u. eingeleitet v. Anna Akasoy. Freiburg: Herder 2005. 252 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. 2.) Gb. 34,–.

„*... ihr werdet meine Zeugen sein ...*". Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin. Hg. v. Arnd Bünker u. Ludger Weckel. Freiburg: Herder 2005. 310 S. Br. 14,90.

Klapheck, Elisa: So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt. Freiburg: Herder 2005. 192 S. (Herder spektrum. 5577.) Br. 9,90.

Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3: Kommentare: OE, UR, CD, OT, PC, GE, NA, DV. Freiburg: Herder 2005. IX, 860 S. Gb. 75,–.

Krauss, Heinrich – Küchler, Max: Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die biblische Urgeschichte. Fribourg: Paulusverlag 2003. 204 S. Br. 19,80.

Lambert, Willi: Wovon die Liebe lebt. Würzburg: Echter 2005. 96 S. (Ignatianische Impulse. 11.) Gb. 8,90.

Löser, Werner: Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar. Freiburg: Herder 2005. 183 S. Br. 11,50.

Martini, Carlo M.: Auch die Seele kennt Tag und Nacht. Reflexionen für Zeiten innerer Prüfung. Übers. a. d. Italienischen v. Wolfgang Bader. München: Neue Stadt 2005. 78 S. Br. 9,90.

Menschsein heißt Sinn finden. Hundert Worte von Viktor E. Frankl. 2. Aufl. Hg. v. Elisabeth Lukas. München: Neue Stadt 2005. 100 S. Gb. 9,90.

Mutschler, Hans-Dieter: Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 293 S. Gb. 59,90.

Niemann, Ulrich – Wagner, Marion: Visionen – Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. Regensburg: Pustet 2005. 206 S. Br. 16,90.

Paprotny, Thorsten: Kurze Geschichte der Philosophie der Aufklärung. Freiburg: Herder 2005. 219 S. (Herder spektrum. 5557.) Br. 9,90.

Petersen, Thomas – Mayer, Tilman: Der Wert der Freiheit. Deutschland vor einem neuen Wertewandel? Freiburg: Herder 2005. 152 S. Br. 15,–.

Pfeilspitzen. Aphorismen v. Walter Ludin u. Anke Maggauer-Kirsche. Bollingen: Verlag Wegwarte 2004. 47 S. Br.

Poláková, Jolana: Betroffen von Dir. Reflexionen über die dialogische Gotteserfahrung. Mit einem Nachwort v. Bernhard Casper. Übers. a. d. Tschechischen v. Karel Riha u. Leopoldine Steininger. München: Neue Stadt 2004. 79 S. Br. 12,90.

Ratzinger, Joseph: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg: Herder 2005. 156 S. (Herder spektrum. 5592.) Br. 8,90.

Ravasi, Gianfranco: Hiob. Der Mensch im Leid. Übers. a. d. Italienischen v. Stefan Liesenfeld. München: Neue Stadt 2005. 127 S. Gb. 14,90.

Riccardi, Andrea: Der Präventivfriede. Hoffnungen und Gedanken in einer unruhigen Welt. Würzburg: Echter 2005. 219 S. Gb. 14,80.

Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. Festschrift für Weihbischof Paul Wehrle. Hg. v. Philipp Müller u. Hubert Windisch. Freiburg: Herder 2005. 272 S. Gb. 30,–.

Sich öffnen für den Augenblick. Mystik im Alltag. Freiburg: Herder 2005. 222 S. (Herder spektrum. 5594.) Br. 9,90.

Steindl-Rast, David: Achtsamkeit des Herzens. Mit einem Vorwort v. Anselm Grün. Freiburg: Herder 2005. 160 S. (Herder spektrum. 5604.) Br. 8,90.

Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch. Festschrift für Adrian Holderegger zum sechzigsten Geburtstag. Hg. v. Jean-Pierre Wils u. Michael Zahner. Freiburg: Herder 2005. 346 S. (Studien zur theologischen Ethik. 110.) Br. 42,–.

Ulrich, Michael: Juden, Christen und Muslime rufen den einen Gott an. Und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist. Münster: LIT 2005. 114 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik. 41.) Br. 16,90.

Valentin, Joachim: Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik. Freiburg: Herder 2005. 448 S. Br. 40,–.

Watts, Alan: Buddhismus verstehen. Religion der Nicht-Religion. Freiburg: Herder 2005. 127 S. (Herder spektrum. 5567.) Br. 8,90.

Welzel, Petra: Hildegards Lied. Hildegard von Bingen. Der Roman ihres Lebens. Frankfurt: Krüger 2005. 443 S. Gb. 19,90.

Wenzel, Knut: Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg: Herder 2005. 256 S. Br. 11,90.

Priesterausbildung auf dem Prüfstand

Der Vorgang betrifft zunächst Amerika, hat aber auch diesseits des Atlantiks Bedeutung: Ende September 2005 ist in den USA die vom Vatikan ausgehende Apostolische Visitation der Priesterseminare angelaufen. Sie ist Teil eines Maßnahmenpakets, das der Heilige Stuhl und die US-Bischofskonferenz (USCCB) im Juni 2002 unter dem Eindruck der explosionsartig bekannt gewordenen Fälle sexuellen Mißbrauchs durch Priester beschlossen hatten, nachdem zuvor die US-Kardinäle in Rom mit Papst Johannes Paul II. und hochrangigen Vatikanvertretern zusammengetroffen waren. Bei einem nationalen Treffen in Dallas/Texas, das auf die Krise reagierte, hatten die Bischöfe seinerzeit eine „Charta zum Schutz von Kindern und Jugendlichen" verabschiedet, mit der sie sich „zu vollständiger Kooperation" mit der in Aussicht genommenen Visitation verpflichtet hatten. Befaßt sind die Kongregationen für das Katholische Bildungswesen sowie für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens. Militärerzbischof Edwin F. O'Brien, langjähriger Rektor des Priesterseminars der Erzdiözese New York in Dunwoodie und von 1990 bis 1994 Rektor des Nordamerikanischen Kollegs in Rom, war 2004 zum Koordinator der Visitation ernannt worden.

Überprüft werden sollen nicht nur die Ausbildungseinrichtungen für Diözesanpriester („schools of theology", „college-level seminaries", „houses of formation", „academic institutions that form future priests"), sondern auch die der Ordensgemeinschaften, die ein Drittel des Priesternachwuchses stellen. Nach Angaben der Bischofskonferenz gibt es in den USA 229 katholische Seminare, in denen im vergangenen Jahr insgesamt 4556 Studenten unterrichtet wurden. Je nach Größe der Einrichtungen werden Teams von drei bis vier Personen – zusammengesetzt aus Bischöfen, Seminarpersonal und Ordensleuten – die Untersuchungen durchführen. Ein Abschluß ist bis zum Ende des akademischen Studienjahres 2005/06 geplant; kleinere Häuser werden erst später visitiert. 117 Experten sind dafür nach Beratungen mit dem Komitee für Priesterausbildung der Bischofskonferenz und der Konferenz höherer Oberer der Männerorden (CMSM) von der Bildungskongregation ausgewählt worden. Jedes Team wird dieser seinen Bericht übermitteln. Nach Vorliegen aller Berichte wird die Kongregation eine Gesamtauswertung vornehmen und den entsprechenden Bischöfen und Ordensoberen vertraulich zugänglich machen.

Noch zu benennen hat der Koordinator Fachleute, die besonders bei größeren Institutionen beizuziehen sind. Die Visitationsteams, die im voraus Dokumentationen der einzelnen Institutionen sichteten, werden Studierende wie Lehrende, Fakultätsmitglieder und Absolventen der letzten Jahrgänge interviewen. Die von der Bildungskongregation festgelegten Visitationsziele wurden genau bestimmt: 1. Die

Zulassungkriterien für Priesteramtskandidaten und die Programme für menschlich-spirituelle Ausbildung sollen daraufhin überprüft werden, ob die angehenden Priester „Keuschheit für das Reich Gottes treu leben können". 2. Andere Aspekte der Priesterausbildung sollen gründlich durchleuchtet werden. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der intellektuellen Formung der Seminaristen, um deren Treue zum Lehramt, besonders auf dem Gebiet der Moraltheologie, im Licht der Enzyklika Johannes Pauls II. „Veritatis splendor" (1993), zu untersuchen.

Zweifellos stellt die Priesterausbildung die Basis für die Sicherstellung eines reifen Klerus dar – Stichwort: „Qualitätssicherung". Die Erwartung bzw. Befürchtung, daß im Vorfeld der Visitation das seit langem angekündigte vatikanische Dokument über Homosexualität erscheinen würde, hat sich bisher nicht erfüllt. Kolportiert wurde, daß es ein grundsätzliches Verbot der Zulassung homosexuell empfindender Seminaristen enthalte, worin manche – in ebenso unzulässiger wie diskriminierender Vereinfachung – die alleinige Ursache für die Sex- und Pädophilieskandale erkennen wollen. Spekuliert wird, ob das Ausbleiben der Veröffentlichung daran liegt, daß der Text erst noch von höchster Stelle approbiert werden muß, oder ob sich darin bereits ein moderater Einfluß des neuen, im Mai von Papst Benedikt XVI. ernannten Leiters der Kongregation für die Glaubenslehre, Erzbischof William J. Levada aus San Francisco, zeige.

Mit dem „Schatten" der Skandale hat die amerikanische Kirche langfristig zu leben. Die Visitation ist aber nur ein Teil des Versuchs einer umfangreicheren Krisenbewältigung. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß es auch eine Krise der Leitung gibt. Zuletzt wurde die Spaltung unter den Bischöfen im Wahlkampf im Herbst 2004 sichtbar, als einige Oberhirten sich offen für eine Kommunionverweigerung für den demokratischen Präsidentschaftskandidaten John F. Kerry aussprachen, der als Politiker (nicht als Privatmann) für „Pro Choice" und damit indirekt für das Recht auf Abtreibung eintrat. Der Erzbischof von Washington, Kardinal Theodore E. McCarrick, warnte damals ebenso wie der Jesuitenkardinal und renommierte Theologe Avery Dulles davor, die Eucharistie zu politisieren und zu instrumentalisieren. Spannungen gibt es auch zwischen Bischöfen und Priestern, die die „No tolerance"-Politik, die Einzel- und Mehrfachvergehen bei sexuellem Mißbrauch unterschiedslos behandelt („Out forever"), nicht mehrheitlich mittragen.

Es wird sich zeigen, ob und was die Visitation zur Problemlösung beiträgt. Auf die Ergebnisse darf man auch in Europa gespannt sein. Die Frage der Zulassung Homosexueller zum Priesteramt etwa bewegt die Gemüter quer über den Globus. Kann es sich die Kirche leisten, auf wertvolle Kandidaten lediglich aufgrund ihrer sexuellen Orientierung zu verzichten? Ist es nicht eine Unterstellung, homosexuelle Priester lebten den Zölibat weniger zuverlässig als heterosexuelle? Kirchliche Erneuerung läßt sich nicht auf Priesterausbildung und diese nicht auf Probleme der Sexualität reduzieren. Das gilt für Amerika ebenso wie für den Rest der Welt.

Andreas R. Batlogg SJ

Christoph Böttigheimer

Eucharistie als Opfer

Eine kontroverstheologische Frage?

Nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999) hat sich die bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands als nächstem kontroverstheologischen Thema dem Kirchenverständnis zugewandt. Zwar war von manchen Theologen und insbesondere seitens der evangelischen Kirchen zunächst das Thema der Eucharistie vorgeschlagen worden, doch bestand vor allem die katholische Kirche wohl hauptsächlich aus zwei Gründen auf dem ekklesiologischen Thema.

Zum einen ist die ökumenische Zielbestimmung derzeit noch immer unklar: Welche sichtbare Gestalt und welchen theologischen Gehalt soll die künftige Einheit der Kirche haben? Katholischerseits wird das in apostolischer Sukzession stehende Bischofsamt für das Kirchesein der Kirche als wesenskonstitutiv erachtet, wovon die evangelischen Auffassungen abweichen. In der Frage nach der Struktur einer künftigen Kirchengemeinschaft stehen sich somit die ekklesialen Wirklichkeiten, wie sie seit der Reformation geschichtlich gewachsen sind, nach wie vor konträr gegenüber und machen eine noch eingehendere Klärung ekklesiologischer Fragen notwendig. Darauf haben im übrigen sowohl die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (Nr. 43) als auch die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Iesus" (Nr. 16 f.) hingewiesen – letztere freilich etwas unsensibel und nicht frei von Mißverständnissen.

Zum andern herrscht unter Ökumenikern allgemein die Überzeugung vor, daß die kontroverstheologischen Hürden in der Lehre von der Eucharistie wesentlich geringer sind als in der Lehre von der Kirche. Eine verbindliche Einigung in der Lehre vom Abendmahl scheint in greifbarer Nähe – nicht wenige Theologen erachten eine „gemeinsame Erklärung zum Verständnis des Herrenmahls"[1] gar schon jetzt für möglich. Wäre eine solche aber erst einmal unterzeichnet, stünde einer Eucharistiegemeinschaft nichts mehr im Weg – zumindest aus evangelischer Sicht. Diese könnte sich die katholische Kirche jedoch so nicht zu eigen machen, was dann aber kaum mehr zu vermitteln sein dürfte, fällt es doch schon jetzt genügend schwer, den Zusammenhang zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft zu verdeutlichen. Zudem gäbe es fortan wohl keinen zwingenden Grund mehr, sich über einen einheitlichen Kirchenbegriff zu verständigen, wäre doch jenes Ziel schon

erreicht, an dem die kirchliche Basis schlechterdings den Erfolg der Ökumene mißt: die gemeinsame Feier des Herrenmahls.

Aus wohlüberlegten Gründen stehen also nicht zuletzt auf Drängen der katholischen Kirche ekklesiologische Fragen im Zentrum der vierten ökumenischen Phase, die vor fünf Jahren mit der feierlichen Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg begonnen hat. Trotz der ekklesiologischen Ausrichtung des gegenwärtigen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Dialogprozesses sei im folgenden dennoch die Eucharistiethematik Gegenstand der Reflexion. Dabei soll zum einen verdeutlicht werden, daß im Abendmahlsverständnis der gewichtigste Lehrunterschied heute tatsächlich soweit ausgeräumt ist, daß er nicht mehr als kirchentrennend zu gelten hat: der Streit um den Opfercharakter. Zum andern soll nach möglichen Konsequenzen gefragt werden, die sich hieraus für den katholischen Umgang mit der Eucharistie ergeben. Wie kann eine Eucharistiegemeinschaft schon jetzt konkret vorbereitet werden, ungeachtet der noch offenen ekklesiologischen Fragen?

„... bleiben wir ewiglich gescheiden und widernander"

In der Reformationszeit taten sich innerhalb der Abendmahlslehre die größten konfessionsspezifischen Unterschiede bekanntlich weniger in der Frage nach der Realpräsenz als vielmehr in der Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie auf. In der katholischen Meßopferlehre (sacrificium) erkannte Martin Luther den Gedanken der Wiederholung des Kreuzesopfers Christi, was in seinen Augen die Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit der Versöhnungstat Jesu Christi am Kreuz gefährdete und damit das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben (sola fide) entstellte[2].

Zudem wandte sich die Wittenberger Reformation strikt gegen eine Vorstellung vom Meßopfer (sacrificium), wonach die Messe „ein gutes Werk und ein Opfer" sei, eine Genugtuung bzw. Zeremonie, die kraft ihres äußeren Vollzugs selbst wirksam werde (ex opere operato). Ausgehend von der Rechtfertigungslehre als dem Herzstück reformatorischer Theologie, lehnte Luther jegliche Versuche menschlicher Selbstrechtfertigung, jedes satisfaktorische Werk strikt ab und verurteilte in den Schmalkaldischen Artikeln „die Messe im Bapsttum" scharf als „großeste und schrecklichste Greuel"[3], die unter „allen anderen bäpstliche Abgottereien die hoheste und schonest sei". Angesichts dieses Urteils gelangte er gar zu der Schlußfolgerung: „Also sind und bleiben wir ewiglich gescheiden und widernander"[4]. Ähnlich apodiktisch heißt es im Heidelberger Katechismus: „Und ist also die Messe im Grund nichts anders denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei."[5]

Eine solch schroffe Kritik an der Lehre vom „Meßopfer" schien eine Verständi-

gung hinsichtlich des Opfercharakters der Eucharistie kaum zuzulassen. Dennoch gelang es in verschiedenen ökumenischen Gesprächen, sich in diesem schwierigen Punkt anzunähern und über einen theologischen Grundkonsens zu verständigen[6]. Hilfreich war dabei zum einen die Einsicht, daß Luthers Kritik weniger die katholische Eucharistielehre traf als vielmehr tatsächliche Mißstände und -bräuche damaliger kirchlicher Meßpraxis. Die spätmittelalterliche Kirche hatte nämlich das sakramentale Verständnis der Eucharistie weithin verloren. Sakramentalität und Opfercharakter bzw. das Opfer der Messe und Kreuzesopfer Jesu Christi waren daher auseinander getreten, wodurch sich im kirchlichen Leben das Opfer der Kirche weithin verselbständigte und tatsächlich als Wiederholung bzw. Erneuerung des Kreuzesopfers Christi erscheinen mußte.

Doch schon das Trienter Konzil bestätigte die Vollgenügsamkeit der einmaligen Erlösungstat Jesu Christi und betonte die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesgeschehens Christi im eucharistischen Vollzug. Kreuzesopfer und Eucharistiefeier bilden demzufolge eine Einheit. Das eucharistische Opfer stellt weder eine Wiederholung noch die Fortsetzung oder Ergänzung des Kreuzesopfers Christi dar, sondern ist dessen Gegenwärtigsetzung (repraesentatio)[7]. Es bezieht sich also auf den einmaligen Versöhnungstod Jesu Christi, der, wie das Konzil festhält,

„ein wirkliches Sühnopfer (ist) und ... bewirkt, daß wir ‚Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden' (Hebr 4, 16). ... Es ist ein und dieselbe Opfergabe, und es ist derselbe, der jetzt durch den Dienst der Priester opfert und der sich selbst damals am Kreuz darbrachte, nur die Art der Darbringung ist verschieden" (DH 1743).

In der Eucharistiefeier wird also Jesus Christus sakramental gegenwärtig und mit ihm das Heilsgeschehen seines einmaligen Kreuzesopfers wirksam. Allein Christus kommt die Heilsmittlerschaft zu, allein seinem einzigartigen und einmaligen Kreuzestod wohnt die heilschaffende, weil Versöhnung stiftende Kraft inne.

Im bi- und multilateralen ökumenischen Dialog gelang es darüber hinaus, im Rückgriff auf den biblischen und alle anderen eucharistischen Aspekte umfassenden Begriff des „Gedächtnisses" (anamnesis bzw. memoria), verstanden als „Wirksammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart", das Verhältnis „zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie" klarer zu bestimmen[8]. Grundlegende Differenzen konnten aufgearbeitet werden, indem deutlich gemacht wurde, daß sich der Meßopfergedanke auf das „Gedächtnis" des einmaligen und einzigartigen Selbstopfers Jesu Christi bezieht und darum der sich ein für alle Mal opfernde Jesus Christus der eigentlich Handelnde ist, der sich in der Eucharistie selbst gegenwärtig setzt. Eine Theologie des Kreuzesopfers konnte nun dahingehend gemeinsam formuliert werden, daß im Herrenmahl das eine, einzige und vollgenügsame Opfer Jesu Christi weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ihm etwas hinzugefügt, sondern in der Erinnerung sakramental vergegenwärtigt wird.

Die freiwillige und einmalige Selbsthingabe Jesu Christi ist das eine und vollkom-

mene Opfer. Indem Christus als der erhöhte Herr in der Eucharistie als Person gegenwärtig ist (kommemorative Personalpräsenz), haben die Christgläubigen in der sakramentalen Memoria zugleich auch an seiner Versöhnungstat teil. Auf sakramentale Weise, kraft des Heiligen Geistes wird in der Anamnesis der Eucharistiefeier das eine und einzige Opfer Jesu Christi (Hebr 10, 12) für die Gläubigen vergegenwärtigt und wirksam:

„Es ist heute geklärt, daß weder das Herrenmahl noch eine andere kirchliche Handlung als Wiederholung des Kreuzesopfers Christi gedeutet werden darf ... Andererseits entspricht es dem Glauben auch der evangelisch-lutherischen Kirche, daß die Präsenz von Leib und Blut im Abendmahl die Gegenwart des geopferten Christus ist; insofern ist das Opfer Christi im Herrenmahl gegenwärtig, das ja auch vor Gott nicht Vergangenheit ist, sondern bleibend gültig (Hebr 12, 24; Offb 5, 6)."[9]

Luthers Vorwurf, die Messe sei das „großeste und schrecklichste Greuel", wurde bereits 1978 entkräftet, als katholische und lutherische Christen gemeinsam bekannten, daß Christus im Herrenmahl „als der Gekreuzigte gegenwärtig ist, als das Opfer, das ein für alle Mal für die Sünden der Welt dargebracht wurde": Dieses Opfer Jesu Christi „kann weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden; wohl aber kann und soll es je neu in der Mitte der Gemeinde wirksam werden"[10]. Folgerichtig erklärte unter anderem die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland 1993, daß die katholische Messe von den Verwerfungen der Schmalkaldischen Artikel und von dem Ausdruck „vermaledeite Abgötterei" im Heidelberger Katechismus heute nicht mehr getroffen wird.

„Opfer der Kirche"

Als Getaufte sind die Gläubigen dem Leib Christi eingegliedert, sie sind sein Leib geworden und haben insofern am Schicksal Jesu Christi, an seinem Paschageschehen teil (Röm 12, 1; 15, 16): „Im gläubigen Empfangen werden sie als sein Leib in das versöhnende Opfer hineingenommen, das sie zur Hingabe ihrer selbst ausrüstet (Röm 12, 1) und sie befähigt, ‚durch Jesus Christus geistliche Opfer' (1 Petr 2, 5) im Dienst an der Welt darzubringen."[11] Der Opfercharakter der Eucharistie impliziert letztlich also auch das gnadenhafte Hineingenommenwerden in die Selbsthingabe Christi an Gott den Vater, das Einbezogenwerden in das Kreuzesgeschehen selbst.

Martin Luther räumte ein, „daß wir uns mit Christo opfern"[12] und unter Verweis auf 1 Petr 2, 5 sprach er gar vom „Dankopfer" (sacrificium laudis), das all jene in Form von Leiden, Predigt und guten Werken darbringen, die bereits durch Christus versöhnt sind[13]. Die Wittenberger Reformation bejahte darüber hinaus „die Deutung des Herrenmahls als Dankopfer für das im Sakrament gegenwärtige Kreuzesopfer"[14]. Vor diesem Hintergrund konnte die bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bi-

schofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands konstatieren: „Von den Gebeten und den im Gottesdienst eingesammelten Gaben als Dankopfer zu sprechen, ist unter uns nicht kontrovers."[15] Freilich dürfen dabei das Handeln Gottes einerseits und die Antwort des Menschen andererseits nicht voneinander losgelöst werden. Beim Dankopfer der Gemeinde geht es nicht um eine eigenmächtige Handlung, vielmehr ist die dankend-lobpreisende Darbringung der Gaben seitens der Gläubigen durch das Heilswirken Gottes in Jesus Christus selbst ermöglicht: „Christliche Existenz aus sakramentalem Vollzug ist nie ‚paralleles' Geschehen im Sinne eigenständiger Ergänzung, sondern Teilhabe an dem Opfer Jesu Christi, das rettende Kraft besitzt für alle Völker und Zeiten."[16] So kann heute anders als in der reformatorischen Theologie zwischen dem Kreuzesopfer Jesu Christi und dem Lob- und Dankopfer der Gemeinde nicht mehr getrennt werden[17].

Über diese ökumenischen Annäherungen im Opfercharakter der Eucharistie hinaus sprechen katholische Theologie und Kirche zudem vom „Opfer der Kirche". Sie bezeichnen damit die in der sichtbaren liturgischen Handlung (sacrificium visibilis), dem Herbeibringen von Brot und Wein sich ausdrückende eigene Selbsthingabe der Kirche[18]. Die Kirche verweist „vor Gott durch, in und mit Christus auf das Opfer Jesu Christi ... und (läßt) sich von ihm erfassen"[19], d.h. sie opfert sich selbst mit Christus, indem sie in seine Liebe zum Vater und zu den Menschen eingeht und so selbst zur Liebeshingabe an Gott und zu den Menschen befähigt wird.

> Die Gläubigen werden „nicht nur als einzelne, sondern als Kirche mit dem Kreuzesgeschehen verbunden und in das Pascha Domini hineingezogen ..., (weshalb) ... die Liturgie der katholischen Kirche und ihre Theologie auch von der Eucharistie als Opfer der Kirche (spricht). ... Theologisch versteht sich die Kirche nicht als selbständiges Subjekt der Darbringung neben Christus, sondern als Leib Jesu Christi, in dem und durch den Jesus Christus als Haupt seines Leibes das eigentliche Subjekt ist."[20]

Schon Paulus – wie später auch Augustinus[21] – sprach von der Einbeziehung der Gemeinde in das Opfergeschehen Jesu Christi; er sah den „wahre(n) und angemessene(n) Gottesdienst" darin, daß sich die Gemeinde selbst als „heiliges und lebendiges Opfer" darbringt (Röm 12, 1). Die versammelte Kirche geht also über ihr Lobopfer und ihre Danksagung für das Kreuzesopfer Jesu Christi hinaus auch in das Opfer Christi selbst mit ein, das im eucharistischen Vollzug vergegenwärtigt wird[22].

Die katholische Sichtweise von der Selbsthingabe der Kirche vermögen sich die evangelischen Kirchen so nicht zu eigen zu machen, ist der Mensch im Rechtfertigungsgeschehen doch wesentlich Empfangender und nicht Handelnder. Nichtsdestoweniger widersprechen sie einem solchen ekklesial akzentuierten Eucharistieverständnis solange nicht, als gewährleistet wird, daß Jesus Christus die Versöhnungswirklichkeit in Person ist und bleibt, das „Christus allein" (solus Christus) also nicht verdunkelt wird:

In der Tat meint „die Rede von der Eucharistie als ‚Opfer der Kirche' ... kein eigenes und selbstmächtiges Tun der Kirche, das dem Opfer Christi etwas hinzufügt, sondern sie meint ein allein auf Christi Opfer verweisendes, die eigene Ohnmacht bekundendes, sich ganz auf Christus verlassendes und ihn dem Vater vorstellendes und darbringendes Handeln"[23].

So wird zwar das Verhältnis zwischen dem Handeln Jesu und dem der Kirche in der Eucharistie konfessionell unterschiedlich bestimmt, dennoch aber stimmen beide Kirchen in „der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi und ... (in) der Tragweite seiner Anamnese in der Eucharistiefeier der Kirche" überein, weshalb die Meßopferkontroverse heute ihren kirchentrennenden Charakter verloren hat[24].

Im Verständnis der Eucharistie als Opfer konnte ein differenzierter Konsens gefunden werden. Dieser gibt den bleibenden Verschiedenheiten Raum, ohne daß diese die gefundene Grundüberzeugung im Abendmahlsverständnis aufzulösen und dadurch einen kirchentrennenden Unterschied zu begründen vermöchten. Nicht von ungefähr signalisierte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen 1992 seine Zustimmung zum lutherisch-katholischen Dokument „Das Herrenmahl", das einen solchen Grundkonsens enthält und 1978 einstimmig verabschiedet worden war.

Ökumenische Anfragen

Aus den Konvergenzen im Blick auf den Opfercharakter des Herrenmahles erwächst gleichsam eine zweifache Konsequenz. Zum einen gilt es, die hier erzielten interkonfessionellen Annäherungen an der kirchlichen Basis bekannt und religionspädagogisch fruchtbar zu machen, was bei weitem noch nicht hinlänglich geschehen ist.

Zum andern ist die je eigene liturgische Praxis an der gemeinsamen Lehrüberzeugung immer wieder kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls zu korrigieren. Das gilt auch für die katholische Eucharistiepraxis, zumal innerhalb der mittelalterlichen Meßpraxis der Opfergedanke Anlaß für verschiedene Mißverständnisse und so manche Mißbräuche war. Daß in der heutigen katholischen Eucharistiepraxis durchaus ein Handlungsbedarf besteht, soll nachfolgend anhand drei ausgewählter Beispiele belegt und verdeutlicht werden.

Einleitung zum Gabengebet

Die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi beginnt in der katholischen Eucharistiefeier im engeren Sinn mit dem Lob- und Dankopfer der Gemeinde, d.h. mit der Darbringung der für die Eucharistiefeier bestimmten Gaben von Brot und Wein. Das begleitende Gebet preist Gott für „die Frucht der Erde

und der menschlichen Arbeit". Diese Frucht soll in das eucharistische Opfer mit eingehen und mit ihr die versammelten Gläubigen, ja die Schöpfung insgesamt. An die Gabenbereitung (offertorium) schließt sich die Einleitung zum Gabengebet (oratio supra oblata) an, die nach dem deutschsprachigen Meßbuch gemäß der überkommenen Form C sowohl in den Worten des Priesters als auch in der Antwort des Volks den Begriff „Opfer" (sacrificium) anführt:

„Priester: Betet, Brüder und Schwestern, daß mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle. – Alle.: Der Herr nehme das Opfer an aus deinen Händen zum Lob und Ruhme seines Namens, zum Segen für uns und seine ganze heilige Kirche" (MD II 347).

Diese Einladung zum Gabengebet ist im höchsten Maß mißverständlich, da der Begriff „Opfer" nicht näher bestimmt wird; man kann diese umständliche Gebetseinladung „wohl kaum als opfertheologisch eindeutige Aussage bezeichnen"[25]. Allenfalls kann es sich hier um das Lob- und Dankopfer bzw. Selbstopfer der Gemeinde handeln, keinesfalls aber um das Kreuzesopfer, da die Kirche nicht Christus opfert, wie Papst Paul VI. in seiner Eucharistie-Enzyklika „Mysterium fidei" betonte[26]; und ebenso wenig können die Gaben von Brot und Wein gemeint sein, die nicht geopfert, sondern vor Gott gebracht werden[27]. Da zudem der Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer Christi in dieser Einladung nicht zur Sprache kommt, wohl aber eine unnötige „Abhebung des priesterlichen Vorgangs"[28], könnte der Eindruck entstehen, die Gläubigen würden eigenmächtig Gott opfern, anstatt durch das Kreuzesgeschehen selbst dargebracht zu werden[29], oder aber es handle „sich bei der Darbringung der Gaben schon um das eigentliche Opfer Christi und der Kirche"[30].

Um solche und ähnliche Mißverständnisse, welche die ökumenischen Annäherungen hinsichtlich des Opfercharakters des Herrenmahls desavouieren, auszuschließen, sollte anstatt dieser weitschweifigen Gebetseinladung eine der beiden anderen alternativen Formen A oder B gewählt werden, die die deutsche Ausgabe des Meßbuchs glücklicherweise bereithält.

Grundsätzlich ist überall dort, wo der Opferbegriff ekklesiologisch verwendet wird, auf eine enge Verbindung mit der Selbsthingabe Jesu Christi zu achten und diese auch auszudrücken. Keinesfalls darf das Opfer der Kirche als eine selbständige Größe erscheinen bzw. aufgefaßt werden:

„Es verkürzt die biblischen Aussagen und die theologische Fragestellung, wenn bei der Beschreibung der Eucharistie als Opfer (nur) die absteigende Linie als Tun Gottes in Jesus Christus und (nur) die aufsteigende Linie als Tun der Kirche angesprochen wird."[31]

Das Lob- und Dankopfer der Gemeinde wie auch das Opfer der Kirche ist kein paralleles, eigenständiges Tun neben dem eucharistischen Geschehen – der erinnernden Vergegenwärtigung der Erlösungstat Jesu Christi –, weshalb jeder diesbezügliche Eindruck unbedingt vermieden werden sollte. Dasselbe gilt übrigens mutatis mutandis auch für manche Sühnefrömmigkeit, die in bestimmten katholi-

schen Kreisen Blüten treibt. Zu Recht wandten sich die Reformatoren gegen jede Zweideutigkeit (Ambiguität) bei der Verwendung des Opferbegriffs[32]. Ihr Anliegen müßte uns heute gleichsam ökumenische Verpflichtung sein.

Meßstiftungen und Stipendien

Eng verbunden mit der Gabendarbringung durch die Gläubigen (Meßoblationen) ist das Stipendienwesen, das sich bis in die Gegenwart hinein durchgehalten hat und heute aus liturgietheologischer wie auch ökumenischer Perspektive modifikationsbedürftig erscheint. Der Korrekturbedarf wird nur aus der Geschichte des Stiftungswesens selbst heraus erkennbar: „Im ersten Jahrtausend und teilweise noch darüber hinaus (brachten) auch der Klerus und die Mönche ihre Gaben" dar als Opfer für Gott bzw. als Zeichen ihres Sich-Einbringens in das eucharistische Opfer (participatio actuosa), „wobei es sich bei den Klerikern zumeist um Brot und Wein handelte, während die anderen Gläubigen mit der Zeit auch andere Natural- und im Mittelalter zunehmend Geldgaben reichten"[33].

Seit dem frühen Mittelalter beschränkt sich die Gläubigenoblation weithin auf das Almosengeben. Als eine selbständige und unmittelbare, nicht mehr vom Altar her der Armenpflege, der Bedürfnisse der Kirche bzw. dem Unterhalt der Kleriker zukommende Gabe[34] steht die Kollekte, die bei uns heute kein wirkliches „Opfer" mehr bedeutet, in keiner direkten Verbindung mehr zur Eucharistiefeier:

> Daher stellt sich „die Frage, ob sie (die Gaben für die Kirche und die Armen) im Rahmen der eucharistischen Feier im engeren Sinn dargebracht und entgegengenommen werden sollen, oder auf welche Weise der Unterschied zwischen ihnen und den für die Eucharistie selbst bestimmten Gaben verdeutlicht werden kann. Zumindest gehören sie nicht auf den Altar, sondern an einen anderen Platz im Altarraum."[35]

Seit der Väterzeit hatte es sich in der östlichen und westlichen Liturgie der Meßfeier zudem eingebürgert, die Namen der Darbringenden (offerentes) zu nennen bzw. die Namen derer, für die die Oblationen dargebracht wurden. Sollte auf diese Weise ursprünglich der Betreffende vor Gott vergegenwärtigt werden, so wurde die Namensnennung bald „mehr und mehr als Fürbitte verstanden und nicht mehr als Vorstellen der ‚communio' der kirchlichen Opfergemeinschaft vor Gott, zu der auch Abwesende (Papst, Bischöfe, weltliche Fürsten), die Heiligen und die Verstorbenen gehören"[36]. Mit der Loslösung der von den Gläubigen dargereichten Gaben von der Eucharistiefeier entwickelte sich nicht nur der allgemeine Opfergang zu einem eigenständigen und vielfältigen Opfer- und Stiftungswesen, vielmehr verselbständigte sich auch die Namensnennung im Sinn intercessorischen Gedenkens. Damit verband sich der Eindruck des Geschäfts, der dem Stipendienwesen bis heute anhaftet:

„Die Gläubigen ihrerseits verbanden mit ihren Gaben die Erwartung einer für ihr Seelenheil, für das ihrer Verstorbenen oder für besondere Anliegen wirksamen Gegenleistung, die im Darbringen des Meßopfers und in der Zuwendung seiner Gnadenwirkungen durch die Priester besteht."[37]

Zwar wurde der Opfernde noch als Mitopfernder verstanden, doch die Meßfeier sah man „nicht mehr als das gemeinsame Dankopfer, in das man durch seine Gaben eingeht; vielmehr traten der Aspekt des Bitt- und Sühneopfers, der ‚Segen' und die ‚Früchte' der Meßfeier in den Vordergrund, deren man sich durch die ... Gaben zu vergewissern suchte."[38]

Geldopfer, Stiftungen und Stipendien prägten das Meßwesen des Mittelalters oft auf fatale Weise. Dieser Mißstand zog zu Recht die reformatorische Kritik auf sich, und darum sollte heute alles vermieden werden, ähnlich gelagerten Mißverständnissen Vorschub zu leisten. Weder können die Früchte der Eucharistiefeier noch die Dienste des Priesters erkauft werden. Redewendungen wie „eine Messe einkaufen" bzw. „eine Messe bezahlen" machen deutlich, welcher Reformbedarf in der Praxis des Meßstipendiums bis heute besteht und welche pastoralen Schwierigkeiten es oft bereitet, das Stipendium wieder in seiner eucharistischen Dimension sehen zu lernen, nämlich als Gabe an Gott bzw. für das Gott dargebrachte eucharistische Opfer und insofern als Ausdruck der „actuosa participatio": „Es geht um das Eingehen in das Dankopfer der Kirche; der anamnetische Lobpreis ist jenes Element der Feier, das die vertrauensvolle (Für-)Bitte ermöglicht und begründet."[39]

Sühnetod

Übereinstimmend wird das Herrenmahl sowohl katholischer- als auch evangelischerseits als Gegenwärtigsetzung des Heilstodes Jesu gedeutet. Doch inwiefern war der Tod Jesu ein (Sühne-)opfer? „Er war es nicht", stellte Eugen Biser im Kontext des Streits um das Kruzifix in öffentlichen Klassenzimmern lapidar fest[40]. Die vom Neuen Testament her klassisch gewordene Antwort, Jesus habe sterben müssen, „weil der Strafgerechtigkeit Gottes nur durch sein Lebensopfer die vollgültige Genugtuung erbracht werden konnte", trage nicht durch, denn, so Bisers Begründung:

„Der Gott der unerbittlichen Strafgerechtigkeit" steht „in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem Gott Jesu, der sich dadurch als der größte Revolutionär der Religionsgeschichte erwies, daß er den Schatten des Furcht- und Angsterregenden aus dem traditionellen Gottesbild der Menschheit und auch dem seines eigenen Volkes ersatzlos tilgte und statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte."[41]

Gerade diese bedingungslose Liebe Gottes widerstreite einer Einforderung der vollgültigen Genugtuung für die Sündenschuld der Menschheit. Zudem stelle die

Deutung des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod eine Verzweckung des Todes dar, der an sich nur „reiner Selbstzweck" sein kann: „Im Tod klärt sich der Sinn des Menschenlebens."[42] Vor diesem Hintergrund plädiert Biser dafür, nicht nach dem Zweck, sondern nach dem Sinn des Kreuzestodes Jesu zu fragen und diesen als „Exzeß seiner (Gottes) Liebe" zu bestimmen: „In der Nacht von Golgota ging – endgültig und unwiderruflich – die Sonne der göttlichen Liebe auf."[43]

Mit seinen Einlassungen greift Biser eine sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts kontrovers geführte Diskussion um die Opferthematik auf[44]. Wie schon Martin Luther und später Immanuel Kant und Friedrich Nietzsche gegen die Satisfaktions- bzw. Sühnopfertheorie polemisierten, die von den Kirchenvätern entwickelt und unter anderem von Anselm von Canterbury systematisch ausformuliert wurde, so bemühte sich die Theologie in den letzten Jahrzehnten über die konfessionellen Grenzen hinweg um ihre Reformulierung.

Tatsächlich wird heute, wie von Biser dargelegt, der Tod Jesu zumeist im Horizont der göttlichen Liebe zu deuten und verstehen versucht: Im Heilstod Jesu wird die Abgründigkeit menschlicher Sünde aufgedeckt, gegenüber der sich die (Feindes-)Liebe Gottes als je größer erweist. Stellvertretend für alle Menschen erschließt Jesus am Kreuz die alles, selbst die letzten Tiefen menschlicher Sünde und Schuld umschließende, radikale und unbedingte Heilzuwendung Gottes. In Jesu Tod „gewinnt ... die Liebe Gottes geschichtliche Gestalt, wird sie vollbracht und aufgedeckt. In diesem Sinne geschieht Erlösung ‚durch' den Tod Jesu Christi."[45]

Die Erlösungstat Jesu darf nicht innerhalb eines Rechtsdenkens interpretiert werden, das dem biblischen Zeugnis widerstreitet, vielmehr ist sie metaphorisch zu deuten: im Sinn von totaler Selbsthingabe, Preisgabe aus Liebe, und damit verbunden als stellvertretende, universale Kundmachung göttlicher Heilszuwendung. Sie „geschieht ... eigentlich durch eine (stellvertretende) Totalhingabe, ist damit Lebenserrettung, die der Mensch erstrebt und Gott ermöglicht. Gott befiehlt die Sühne nicht, sondern der Mensch erbittet sie."[46] Adressat der Selbsthingabe Jesu ist nicht Gott, der gnädig gestimmt werden müßte, sondern der Mensch, der der Erlösung bedürftig ist; ihm wird inmitten tiefster Abgründe die von Gott her eröffnete Heilschance nochmals kundgetan und stellvertretend Leben auf Zukunft hin eröffnet: „Gott braucht weder eine blutige satisfactio noch eine satisfactio überhaupt zu fordern. Ohne Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit hätte die Erlösung aus reiner freier Gnade einfachhin erfolgen können."[47]

Im Kreuzestod Jesu wird demnach der grenzenlosen Beleidigung Gottes durch die Sünde nicht die unbedingt notwendige, unendliche Genugtuung geleistet – Gott muß nicht besänftigt werden; vielmehr nimmt in Jesus Christus die grenzenlos verzeihende Liebe Gottes ihre unüberbietbare Gestalt an, indem sie die ganze Abgründigkeit menschlicher Sünde bloßstellt, sie in sich integriert und durch die Verwandlung in die Liebe überwindet. Nicht aufgrund von Genugtuung, sondern

wegen des göttlichen Verzichts, die Sünde anzurechnen, geschieht Versöhnung (2 Kor 5, 19): „Gott ist in ihm (Christus) ganz da, er ist die Gabe der Liebe hinein in das Dunkel der Geschichte, die Liebe, die dieses Dunkel aufdeckt und Zukunft möglich macht."[48]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar den Opfercharakter der Eucharistie verteidigt (SC 2; 7; 10; 12 u. ö.), ihn aber letztlich nicht geklärt, was darum nachkonziliarer Theologie aufgegeben ist. Insofern es sich bei der Feier der Eucharistie um eine realsymbolische Gedächtnisfeier der freiwilligen Lebenshingabe Jesu an Gott den Vater für uns Menschen handelt, um „das radikale Für-uns-sein Jesu Christi"[49] kommt ihr gewiß ein Opfercharakter im Sinn des Lebenseinsatzes zu, wie dies schon den Abendmahlsberichten zu entnehmen ist (Mk 14, 24; Mt 26, 28)[50]. Bezogen auf den Leib Christi kann sogar von einem doppelten Opfercharakter gesprochen werden: Christus, das Haupt bringt sich im heilschaffenden Pascha selbst aus Liebe und für die Menschen dar und die Kirche, der Leib, erhält im Zug der sakramentalen Zeichenhandlung an seinem vergegenwärtigten Pascha Anteil. Das ekklesiologische Opfer ist demnach weder ein eigenständiges noch ein neues Opfer; vielmehr ist die Selbsthingabe Jesu am Kreuz an die Liebe des Vaters und zum Heil der Menschen das einzige und vollkommene Opfer (Hebr 9, 1–28). Nur in der Vereinigung mit Christus ist eine menschliche Opfergabe an Gott überhaupt möglich.

Wie die Geschichte von Theologie und Kirche zeigt, kann die Rede vom Heilstod Jesu als Opfer bzw. Sühneopfer leicht mißverstanden werden und gerade das von Jesus selbst aufgerichtete Gottesbild verdunkeln. Weil der Tod Jesu weder im Rahmen eines kultischen Opferrituals stattfand noch je als eine kultische Opferhandlung gedeutet wurde, sollte der Opferbegriff in Verbindung mit der Eucharistie höchst sensibel und umsichtig verwendet werden, was sicher nicht auf alle Gaben- und Hochgebetstexte der deutschen Ausgabe des Meßbuchs zutrifft: „Auch die neuen Hochgebete weisen noch erhebliche Spannungen in der Opferterminologie auf"[51] – Revisionen wären hier wünschenswert und aus ökumenischer Sicht dringend angezeigt, worauf übrigens der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen schon vor über zehn Jahren hingewiesen hat[52].

Um Mißverständnisse und negative Assoziationen zu vermeiden, als ob es sich beim eucharistischen Opfer um eine kultische, vom Kreuzesereignis losgelöste eigenständige Opferhandlung der Kirche handelte, wäre in so machen liturgischen Texten und Gebeten anstatt von einem nicht näher definierten „Opfer" besser von der „Selbsthingabe aus Liebe" (Eph 5, 2) zu sprechen. Das würde nicht nur der reformatorischen Kritik Rechnung tragen, sondern ebenso der Opferkritik in der neueren Theologie und wäre zudem biblisch begründet: Christus hat „mich geliebt und sich für mich hingegeben" (Gal 2, 20; Eph 5, 2; Röm 4, 25; 8, 32; Gal 1, 4; 1 Tim 2, 6).

Nicht zuletzt ist auch in Bezug auf die Bezeichnung der Gedächtnisfeier Jesu Christi ökumenische Sensibilität gefordert. Weil im biblischen Zeugnis die Opferterminologie nirgends auf die Eucharistie angewandt wird, sondern ausschließlich auf

das Kreuzesgeschehen selbst[53], sollte der Begriff „Meßopfer" nur mit kritischer Zurückhaltung gebraucht werden – wenn überhaupt, zumal ihn die evangelischen Kirchen bewußt meiden und er kontroverstheologisch belastet ist. Ähnlich ungeeignet erscheint auch der Begriff „Messe", der von seiner Wortbedeutung her so arm ist, daß er weder in den eucharistischen Gebetstexten Verwendung findet noch die Feier der Eucharistie inhaltlich näher zu charakterisieren vermag, weshalb gern Wortkomposita wie eben „Meßopfer" (Abend-, Werktags-, Sonntagsmesse usw.) gebildet werden.

Allein schon aus diesem Grund scheint es geboten, auf „andere, inhaltlich reichere Namen zurück (zu greifen) wie Eucharistie(-feier)"[54]. Letzterer ist schon biblisch belegt und wurde vom Zweiten Vatikanum bewußt wieder aufgegriffen. Für die Gabe, die Gott in Jesus Christus für die Welt ist, feiern die Christen Danksagung (Eucharistie). Der Eucharistiebegriff dient als Überschrift sowohl in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums für das zweite, der Reform der „Meßfeier" gewidmete Kapitel als auch für den zweiten Teil des ökumenischen „Lima-Textes". Desgleichen begegnet der Begriff „Herrenmahl" bereits im Neuen Testament und auch er ist wieder in die Konzilstexte eingegangen, so daß er sich, ähnlich wie der Eucharistiebegriff, als geeignete Bezeichnung anbietet.

Ausblick

Im ökumenischen Dialog konnte mittlerweile in der Lehre vom Herrenmahl ein theologischer Grundkonsens formuliert werden, der auch den Opfercharakter mit einschließt. Dieser differenzierte Konsens wurde von der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kirchenleitung bislang freilich noch nicht öffentlichverbindlich ratifiziert, was wohl damit zusammenhängen mag, daß sich das Augenmerk in der gegenwärtigen vierten ökumenischen Dialogphase verstärkt den ekklesiologischen Fragen zuwendet. Das bedeutet jedoch nicht, daß deshalb das ökumenische Ziel, die Eucharistiegemeinschaft, aus dem Auge verloren würde – im Gegenteil: Die Behandlung der Amts- und Kirchenfrage ebnet der Kirchengemeinschaft in Form von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft den Weg.

Eine Fundamentalekklesiologie scheint als Basis einer künftigen Eucharistiegemeinschaft unverzichtbar. Ebenso notwendig ist aber die Rezeption der schon erzielten ökumenischen Dialogergebnisse. Das impliziert nicht nur, die ökumenischen Annäherungen zur Kenntnis zu nehmen, sondern sie ebenso zu beherzigen, sie also so zu verinnerlichen, daß sie zur kritischen Norm eigener kirchlicher Praxis werden. In bezug auf die hier verhandelte Fragestellung bedeutet dies konkret: alle Aspekte kirchlichen Lebens, die mit dem Opfercharakter der Eucharistie zusammenhängen, so zu gestalten, daß Mißverständnisse ausgeschlossen und berechtigten reformatorischen Anfragen keine Angriffspunkte mehr geboten werden. Darin könnte zugleich ein wichtiger Beitrag zum „Jahr der Eucharistie" bestehen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Meyer, „... genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse ...?" Plädoyer für eine gemeinsame Erklärung zum Verständnis des Herrenmahls, in: Kirche in ökumenischer Perspektive, hg. v. P. Walter u. a. (Freiburg 2003) 405–416; vgl. Ch. Böttigheimer, Jahr der Eucharistie – Bewährungsprobe für die Ökumene? Annäherungen in der Eucharistielehre u. mögliche pastorale Konsequenzen, in: KNA-ÖKI Nr. 24, 14.6.2005, Thema der Woche, 1–12.

[2] M. Luther, WA 6, 512–526; AS II Art. 2, in: BSLK 416f; CA XXIV, in: BSLK, 91–97.

[3] AS II Art. 2, in: BSLK, 416.

[4] Ebd. 419.

[5] Heidelberger Katechismus, Frage 80.

[6] Das Herrenmahl (1978) (= H). Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-Lutherischen Kommission, 1978, in: DwÜ; Bd. 1 (Paderborn 1983) 271–295; Die Gegenwart Christi in Kirche u. Welt (1977) (= GCH), in: ebd. 487–517; Lima-Erklärung, 1982 (= L), in: ebd. 557–567; Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz u. der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Kirchengemeinschaft in Wort u. Sakrament (= WS) (Paderborn 1984); Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer u. katholischer Theologen, Das Opfer Jesu Christi u. seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (= OJCH), hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (= DiKi 3) (Freiburg 1983); Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute (= LV), hg. v. K. Lehmann u. W Pannenberg (= DiKi 4) (Freiburg 1986) 77–124.

[7] „visibile ... sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur": DH 1740.

[8] H, Nr. 36.

[9] WS, Nr. 36; GCH, Nr. 83.

[10] H, Nr. 56.

[11] Ebd. Nr. 36.

[12] M. Luther, WA 6, 369.

[13] Apol, 24, 25, in: BSLK 356.

[14] H, Nr. 60; WS, Nr. 38: „Dankend und lobend dürfen wir Gott dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes das Selbstopfer seines Sohnes im Gebet vorhalten."

[15] Ebd. Nr. 36. „Übereinstimmend verstehen unsere beiden Traditionen die Eucharistie als *Opfer* des Lobes." (H, Nr. 36)

[16] LV, 92.

[17] LV, 92f.; Apol 24, 16, in: BSLK 353f.

[18] DH 1743; LG 11; AEM 55.

[19] E. Hönig, Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (Paderborn 1989) 249.

[20] WS, Nr. 37.

[21] Augustinus, Der Gottesstaat. De civitate dei, Bd. 1: Buch I–XIV (Paderborn 1979) X, 6.

[22] OJCH, 232: „Wenn also vom Opfer am Kreuz oder von seiner Vergegenwärtigung und Zuwendung in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zunächst darum, die Hingabebewegung von Gott zu den Menschen wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken. Innerhalb dieses Tuns Gottes zu unserem Heil ist deshalb *die menschliche Hinwendung zu Gott* gefordert und ermöglicht, die in die Teilnahme an Gottes Hinwendung zur Welt übergeht."

[23] H. Meyer, Der Ertrag der Erörterung u. Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis u. Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog, in: Eucharistische Gastfreundschaft, hg. v. J. Brosseder u. H.-G. Link (Neukirchen-Vluyn 2003) 61–84, 65.

[24] LV, 121; 92f; WS, Nr. 38.

[25] M. Stuflesser, Das Opfer in nachvatikanischen Hochgebeten, in: Das Opfer. Biblischer Anspruch u. liturgische Gestalt, hg. v. A. Gerhards u. K. Richter (Freiburg 2000) 257–271, 267.
[26] Papst Paul VI., Enzyklika Mysterium fidei (3. Sept. 1965). Über die Lehre u. den Kult der heiligen Eucharistie, in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, hg. v. H. Rennings u. M. Klöckener, Bd. 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls: 1963–1973 (Kevelaer 1983) 221–242, 231.
[27] R. Kaczynski, Das Opfer Christi u. die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworrenheit unserer Hochgebetstexte. in: Gratias Agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer, Freiburg 1992) 149–166, 157.
[28] J. A. Jungmann, Die Gebete der Gabenbereitung, in: JL 23 (1973), 186–203, 200. Jungmann schlägt deshalb alternativ vor, kurz und prägnant „unser Opfer" zu sagen.
[29] Ebd. 193.
[30] A. Adam, Grundriß Liturgie (Freiburg 1998) 148.
[31] LV, 92.
[32] Apol 24, 14f., in: BSLK 353.
[33] H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 4) (Regensburg 1989) 244.
[34] CIC (1983) can. 945–958.
[35] Meyer (A. 33) 344.
[36] Ebd. 244.
[37] Ebd. 245.
[38] Ebd.
[39] Ebd. 247.
[40] E. Biser, Vom Sinn u. Zweck des Kreuzes, in dieser Zs. 213 (1995) 723–729, 725. Eine deutliche Opferkritik findet sich ferner sowohl in der Theologie der Befreiung als auch innerhalb der feministischen Theologie.
[41] Ebd. 725f.
[42] Ebd. 726.
[43] Ebd. 727.
[44] M. Eckholt, Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer u. Sühne. Wiederkehr eines umstrittenen Themas, in: Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, hg. v. Th. Söding (Regensburg 2002) 59–86; J. Wohlmuth, Opfer – Verdrängung u. Wiederkehr eines schwierigen Begriffs, in: Das Opfer (A. 25) 100–127.
[45] P. Hünermann, Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie (Münster 1994) 91.
[46] H. Gese, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (München 1994) 85–106, 87.
[47] W. Dettloff, Erlösung, dogmengeschichtlich, in: HThG, 2. Bd. (München 1962) 308–311, 310.
[48] Eckholt (A. 44) 79.
[49] OJCH, 233.
[50] J. Schmid, Priester, Priestertum III. Im NT, in: LThK², Bd. 8, 743f., 743.
[51] LV, 92.
[52] Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" Studiendokument (masch.) (Rom 1992) 110, zit. bei Stuflesser (A. 25) 270, A. 31.
[53] Ebd. 222.
[54] Meyer (A. 33) 41.

Sabine Demel

Die bischöfliche Vollmacht und der Diözesanrat

Kirchenrechtliche Hintergrunderläuterungen zu Vorgängen im Bistum Regensburg

Vor einigen Wochen war in der Tagespresse unter der Überschrift „Regensburger Geisterfahrt" folgender Kommentar zu lesen:

„In Deutschland gibt es 27 katholische Bistümer und 23 evangelische Landeskirchen, insgesamt 50 größere Einheiten des christlichen Lebens, wenn man großzügig zusammenzählt. Überall dort gibt es mal Streit, Konflikte und Kleinkariertheiten, auch die mehr als 50 Millionen Christen im Land sind nur Menschen. Doch nirgendwo gibt es so viel Streit, Konflikt und Unfrieden wie in Regensburg, nirgendwo werden sie auf so absurde Weise ausgetragen, nirgendwo bleiben so viele Verletzungen, bleibt so viel Schaden. Der Streit um den Diözesanratsvorsitzenden Fritz Wallner ist ein Glied in einer langen Kette, und es wird nicht das letzte sein. Die Zutaten gleichen sich jedes Mal: der Kampf von Bischof und Generalvikar gegen mißliebige Personen, das übersteigerte Amtsverständnis eines Bischofs, der sich verfolgt fühlt, weil er tapfer den richtigen Glauben vertritt, und das programmatische Bewußtsein, ein Bistum aufbauen zu wollen, das das Gegenbild zum angeblich verlottert-liberalen Katholizismus in Deutschland ist. Aus dem Versuch von Bischof Müller, sein Bistum neu zu evangelisieren, ist eine Geisterfahrt geworden." [1]

Ob man nun diesem Kommentar zustimmt oder nicht, eines ist auf jeden Fall richtig: Im Bistum Regensburg gab es in den letzten Jahren immer wieder neue Konflikte in ähnlichen Angelegenheiten. So ist ein gewählter Pfarrgemeinderats- und Dekanatsratsvorsitzender von Bischof Gerhard Ludwig Müller seiner kirchlichen Ehrenämter entbunden worden mit dem Vorwurf, er lehne wie die Bewegung „Wir sind Kirche", der er angehört, Amt und Person des Bischofs ab, was aus den unzähligen Erklärungen dieser Bewegung hervorgehe [2]. Ein Pfarrer ist suspendiert und des Amtes enthoben worden mit der Begründung wiederholter Verstöße gegen die Treueverpflichtung und der Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Bischof. Maßgeblich dafür waren vor allem die drei Fakten, daß der Pfarrer seit Jahrzehnten zum „Aktionskreis Regensburg" gehört – einer Vereinigung von Priestern und Laien mit dem Selbstverständnis, sich um Reformen in der katholischen Kirche zu bemühen –, daß er in der Zeitschrift dieser Bewegung „Pipeline" mitgearbeitet und daß er sich ans Verwaltungsgericht gewandt hat, um dem Bischof untersagen zu lassen, über ihn weiterhin öffentlich wörtlich oder sinngemäß zu reden als Heuchler, Pharisäer, Priester, dem nichts an seinen Schafen liege, der keine Ahnung vom Zweiten Vatikanischen Konzil habe, der die bischöfliche Verfassung der Kirche untergrabe usw.

Einem Ständigen Diakon, der als Berater und Sprecher des genannten Pfarrers auftrat, wurden bis auf weiteres jede Ausübung seines Amtes als Diakon und jedwede liturgischen Dienste verboten sowie ein Auftrittsverbot in allen kirchlichen Einrichtungen und Räumen der Diözese erteilt, da sein Verhalten gegenüber der Bistumsleitung der Würde seines geistlichen Amtes widerspreche und sein Wirken als Diakon zum Nachteil für die Kirche von Regensburg gereiche. Als der Diakon daraufhin seinem obersten Dienstherrn mitteilte, einen Kirchenaustritt zu erwägen, wurde ihm als Professor die kirchliche Lehrerlaubnis für den Fachbereich Theologie entzogen.

Einem Religionslehrer, der leitend in der Bewegung „Wir sind Kirche" mitwirkt, ist die „Missio canonica" (kirchliche Sendung) und damit die Bevollmächtigung zur Erteilung von Religionsunterricht entzogen worden wegen hartnäckiger Weigerung, die volle Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche wiederherzustellen. Einem Pfarrer ist das Ruhestandsgehalt gekürzt worden, weil er entgegen der Anweisung des zuständigen Pfarradministrators bei einer ökumenischen Trauung nicht nur einen Wortgottesdienst, sondern auf Wunsch des Brautpaares eine Eucharistie gefeiert hat, ohne vorher eine diesbezügliche Erlaubnis beim Ordinariat eingeholt zu haben. Als der Pfarrer schriftlich darlegte, daß er nicht erkannt hatte, welchen schwerwiegenden Verstoß er mit seinem Verhalten begangen habe und sich entschuldigte, wurde die Gehaltskürzung dennoch aufrechterhalten wegen der erneuten Gehorsamsverletzung, trotz wiederholter Mahnung des Bischofs weiterhin im Impressum der „Pipeline" als ständiger Mitarbeiter aufgeführt zu sein.

Der jüngste Streit, der mit großer Aufmerksamkeit der Medien verfolgt wird, findet zwischen dem Diözesanratsvorsitzenden und dem Bischof statt. Auslöser dafür ist die Änderung der Pfarrgemeinderatssatzung, die der Bischof im Alleingang – ohne irgendeine Beteiligung des Diözesanrats – vorgenommen hat, obwohl das geltende Diözesanrecht vorsieht, daß eine solche Satzungsänderung mit einem Beschluß der Zwei-Drittel-Mehrheit der anwesenden Mitglieder des Diözesanrats und der Zustimmung des Bischofs zu erfolgen hat. Im Zug dieser Auseinandersetzung sind dem Diözesanratsvorsitzenden von seiten der Bistumsleitung heftige Vorwürfe wie kirchenfeindliches Verhalten, Einmischung in das bischöfliche Amt, Angriff auf die Integrität des Bischofsamtes und Vertrauensbruch gemacht und die Leitung der Geschäftsstelle des Diözesanrats entzogen worden.

Für viele Gläubige ist bei diesen verschiedenen Vorgängen nicht (mehr) erkennbar, um was überhaupt gestritten wird. Das hängt auch damit zusammen, daß im Hintergrund der Konflikte bestimmte Begriffe stehen, die von den Akteuren und Kommentatoren offensichtlich mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt, teilweise sogar mit diffusen Vorstellungen verbunden werden. Das gilt insbesondere für die drei Begriffe bischöfliche Vollmacht, göttliches Recht und Diözesanrat. Wer sich im Dickicht der verschiedenen Auffassungen selbst ein sachgerechtes Urteil bilden möchte, sollte die kirchenrechtlichen Grunddaten beachten, die im folgenden dargestellt werden.

Bischöfliche Vollmacht

Um Amt und Vollmacht eines Bischofs rechtlich näher zu charakterisieren, ist als erstes auf deren theologische Grundlegung zu verweisen, wie sie in c. 375 des kirchlichen Gesetzbuches, des Codex Iuris Canonici (CIC), vorgenommen wird. Dort heißt es:

„§ 1. Die Bischöfe, die kraft göttlicher Einsetzung durch den Heiligen Geist, der ihnen geschenkt ist, an die Stelle der Apostel treten, werden in der Kirche zu Hirten bestellt, um auch selbst Lehrer des Glaubens, Priester des heiligen Gottesdienstes und Diener in der Leitung zu sein.

§ 2. Die Bischöfe empfangen durch die Bischofsweihe selbst mit dem Dienst des Heiligens auch die Dienste des Lehrens und des Leitens, die sie aber ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums ausüben können."

Hier werden vier zentrale Aussagen über Wesen und Aufgabe der Bischöfe getroffen: 1. Die Bischöfe treten an die Stelle der Apostel, sind also deren Nachfolger und setzen in dieser Funktion die Sendung der Apostel fort: als Hirten der Kirche das Volk Gottes zu weiden (vgl. c. 1008). 2. Grundlage für die Apostelnachfolge ist der Empfang der Bischofsweihe, die auf göttliche Einsetzung zurückgeht und damit zu den Wesensgrundlagen der katholischen Kirche gehört. Deshalb spricht man auch davon, daß die bischöfliche Verfaßtheit für die katholische Kirche wesentlich ist. Streng genommen wird die göttliche Einsetzung nur für die Bischofsweihe ausgesagt, aber nicht für das Bischofsamt. Doch wird die göttliche Einsetzung seit jeher auch auf das Bischofsamt bezogen, ohne daß dies jemals bestritten wurde[3].

3. Durch die Bischofsweihe selbst – nicht erst durch die Übertragung eines bestimmten Bischofsamtes – empfangen die Bischöfe die dreifache und damit umfassende Dienst(auf)gabe des Heiligens, Lehrens und Leitens. Die Bischofsweihe ist es, die den Bischöfen die Teilhabe an den drei Diensten Christi verleiht. 4. Die Bischofsweihe gliedert in das Bischofskollegium ein, verweist also jeden Bischof auf die Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium. Diese Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium, die auch als Kollegialität umschrieben wird, kommt der Bischofsweihe „ihrer Natur nach" zu – wie der Gesetzestext hervorhebt –, ist also konstitutives Element des Bischofseins und liegt nicht im freien Ermessen eines Bischofs. Anders gesagt: Bischofsein ist seinem Wesen nach kollegial und verträgt sich daher nicht mit einer isolierten und autarken Ausübung des bischöflichen Dienstes. Denn die Verbundenheit mit den Mitbischöfen ist eine Grundlage dafür, daß die bischöflich geleitete Diözese als Ortskirche in der „communio" mit allen anderen lebt[4].

Nach dieser theologischen Grundlegung ist die rechtliche Konkretisierung zu bedenken. Da der Empfang der Bischofsweihe auf das Amt des Vorstehers einer Diözese angelegt ist, wird einem geweihten Bischof in der Regel das Amt des Diözesanbischofs übertragen. Maßgebliche Aussagen zu diesem Amt sind in den beiden

cc. 381 § 1 und 391 § 1 enthalten. In c. 381 § 1 werden Art und Umfang der diözesanbischöflichen Vollmacht geregelt, in c. 391 die verschiedenen Funktionen dieser Vollmacht. In der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erfolgten Übersetzung wird dabei der Ausdruck „potestas" durchgehend nicht mit „Vollmacht", sondern mit „Gewalt" wiedergegeben.

Um als Leiter einer Diözese seinen dreifachen Dienst des Heiligens, Lehrens und Leitens adäquat wahrnehmen zu können, wird dem Diözesanbischof rechtlich folgende Vollmacht bzw. Gewalt übertragen:

„Dem Diözesanbischof kommt in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist; ausgenommen ist, was von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten ist" (c. 381 § 1).

Mit dem kleinen Wörtchen „alle" Gewalt/Vollmacht wird ausgesagt, daß der Diözesanbischof prinzipiell alle für sein Amt erforderlichen Vollmachten insgesamt bzw. in Fülle innehat, also seine Vollmacht grundsätzlich umfassend ist, es sei denn, es liegt ein Vorbehalt zugunsten einer anderen kirchlichen Autorität vor. Das stellt eine grundlegende Neuerung gegenüber der Rechtsstellung im früheren kirchlichen Gesetzbuch dar. War der Bischof ehemals darauf angewiesen, daß der Papst ihm alle einzelnen Vollmachten zuteilte, die für die Ausübung seines Hirtendienstes notwendig waren (Konzessionssystem), so werden dem Bischof nun nicht mehr einzelne Gewalten durch den Papst gewährt, sondern eine einzige, alle Einzelvollmachten umfassende Vollmacht übertragen, und zwar direkt zusammen mit der Bischofsweihe; nur ausnahmsweise kann von Rechts wegen oder auf Anordnung des Papstes eine Einzel-Vollmacht einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sein (Reservationssystem)[5]. Mit dem Wandel vom Konzessions- zum Reservationssystem ist die rechtliche Stellung des Diözesanbischofs gegenüber der des Papstes klar aufgewertet worden. Dennoch ist kritisch festzustellen: „Zwar haben die Diözesanbischöfe jetzt alle erforderlichen Kompetenzen. Aber was erforderlich ist, legt der Papst fest."[6] Denn der Diözesanbischof kann zwar prinzipiell alles, faktisch aber dann doch nur das alles, was ihm nicht vom Papst – durch das von ihm gesetzte Recht oder durch eine direkte Anordnung – entzogen ist[7].

Das Attribut „ordentlich" sagt aus, daß diese alles umfassende Vollmacht von Rechts wegen mit dem Amt selbst und damit auch dauerhaft gegeben ist und nicht etwa nur vorübergehend delegiert ist. „Unmittelbar" ist diese Vollmacht insofern, als deren Ausübung an keine Mittler oder Vermittlungsinstanzen gebunden ist, sondern direkt ausgeübt werden kann. „Eigenberechtigt" besagt, daß der Bischof in der Ausübung seiner Vollmacht selbständig bzw. in eigenem und nicht etwa in fremdem Namen, im Auftrag oder nur als Hilfe bzw. Unterstützung, in Abhängigkeit oder gar Stellvertretung eines anderen Amtsträgers tätig ist. Diese Qualifizierung der Eigenberechtigung ist eine bedeutsame Änderung im Vergleich zum CIC/1917. Denn

früher hatte der Bischof seine Amtsvollmacht gerade nicht eigenberechtigt ausgeübt, sondern *unter der Autorität des Papstes* (c. 329 § 1 CIC/1917), was als Stellvertretung des Papstes interpretiert wurde. Hatte der Diözesanbischof früher den Papst als Stellvertreter Christi in der Teilkirche vertreten, so ist der Diözesanbischof nun selbst Stellvertreter Christi für die Teilkirche, wie der Papst Stellvertreter Christi für die Gesamtkirche ist (vgl. LG 27).

Eine zentrale Konsequenz dieser umfassenden ordentlichen, unmittelbaren und eigenberechtigten Amtsvollmacht des Diözesanbischofs wird in c. 391 § 1 gezogen und explizit festgehalten:

„Es ist Sache des Diözesanbischofs, die ihm anvertraute Teilkirche nach Maßgabe des Rechts mit gesetzgebender, ausführender und richterlicher Gewalt zu leiten."

Seiner umfassenden Amtsvollmacht entsprechend kommen dem Diözesanbischof in der ihm anvertrauten Diözese alle Funktionen der Leitungsgewalt bzw. Leitungsvollmacht zu: Er hat die Vollmacht der Rechtssetzung ebenso wie die Vollmacht der Rechtsanwendung im Bereich der Gerichtsbarkeit und der Verwaltung. Allerdings kann er dabei nicht nach Belieben vorgehen, sondern ist an die „Maßgabe des Rechts" gebunden, wie die Gesetzesnorm mit Nachdruck herausstellt:

„Der Bischof wird damit ausdrücklich auf die einschlägigen Rechtsvorschriften verwiesen und zu ihrer Beachtung verpflichtet. Diese Bindung des Bischofs an das geltende Recht versteht sich eigentlich von selbst; der explizite Hinweis auf diesen Sachverhalt erscheint insofern überflüssig."[8]

Offensichtlich lehrt aber die Erfahrung Gegenteiliges, so daß dieser explizite Hinweis gerade nicht überflüssig, sondern besonders wichtig ist. Diese Annahme legt sich um so mehr nahe, als der kirchliche Gesetzgeber bereits an anderer Stelle den gleichen Gedanken ausgeführt hat. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bestimmungen des Kirchenrechts ist unmißverständlich festgelegt, daß die gesetzgebende und richterliche Gewalt bzw. Vollmacht „auf die im Recht vorgeschriebene Weise auszuüben" ist und bei der Ausübung der ausführenden Vollmacht „die Vorschriften der folgenden Canones einzuhalten" sind (c. 135). Im Hinblick auf die gesetzgebende Vollmacht wird sogar nochmals eigens betont, daß „von einem untergeordneten Gesetzgeber ... ein höherem Recht widersprechendes Gesetz nicht gültig erlassen werden" kann (c. 135 § 2). Obwohl die Wahrung des geltenden sowie des höherrangigen Rechts eine selbstverständliche Pflicht für jedes Glied einer Rechtsgemeinschaft ist, hat es dennoch der höchste kirchliche Gesetzgeber anscheinend für notwendig erachtet, gerade diejenigen, die die Leitungsgewalt insgesamt oder eine ihrer Funktionen innehaben, mehrfach daran zu erinnern, daß die Ausübung der Leitungsvollmacht – sei es als gesetzgebende, richterliche oder ausführende Vollmacht – keinesfalls willkürlich erfolgen kann, sondern bestimmte Grenzen zu beachten hat.

Alle drei Rechtsnormen über Amt und Vollmacht des Diözesanbischofs machen in unterschiedlicher Intensität deutlich, daß die bischöfliche Vollmacht nicht als eine Art absolutistische Vollmacht mißverstanden werden darf, als ob der Diözesanbischof – gleichsam kraft seines nach göttlichem Recht bestehenden Amtes – die ihm anvertraute Diözese stets nach freiem Ermessen leiten könnte, außer seiner Verantwortung vor Gott an nichts und niemanden gebunden. Einem solchen Mißverständnis wehrt eine genaue Lektüre der Rechtsnormen ebenso wie das Einordnen der rechtlichen Aussagen in den größeren Zusammenhang, insbesondere in das Selbstverständnis der katholischen Kirche, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem mit den Kategorien des Volkes Gottes und der Communio umschrieben wird. Wird das beachtet, so ist klar: Wenn von der bischöflichen Vollmacht die Rede ist, ist zugleich auch die Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes mitgemeint bzw. die Tatsache, daß nicht nur der Bischof kraft seiner Weihe in Fülle an der Vollmacht Christi teilhat, sondern auch alle Gläubigen kraft Taufe und Firmung in abgestufter Form ebenso daran teilhaben (c. 204).

Rechtlicher Ausdruck dieser sakramental begründeten Teilhabe aller Gläubigen sind die verschiedenen innerdiözesanen Organe mit ihren verschiedenen Rechten der Mitwirkung bei der Ausübung der bischöflichen Vollmacht. Diese Rechte hat der Bischof bei der Ausübung seiner Vollmacht ebenso zu wahren wie alle Bestimmungen des höherrangigen Rechts sowie jenes Rechts, das von ihm selbst in seiner Diözese erlassen oder in Kraft gesetzt worden ist. Trotz seiner umfassenden Vollmacht steht der Bischof nicht über dem Recht, sondern ist wie jeder Gläubige an das geltende Recht gebunden. Seine bischöfliche Vollmacht beinhaltet nicht das Recht, gegen geltendes – diözesanes oder überdiözesanes – Recht zu verstoßen, wohl aber diözesanes Recht zu verändern, abzuschaffen oder einzuführen, allerdings wiederum stets unter Beachtung des höherrangigen Rechts und des Selbstverständnisses der katholischen Kirche.

Göttliches Recht

Im Kirchenrecht gib es zwei Grundarten von Recht: das Kirchenrecht kraft göttlichen Rechts und das Kirchenrecht kraft menschlichen Rechts. Das Kirchenrecht kraft göttlichen Rechts gilt als unantastbar und unveränderbar, das Kirchenrecht menschlichen Rechts dagegen als veränderbar.

Inhaltlich betrachtet umfaßt das göttliche Recht zum einen das Naturrecht, wie es aus der Schöpfungsordnung mit den Mitteln der Vernunft erkennbar ist, und zum anderen das geoffenbarte Recht, wie es in der Bibel überliefert ist und durch die Tradition sichtbar gemacht wird. Zum rechten Verständnis der Kategorie des geoffenbarten Rechts sind folgende Aspekte hervorzuheben: Erstens gelten nicht einfachhin alle biblischen Aussagen als geoffenbarte bzw. göttliche Rechtssätze, sondern

nur jene Aussagen in der Bibel, die in der Tradition der Kirche als bindende Weisungen zu konkreter voller Verwirklichung verstanden worden sind und werden. In der Bibel sind also „zeitbedingte Aussagen von wesentlichen Weisungen zu unterscheiden. Welche biblischen Aussagen als Weisungen göttlichen Rechts zu verstehen sind, entscheidet in erster Linie die kirchliche Tradition selbst. So kann man das göttliche Recht auch ein durch die Tradition erkennbar oder sichtbar gemachtes Offenbarungsrecht nennen." [9]

Zweitens liegt das göttliche Offenbarungsrecht – wie das Wort Gottes selbst – nicht in abstrakter Reinform vor, sondern stets vermittelt durch Menschen und damit auch stets nur bruchstückhaft bzw. in einer bestimmten historischen Gestalt. Diese Tatsache hat zur Folge, daß das göttliche Recht immer wieder neu aus der kirchlichen Tradition heraus in die jeweilige geschichtliche und kulturelle Situation der Kirche hinein übersetzt werden muß. Göttliches Recht und geschichtliche Konkretisierung gehören also untrennbar zusammen. Deshalb ist das göttliche Recht auch nicht in einem Katalog von Rechtssätzen ein für alle Mal festgeschrieben; vielmehr wird lediglich bei den entsprechenden Rechtsnormen auf das göttliche Recht hingewiesen durch Formulierungen wie „aufgrund göttlicher Weisung", „nach der Weisung des Herrn" oder „kraft göttlicher Einsetzung". So gibt es zum Beispiel kraft göttlichen Rechts die Sakramente in der Kirche (c. 840), die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien (c. 207 § 1), das Weihesakrament (c. 1008), die Bischöfe als Nachfolger der Apostel (c. 375 § 1) sowie Papst und Bischofskollegium als Nachfolger von Petrus und dem Apostelkollegium (c. 330). Als unveränderlich gelten diese Rechtsnormen kraft göttlichen Rechts insofern, als sie bei ihrer notwendigen geschichtlichen Konkretisierung „nicht zu sich selbst in Widerspruch geraten dürfen" [10].

Aufgrund dieser beiden Wesensmerkmale steht das göttliche Recht in der Spannungseinheit, einerseits in seinem Inhalt unwandelbar zu sein, andererseits in diesem Inhalt stets tiefer erkennbar und dadurch neu konkretisierbar zu sein [11]. Die Anwendung des göttlichen Rechts ist damit stets der doppelten Gefahr der unsachgemäßen Konkretisierung ausgesetzt, nämlich entweder durch mangelnde Anpassung an die Zeichen der Zeit zu erstarren oder durch die Preisgabe an den Zeitgeist verfälscht zu werden.

Zusammenfassend kann daher gesagt werden: Das göttliche Recht ist „nicht einfachhin *vor*gegeben, sondern als je und je zu ermittelnder Inhalt auch *auf*gegeben, es muß in positives Recht transformiert, ‚verpositiviert' werden, wobei der (menschliche) Gesetzgeber nicht einfachhin Vorgegebenes übernimmt, sondern im geschichtlichen Kontext rechtsgestaltend tätig wird" [12]. So gesehen ist das göttliche Recht weniger „ein erworbener Besitz" der Kirche, sondern vielmehr „der ständige Auftrag zur Selbstbesinnung, Selbstkritik, Bekehrung" [13].

In Abhebung zum Kirchenrecht kraft göttlichen Rechts steht das Kirchenrecht kraft menschlichen Rechts. Dazu zählen die Rechtsnormen, die allein auf den Rechtswillen der gesetzgebenden Organe der Kirche zurückgehen (Gesetzesrecht,

vgl. cc. 7f.) oder aus einer rechtserzeugenden Gewohnheit der Rechtsgemeinschaft (Gewohnheitsrecht, vgl. cc. 23–28) resultieren. Das menschliche Kirchenrecht steht voll und ganz im Dienst des göttlichen Kirchenrechts; seine Aufgabe ist es, auf der Grundlage des göttlichen Rechts die Regeln für das alltägliche Miteinander der Glaubensgemeinschaft festzulegen, sozusagen aus dem göttlichen Recht die notwendigen praktischen Konsequenzen zu ziehen und eine dementsprechende Lebensordnung zu schaffen. Zur wirksamen Erfüllung dieser Aufgabe sind die Normen des menschlichen Kirchenrechts stets veränderbar, aber nicht im Sinn einer Beliebigkeit, sondern nur um einer besseren Entfaltung des göttlichen Rechtes willen, auf das das menschliche Kirchenrecht stets verwiesen bleibt. Oder anders ausgedrückt: „Das menschliche Recht ... ist in dem vom göttlichen Recht vorgegebenen Rahmen veränderlich." [14]

Aufgabe und Funktion des Diözesanrats

Der Diözesanrat – auch Katholiken-, Gläubigen- oder Laienrat genannt – ist ein eigenständiges Gremium des sogenannten Laienapostolats. Der Diözesanrat wird oft verwechselt mit dem Diözesanpastoralrat. So ähnlich die beiden Gremien klingen, so verschieden sind sie. Der Diözesanpastoralrat ist nämlich ein verfassungsrechtliches Gremium, der Diözesanrat dagegen ein vereinsrechtliches Gremium (mit verfassungsrechtlichen Teilelementen). Das hat vor allem Auswirkungen hinsichtlich der Autonomie der beiden Gremien.

Sinn und Zweck des Diözesanrats ist die Förderung und Vereinheitlichung der Kräfte des (Laien-)Apostolats im Bereich der Diözese, also sozusagen die Bündelung aller katholischen Kräfte der Diözese. War der Begriff „Apostolat" bis ins 19. Jahrhundert ausschließlich den Klerikern reserviert, wird er ab diesem Zeitpunkt auch auf die Laien angewendet. Sie werden dadurch zu aktiven Gliedern in der Kirche, deren apostolische Tätigkeit allerdings noch in unmittelbarer Abhängigkeit von den Klerikern gesehen und daher lediglich als Teilhabe an deren Apostolat gewertet wird. Erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird im Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem" (AA) das Laienapostolat nicht mehr von den Klerikern als den Inhabern des geweihten Amtes, sondern direkt von Christus bzw. von der Vereinigung der Laien „mit Christus, dem Haupt" abgeleitet und als „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst" (AA 2) bezeichnet. Durch diesen unmittelbaren christologischen Ursprung ist das sogenannte Laienapostolat inhaltlich deckungsgleich mit dem gemeinsamen Apostolat des ganzen Gottesvolkes bzw. hat keine spezifische Bedeutung mehr. Insofern sind die Begriffe „Laienapostolat" und „Apostolat" synonym zu verwenden. Sie umschreiben alle Bemühungen, die christliche Botschaft in Kirche und Gesellschaft präsent zu machen und sind damit wiederum Synonyme für den Ausdruck „Evangelisierung".

Dem Diözesanrat gehören Laien und Kleriker der jeweiligen Diözese an, die aus den Dekanatsräten, den katholischen Verbänden und Organisationen entsandt sowie als Einzelpersönlichkeiten berufen sind. Seine Aufgabe ist es, eigenverantwortlich in gesellschaftliche Bereiche hineinzuwirken und mit eigener Stimme am Apostolat in Kirche, Gesellschaft und Welt mitzuwirken. Der Diözesanrat soll also die Anliegen der Katholiken und Katholikinnen in der Öffentlichkeit vertreten und Anregungen für deren Wirken in Kirche und Gesellschaft geben. Obwohl in seiner Tätigkeit autonom, ist der Diözesanrat dennoch auf die Anerkennung des Diözesanbischofs als des letztverantwortlichen Leiters der Diözese angewiesen, der für die Einheit und Unversehrtheit des Glaubens in der ihm anvertrauten Diözese zu sorgen hat. Diese rechtlich notwendige Anerkennung kann der Bischof auch verweigern oder wieder entziehen, aber nur aus rechtlich relevanten Gründen, die ausschließlich in einem schweren Verstoß gegen die kirchliche Glaubens- und/oder Rechtsordnung liegen können und in rechtlicher wie tatsächlicher Hinsicht nachweispflichtig sind. Ist ein solcher Verstoß nicht gegeben, kommt dem Diözesanrat gleichsam ein Rechtsanspruch auf die bischöfliche Anerkennung zu. Der Diözesanrat handelt also als autonomes Organ eigenständig, aber innerhalb der kirchlichen Rechtsvorgaben.

Der Diözesanrat wird im kirchlichen Gesetzbuch weder vorgeschrieben noch empfohlen, sondern überhaupt nicht erwähnt; er geht vielmehr auf eine Empfehlung des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück:

„In den Diözesen sollen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen" (AA 26).

Diese Empfehlung hat die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (1970–75) aufgegriffen und als „Anordnung" beschlossen, daß in den Diözesen „ein Gremium errichtet (wird), das das vom Diözesanbischof anerkannte Organ im Sinne des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien (Art. 26) ist"[15]. Ins kirchliche Gesetzbuch von 1983 hat diese Empfehlung dagegen keinen Eingang gefunden, so daß der Diözesanrat dort keine direkte Rechtsgrundlage hat. Daraus ist aber nicht die Schlußfolgerung zu ziehen, daß er gar keine Rechtsgrundlage hätte, sondern nur, daß er lediglich eine allgemeine Rechtsgrundlage hat, nämlich die vereinsrechtliche Grundbestimmung mit folgendem Wortlaut:

„Den Gläubigen ist es unbenommen, Vereinigungen für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt frei zu gründen und zu leiten und Versammlungen abzuhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen" (c. 215)[16].

Unterstützend kann in diesem Zusammenhang auch auf das Grundrecht und die Grundpflicht der Gläubigen hingewiesen werden, in dem, was das Wohl der Kirche

betrifft, den geistlichen Hirten und den anderen Gläubigen ihre Meinung kundzutun (c. 212 § 3) sowie auf die Grundpflicht speziell der Laien, „als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen auf der Welt erkannt und angenommen wird" (c. 225 § 1).

Da der Diözesanrat nicht explizit im kirchlichen Gesetzbuch genannt wird, gibt es auch keine gesamtkirchlichen Bestimmungen über dessen Einberufung und Vorsitz sowie über beratendes und entscheidendes Stimmrecht der Mitglieder; diese Fragen sind daher in der jeweiligen Satzung durch den Diözesanrat selbst zu regeln. Wenn dabei dem zuständigen Diözesanbischof ein Zustimmungs- oder Genehmigungsrecht zukommt, dann bezieht sich dieses nur auf die Prüfung der kirchenrechtlichen Unbedenklichkeit der betreffenden Satzung. Insofern hat der Diözesanrat einen Rechtsanspruch auf die bischöfliche Zustimmung oder Genehmigung seiner Satzung, solange die Satzung kein höherrangiges Recht verletzt.

Vom Diözesanrat klar abzuheben ist der Diözesanpastoralrat. Er ist nämlich kein eigenständiges vereinsrechtliches Gremium, sondern ein abhängiges verfassungsrechtliches Beratungsorgan des Diözesanbischofs. Ebenfalls vom Zweiten Vatikanischen Konzil empfohlen (CD 27), ist seine Einrichtung im kirchlichen Gesetzbuch zwar nicht verbindlich vorgeschrieben, wohl aber angeraten (cc. 511–514). Seine Aufgabe besteht darin, „unter der Autorität des Bischofs all das, was sich auf das pastorale Wirken in der Diözese bezieht, zu untersuchen, zu beraten und hierzu praktische Folgerungen vorzuschlagen" (c. 511). Er besitzt aber in keiner Frage Anhörungsrecht.

Der Diözesanpastoralrat ist also ein Organ der Mitverantwortung aller Gläubigen der betreffenden Diözese an der Sendung der Kirche mit dem Ziel, die kirchliche Autorität in ihrer Leitungsfunktion zu unterstützen. In ihm dürfen nur Gläubige vertreten sein, die in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen (c. 512 § 1), und er steht ganz unter der Autorität des Bischofs; denn der Bischof allein entscheidet, ob ein Diözesanpastoralrat gebildet wird oder nicht (c. 511, 513 § 1), bestimmt die Art und Weise der Mitgliederbestellung, also auch, wie viele Laien, Kleriker und Ordenschristen in den Diözesanpastoralrat gelangen (c. 512 § 1), beruft schließlich auch die Sitzungen ein und leitet diese (c. 514 § 1). Der Diözesanpastoralrat wird auf Zeit eingesetzt, ist mindestens einmal im Jahr einzuberufen und hört bei Sedisvakanz auf zu bestehen.

Schlußfolgerungen

Ohne in die Details der Vorgänge im Bistum Regensburg zu gehen, ergeben sich aus den kirchenrechtlichen Gegebenheiten einige grundlegende Kriterien der Bewertung: Weil die Bischofsweihe kraft göttlichen Rechts ist, erhält ein Bischof die ihm zukommende Vollmacht nicht vom Papst oder sonst einem kirchlichen Amtsträger,

sondern von Gott, allerdings vermittelt durch die Bischofsweihe, die durch Menschen gespendet wird. Wie jede kirchliche Institution bzw. jedes kirchliche Wesenselement kraft göttlichen Rechts der Ausgestaltung durch das menschliche Recht bedarf, so ist auch die kraft göttlichen Rechts bestehende Bischofsweihe und das mit ihr gegebene bischöfliche Amt sowie die mit ihr gegebene bischöfliche Vollmacht auf die Konkretisierung bzw. Ausgestaltung kraft menschlichen Rechts angewiesen.

Bei der Bischofsweihe kraft göttlichen Rechts muß das menschliche Recht vor allem folgende Fragen ausgestalten: Was genau beinhaltet die einem Bischof von Gott kraft der Bischofsweihe zukommende Vollmacht? Welche Rechte und Pflichten sind mit ihr verbunden? Welche Dienste und Ämter können oder müssen Bischöfe wahrnehmen? Welche Voraussetzungen sind für den Empfang der Bischofsweihe notwendig? Wer stellt die Geeignetheit der Kandidaten fest, wie erfolgt die Auswahl der Kandidaten und wie wird die Bischofsweihe gespendet?

Wie jede rechtliche Ausgestaltung durch das menschliche Kirchenrecht ist auch die rechtliche Ausgestaltung der Bischofsweihe und der damit verbundenen bischöflichen Vollmacht wie auch des damit verbundenen Bischofsamtes offen für Reformen, die sich aufgrund neuer Erkenntnisse und zum Wohl der kirchlichen Gemeinschaft ergeben. Das heißt also: Die Bischofsweihe und damit auch das Bischofsamt und die bischöfliche Vollmacht sind göttlichen Rechts, gehören also zu den unantastbaren Grundlagen der katholischen Kirche; der konkrete Inhalt und Umfang des Bischofsamtes und der bischöflichen Vollmacht bzw. der rechtlichen Stellung des Bischofs sind jedoch menschlichen Rechts. Mit einem anderen Akzent formuliert: Die bischöfliche Vollmacht als solche untersteht weder dem Papst noch dem menschlichen Kirchenrecht, sondern ist eine Vollmacht, die unmittelbar von Gott in Christus über den Heiligen Geist kommt; doch die Ausübung dieser christusunmittelbaren Vollmacht bzw. ihre rechtliche Bestimmung zum Vollzug in der Kirche ist vom Papst und dem menschlichen Kirchenrecht näher zu regeln.

Demzufolge kann sich auch ein (Diözesan-)Bischof nicht unter Berufung auf seine bischöfliche Vollmacht kraft göttlichen Rechts über bestehendes Recht hinwegsetzen; er kann seine bischöfliche Vollmacht kraft göttlichen Rechts vielmehr nur im Rahmen der geltenden Rechtsordnung ausüben. Eine Satzungsbestimmung ist daher auch für einen (Diözesan-)Bischof so lange bindend, bis sie auf rechtmäßige Weise von der zuständigen Autorität außer Kraft gesetzt worden ist.

Jede (innerkirchliche) Kontroverse, in der in irgendeiner Weise das Bischofsamt an sich in Frage gestellt wird, berührt den Bereich des göttlichen Rechts. Eine solche Kontroverse ist jedoch zumindest im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz höchst unwahrscheinlich, da die Existenz des Bischofsamtes allgemein anerkannt ist – selbst bei den größten Kritikern und Kritikerinnen der katholischen Kirche. Jede (Reform-)Diskussion über die konkrete Ausgestaltung der rechtlichen Stellung des Bischofs ist dagegen auf der Ebene des menschlichen Rechts anzusiedeln. Desgleichen gehören (kritische) Anfragen an einzelne Entscheidungen oder an die Amts-

führung eines Bischofs, wenn überhaupt, in einen (kirchen-)rechtlichen, dann in den Bereich des menschlichen Rechts:

„Der Diözesanbischof übt zwar als einziger in der ihm anvertrauten Diözese gesetzgebende Vollmacht aus, aber er ist nicht der einzige Gesetzgeber, dessen Gesetze in der jeweiligen Teilkirche verbindlich sind. Das Gottesvolk der Diözese ist außerdem an universalkirchliche und partikularkirchliche Gesetze übergeordneter Gesetzgeber gebunden. Der Bischof kann deshalb gemäß c. 135 § 2 keine Gesetze gültig erlassen, die höherem Recht widersprechen." [17]

Die Einrichtung eines Diözesanrates geschieht kraft menschlichen Rechts und als vereinsrechtliches Organ, das auf die Zusammenarbeit mit dem Diözesanbischof angelegt ist, aber in eigenverantwortlicher Tätigkeit. In diesem Sinn wird in der geltenden Satzung des Diözesanrates von Regensburg aus dem Jahr 2001 betont: „Die Organe des Diözesanrates fassen ihre Beschlüsse in eigener Verantwortung und sind dabei von Beschlüssen anderer Gremien unabhängig" (Art. IV (1)).

Als Organ im Sinn des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien (AA 26) ist der Diözesanrat zwar auf die Anerkennung durch den Bischof angewiesen, hat aber zugleich einen Rechtsanspruch auf diese Anerkennung, sofern ihm nicht ein schwerwiegender Verstoß gegen die Glaubens- und/oder Rechtsordnung der katholischen Kirche nachgewiesen werden kann. Gleiches gilt für die Mitwirkung des Diözesanbischofs bei der Inkraftsetzung der Satzung sowie bei der Bestätigung des/der rechtmäßig gewählten Vorsitzenden des Diözesanrates (c. 179 § 2 i.V.m. 149). Werden diese Rechtsansprüche vom zuständigen (Diözesan-)Bischof nicht erfüllt, verhält er sich rechtswidrig bzw. übt hier seine bischöfliche Vollmacht nicht rechtmäßig aus.

„Die unterschiedlichen Formen, mit denen die Diözesanbischöfe in Deutschland die Satzungen der Diözesanräte anerkannt / genehmigt / bestätigt / in Kraft gesetzt haben, haben keine Folgen für *die Unabhängigkeit der Arbeit dieser Räte vom Bischof*. Ihre Grundlage ist die in AA 26 anerkannte Autonomie des Laienapostolats. ... In keinem Falle sind sie Organe der Diözese, wie sich aus ihrem Selbstverständnis und ihrer Aufgabenstellung ergibt." [18] Demzufolge ist ein (Diözesan-)Bischof nicht berechtigt, „seinem" Diözesanrat irgendwelche Weisungen zu erteilen, es sei denn, vom Diözesanrat wird die Glaubens- und/oder Rechtsordnung der katholischen Kirche verletzt.

Als einziger Gesetzgeber in seiner Diözese kann der Diözesanbischof zwar einer anerkannten oder genehmigten Satzung die Anerkennung und Genehmigung wieder entziehen wie auch die Inkraftsetzung einer von ihm in Kraft gesetzten Satzung widerrufen. Dies darf aber nicht willkürlich geschehen, sondern nur unter Wahrung des Rechtsanspruchs des Diözesanrats auf Anerkennung, Genehmigung oder Inkraftsetzung seiner Satzung, sofern sie im Einklang mit den kirchenrechtlichen Bestimmungen ist. Trägt der Diözesanbischof diesem Rechtsanspruch nicht Rechnung, handelt er rechtswidrig.

Auch wenn ausschließlich dem Diözesanbischof das Recht zukommt, in seiner Diözese Gesetze zu erlassen, besitzt er damit nicht das Recht, eine neue bzw. eigene Diözesanrats-Satzung zu erlassen. Denn ein solches Recht stünde in Widerspruch zur Eigenständigkeit der Verantwortung des Diözesanrats gemäß AA 26 sowie der cc. 215 i. V. m. 212 und 225. Würde ein Diözesanbischof anstelle der Anerkennung, Genehmigung oder Inkraftsetzung einer Diözesanrats-Satzung eine eigene Diözesanrats-Satzung erlassen, wäre ein so geschaffener Diözesanrat nicht verpflichtet, sich zu konstituieren[19].

Wenn ein Gläubiger oder eine Gläubige – unabhängig davon, ob er Mitglied oder sie Vorsitzende eines kirchlichen Gremiums ist oder nicht – öffentlich eine andere (Rechts-)Auffassung vertritt als ein (Diözesan-)Bischof, so ist zu unterscheiden, ob er damit die christliche Pflicht zum Gehorsam im Bewußtsein der eigenen Verantwortung (c. 212 § 1) verletzt oder ob sie damit der christlichen Pflicht und dem christlichen Recht nachkommt, ihre Meinung zum Wohl der Kirche kund zu tun (c. 212 § 3). Um dies zu entscheiden, ist zu prüfen: Handelt es sich dabei um kritisch-loyale Überlegungen oder um überhebliche Besserwisserei? Wird deutlich, ob es eine persönliche Meinung ist, eine Forschungsthese oder eine anerkannte Argumentation?

Generell sind zwei Eckdaten zu beachten. Auf der einen Seite gilt: Weil allen Gläubigen der Heilige Geist und damit die Gabe der Wahrheitssuche geschenkt ist, haben sie das Recht und die Pflicht, auch selbst über den Inhalt des Glaubens, der Lehre und des Rechts nachzudenken und darüber im Dienst der Wahrheitsfindung zu diskutieren. Auch wenn das kirchliche Lehramt eine verbindliche Lehrentscheidung getroffen hat, kann und muß das Suchen nach der Wahrheit weitergehen – denn die Wahrheit ist stets größer als ihre sprachliche Fassung und deshalb prinzipiell immer einer weiteren Erkenntnis zugänglich. Zugleich ist aber auch die andere Seite einzuhalten: Weil in der katholischen Kirche dem kirchlichen Lehr- und Leitungsamt eine besondere Funktion zukommt, hat jede öffentliche Meinungsäußerung die drei Aspekte zu berücksichtigen: 1. Verbindlichkeitsgrad der Lehre, 2. Respekt vor der kirchlichen Lehr- und Leitungsautorität und 3. geistlicher Nutzen für die kirchliche Gemeinschaft. Wer darum bemüht ist, der und die wird kaum (in kirchenrechtlich relevanter Weise) gegen die christliche Gehorsampflicht bzw. gegen den Glauben oder die Einheit der Kirche verstoßen. Deshalb wäre hier die Androhung und Anwendung von Disziplinar- oder Strafmaßnahmen mit großer Wahrscheinlichkeit mehr als nur rechtswidrig.

ANMERKUNGEN

[1] M. Drobinski, Regensburger Geisterfahrt, in: SZ, 16./17.7.2005, 51.

[2] Nach eigenem Bekunden setzt sich „die KirchenVolksBewegung *Wir sind Kirche* … ein für eine Erneuerung der römisch-katholischen Kirche auf der Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und der sich daraus entwickelten Theologie und Pastoral. *Wir sind Kirche* ist aus dem 1995 in Österreich ge-

starteten Kirchenvolks-Begehren hervorgegangen. Die 1996 in Rom gegründete internationale Bewegung *Wir sind Kirche* ist derzeit in mehr als zwanzig Ländern auf allen Kontinenten vertreten und weltweit mit gleichgesinnten Reformgruppen vernetzt" (Wir sind Kirche, Sommer-Extra 2005, 4).

[3] Vgl. H. Pree, Das kirchenrechtliche Kernprofil des hierarchischen Amtes, in: Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche, hg. v. S. Demel (Regensburg 2001) 57–91, 64.

[4] Vgl. G. Bausenhart, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath, Bd. 3 (Freiburg 2005) 225–313, 258.

[5] G. Bier, in: MKCIC 381/8, Rdn.10 (30. Erg. –Lfg., Dezember 1998), macht zu Recht auf die unpräzise Ausdrucksweise des Gesetzgebers aufmerksam: Alle Gewalt (insgesamt) mit Ausnahme bestimmter Regelungen ist gerade nicht alle Gewalt (insgesamt), sondern nur eine eingeschränkte Gewalt.

[6] Ders., Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Würzburg 2001) 251.

[7] Vgl. ebd. 250.

[8] G. Bier, in: MKCIC 391/4, Rdn. 5.

[9] W. Aymans u. K. Mörsdorf, Kanonisches Recht I (Paderborn 1991) 35; vgl. auch G. L. Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989) 129–143, 131.

[10] W. Aymans, Ius divinum – ius humanum. II. Kirchenrechtlich, in: LThK[3], Bd. 5, 698f.

[11] Aymans u. Mörsdorf (A. 9) 5.

[12] B. Primetshofer, Recht, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, hg. v. H. Rotter u. G. Virt (Innsbruck 1990) 634–641, 636, mit Verweis auf K. Rahner.

[13] P. Huizing, „Göttliches Recht" u. Kirchenverfassung, in dieser Zs. 183 (1969) 162–173, 170.

[14] Aymans u. Mörsdorf (A. 9) 5.

[15] Beschluß: Räte und Verbände 3.4.9, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) 672.

[16] Die Gemeinsame Konferenz des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz hat die gleiche vereinsrechtliche Bewertung vorgenommen, allerdings zugleich darauf hingewiesen, daß die prinzipiell vereinsrechtliche Struktur auch einige verfassungsrechtliche Elemente enthält. Im Protokoll vom 15. Oktober 1987 wird dargelegt, daß die Diözesanräte der vereinsrechtlichen Ebene zuzuordnen sind, weil sie freie Zusammenschlüsse unter Anerkennung des kirchlichen Amtes sind und ihre Satzungen selbst beschließen, die der Bischof in Kraft setzt. Durch die Tatsache, daß ihre Mitglieder nicht nur Delegierte der Verbände, sondern auch der Gremien des Pfarrgemeinde- und Dekanatsrates sind, sind sie zugleich in die verfassungsrechtliche Struktur der Diözese eingebaut, was als verfassungsrechtliches Element verstanden werden kann. Insgesamt gesehen überwiegt aber eindeutig die vereinsrechtliche Ebene.

[17] G. Bier, in: MKCIC 391/5, Rdn. 8.

[18] K. Lüdicke, Vereinigungsrecht u. Verfassungsrecht. Zur Stellung der Laienräte in der deutschen Kirche, in: HerKorr 57 (2003) 425–429, 426.

[19] Vgl. ebd. 427.

Hans Maier

Globalisierung

Zwischenbilanz einer Diskussion

Globalisierung – dieses Wort hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten (seit etwa 1980) eine steile Karriere gemacht. Es ist heute in fast allen Weltsprachen anzutreffen (das Französische tanzt mit dem Kunstwort „Mondialisation", das sich aber selbst in Frankreich nicht uneingeschränkt durchgesetzt hat, ein wenig aus der Reihe). Das Wort Globalisierung begegnet in der wissenschaftlichen Literatur, hat sich aber auch in den Medien und in der Umgangssprache eingebürgert. Es ist heute ein allgemein verbreiteter historisch-politischer Begriff. Ursprünglich stammt es aus der Sphäre der Ökonomie und speziell des betriebswirtschaftlichen Marketings. Diese Sphäre hat es längst überschritten. „Globalisierung" hat inzwischen die Wörterbücher, die Lexika, die Handbücher erobert und taucht sogar in Romanen und Krimis auf[1].

Das Doppelgesicht der Globalisierung

Im Begriff der Globalisierung spiegeln sich viele aktuelle Vorgänge und Entwicklungen – so die internationale Verflechtung der Wirtschaft, die Liberalisierung des Welthandels im Zeichen des Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommens (GATT) und der daraus hervorgegangenen Welthandelsorganisation (WTO), die freie Bewegung der Kapitalströme, die grenzüberschreitende Nachrichtentechnik, die weltweite Vernetzung von Informationen im Internet, die „globale" Berührung von Weltanschauungen, Kulturen, Religionen. Aber bei Globalisierung denken viele auch an andere, gleichfalls weltweit verbreitete Vorgänge, die negativ zu Buch schlagen: Migration, Flucht und Vertreibung, Terror, Armut, Umweltzerstörung, Landflucht, Verstädterung, Proletarisierung. Globalisierung ist ein Begriff, der Emotionen weckt. Das Wort läßt keinen kalt. Globalisierung hat nicht nur Lobredner und Befürworter. Es gibt auch eine große Schar von Globalisierungsskeptikern und Globalisierungsgegnern (die sich inzwischen selbst global organisiert haben). Der Gegensatz ist weltweit sichtbar und manifestiert sich immer wieder in heftigen Konfrontationen: Man denke an den spektakulären G-8-Gipfel in Genua im Sommer 2001 oder an die Treffen von Davos oder New York und auf der anderen Seite an die Weltsozialforen in Porto Alegre und Mumbai, die Gründung von Nichtre-

gierungsorganisationen wie zum Beispiel Attac, an Gruppierungen und Bewegungen, die sich gegen das wenden, was sie „die Diktatur der Märkte" nennen, in Europa und in der ganzen Welt[2].

Globalisierung hat positive und negative Züge. Sie entzieht sich einer pauschalen Beurteilung oder Verurteilung. Ihr Doppelgesicht ist offenkundig. Zuerst die positiven Wirkungen: Ohne die mediale Überwindung der Grenzen (schon seit den 60er Jahren) hätten die totalitären Regime nach meiner festen Überzeugung noch länger gedauert – so wäre möglicherweise der Aufstand der polnischen Arbeiter auf der Danziger Werft 1980, von dem der Zerfall des Ostblocks ausging, ohne das Fernsehen (in diesem Fall konkret: das ZDF und Peter Gatter) ein Ereignis ohne Folgen geblieben.

Ohne die bildliche Allgegenwart des Elends und der Unterdrückung in der Welt hätten sich wahrscheinlich nie effektive Systeme kollektiver Sicherheit und Formen der Entwicklungshilfe und Entwicklungszusammenarbeit gebildet. Und die weltweite Wirtschafts- und Handelsfreiheit hat ohne Zweifel dazu beigetragen, daß in den letzten Jahrzehnten kollektive Hungerkatastrophen trotz gewaltiger, immer noch ansteigender Bevölkerungsvermehrung seltener geworden sind. Auch eine globale Menschenrechtspolitik, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat, wäre schwerlich vorstellbar ohne den Areopag der Vereinten Nationen und ohne die Wirkungen einer weltweit verbreiteten öffentlichen Meinung – und so könnte man mit vielen Beispielen fortfahren.

Doch ebenso sicher ist, daß die Globalisierung neben nützlichem Wettbewerb auch ruinöse Konkurrenz bewirkt hat, daß es heute rund um den Planeten Globalisierungsgewinner und Globalisierungsverlierer gibt. Zu den letzteren gehören – sehr pauschal gerechnet – die nicht-angelsächsischen Sprachen und Kulturen, die nicht weltweit vernetzten nationalen Ökonomien (z.B. Afrikas) und als prominentestes Beispiel der europäische Sozialstaat, der mit seinen Standards – wenigstens bisher – auf nationalstaatliche Gehäuse angewiesen ist, da es ein internationales Sozialrecht vorerst nur in Ansätzen gibt. Richard Münch hat die neue Lage schon vor einigen Jahren treffend beschrieben:

> „Der globale Wettbewerb bricht den nationalen Wohlfahrtsverbund auf und reißt einen Graben auf zwischen denjenigen, die sich mehr und mehr als Ballast erweisen, weil sie mitgezogen werden müssen, ohne selbst einen aktiven Beitrag leisten zu können. In der Situation zerrissener Solidarität stemmen sich nationalistische Gegenbewegungen gegen den Trend zu europäischer und weltweiter Vergesellschaftung. Die Verlierer des Solidaritätswandels bilden ein breiter werdendes Rekrutierungspotential für diese Bewegungen. ... Die globale Arbeitsteilung ist die letzte Stufe dieses Entwicklungsprozesses, auf der die diffuse mechanische Solidarität der Nationalstaaten zum Anachronismus wird und von der vielschichtigeren und spezifischeren Solidarität weltweit vernetzter Individuen verdrängt wird."[3]

Alle reden von Globalisierung – aber im einzelnen wird darunter sehr Verschiedenes verstanden. Bei vielen Menschen löst das Wort Globalisierung ambivalente

Gefühle aus. Für die einen eröffnet es die Aussicht auf eine neue, bessere, allenthalben liberalisierte, im Wortsinn grenzenlose Welt – auf jene *One World*, welche die UNO-Planer von San Francisco nach dem Zweiten Weltkrieg ersehnten, aber wegen des aufziehenden Ost-West-Konflikts nicht realisieren konnten. Für die anderen ist Globalisierung gerade umgekehrt dabei, zum Instrument der Ausgrenzung zu werden – es führt nach ihrer Meinung zur Isolierung derer, die bei diesem Prozeß nicht mithalten können und die daher „kolonisiert" und dem Diktat der Mächtigen unterworfen werden. Denken die einen beim Stichwort Globalisierung an die künftige Einheit der Welt, so andere gerade ans Gegenteil: an eine bevorstehende neue Teilung der Welt in arm und reich, stark und schwach, dazugehörend oder ausgeschlossen.

Älter als das Wort Globalisierung sind die Worte „global" und „globalisieren"[4]. Auch hier ist das Spektrum breit, es reicht von Marshall McLuhans einprägsamer Formel vom „global village" – dem Welt-Dorf – über den Aufmarsch der „global players", der weltweit auftretenden Firmen, Interessengruppen, Organisationen in den 80er und 90er Jahren bis zu den heute immer häufiger erhobenen Forderungen nach „global governance"[5], also nach neuen inter- und übernationalen Ordnungsstrukturen, nach einer „Globalsteuerung" der Globalisierung.

Der Siegeszug des Wortes Globalisierung hat einen realen zeitgeschichtlichen und psychologischen Hintergrund. Es ist die Erfahrung einer – zumindest in technischer, wirtschaftlicher, medialer Hinsicht – immer einheitlicher werdenden Welt. Mühelos kommunizieren wir heute mit Menschen rund um den Globus. Wir hören und sehen Nachrichten von fast jedem Punkt der Erde. Der Tourismus trägt uns in unbekannte ferne Inselwelten. Im Fernsehen wird die Welt zur Kleinstadt, ja zum Dorf. Ein Klima der universellen Präsenz entsteht. Längst erleben wir als Einheit, was früher in Bekanntes und Unbekanntes, Heimisch-Nahes und Exotisch-Fernes auseinanderfiel. Es ist kein Zufall, daß wir seit vielen Jahren nicht mehr nur, wie früher, von Regionen, Nationen, Staatengruppen, Kontinenten sprechen, sondern von ganzen „Welten" – von der Ersten, Zweiten, Dritten, Vierten Welt, von der „armen" oder „reichen" Welt. Technik und Kommunikation haben die heutige Welt zur anschaubaren Einheit gemacht, während diese Einheit früher allenfalls in philosophischen und poetischen Vorstellungen, in kühnen Vorwegnahmen des Geistes und der Phantasie existierte. Weltverkehr und Welthandel, Gipfelkonferenzen, Erdumkreisungen, Satellitenblicke aus dem Weltraum auf das „Raumschiff Erde" – das alles hat neue Dimensionen und Perspektiven, ja ein neues Bewußtsein geschaffen. Davon lebt der Begriff der Globalisierung.

Es gibt in der heutigen Welt nicht nur internationale und übernationale Politik – es gibt auch sich entwickelnde Formen von „Weltinnenpolitik"; es gibt sogar – jüngste Wortschöpfung – so etwas wie ökologische „Erdpolitik" (nicht zu verwechseln mit der alten „Geopolitik"). Daß die Medien seit Jahren fortwährend aus allen Teilen der Erde berichten, hat die Weltprobleme im Lauf der Zeit einer wachsenden

Zahl von Beobachtern präsent gemacht. So erscheinen die verschiedenen Hemisphären der Erde wie die benachbarten Plätze ein und desselben Ortes, wir erleben die Welt als einen einzigen Schauplatz – ungeachtet der Tatsache, daß diese Welt nach wie vor in Staaten, Kulturen, Religionen zerfällt und diese keineswegs immer friedlich zusammenleben, sondern oft im Streit, in einem „clash of civilisations" (Samuel Huntington), miteinander liegen.

Merkmale und Auswirkungen der Globalisierung

Globalisierung – der Begriff ist neu. Ist auch die Sache neu? Auf den ersten Blick erscheint es so. Vor wenigen Jahren (2001) hat Franz Nuscheler, der Direktor des Instituts für Entwicklung und Frieden in Duisburg, das historisch Neue an der Globalisierung an einigen spezifischen Merkmalen deutlich zu machen versucht. Er nennt zehn solcher Merkmale: 1. die Reichweite und das Tempo der Globalisierungsprozesse; 2. ihre erdumspannende Dimension (die zumindest indirekt auch die „Verlierer", das „ärmste Fünftel" der Welt, einbezieht); 3. die Zerlegung der Warenproduktion auf viele Standorte innerhalb immer größerer multinationaler Konglomerate; 4. die Internationalisierung der Dienstleistungen (Finanzen, Versicherungen, Medien, Tourismus usw.); 5. die Entgrenzung der nationalen Wirtschaftsräume mit der Folge geringerer nationaler Steuerungs- und Gestaltungsmöglichkeiten und höherer Abhängigkeit von extern getroffenen Entscheidungen (etwa der US-Notenbank); 6. die Abkoppelung der Finanzmärkte von der Realwirtschaft, verbunden mit einer Orientierung auf Spekulationsgewinne und die Freistellung von politischer Kontrolle; 7. die Deregulierung des Weltmarkts mit der Folge hoher sozialer Kosten auch für Industrieländer; 8. die Internationalisierung gesellschaftlicher Fehlentwicklungen (organisierte Kriminalität, Drogen- und Waffenhandel); 9. die verdichtete Kommunikation über alle Grenzen hinweg, der weltweite Zugriff auf Wissen; 10. das gleichzeitig sich ausbildende große Gefälle in diesem Zugriff auf die neue Kommunikationstechnologie, das den Nord-Süd-Konflikt verschärft[6]. Nuschelers Kriterienkatalog ist vor dem 11. September 2001 erstellt – heute könnte man als neue Specifika noch hinzufügen: den in „Netzwerken" organisierten internationalen Terror und sein unvermeidliches Gegenstück, die globale Terrorbekämpfung, die schon erwähnte „Globalisierung" der Globalisierungsgegner sowie – als bescheidenen Beginn einer „global governance" – die ersten Ansätze einer nationenübergreifenden Klimapolitik (Kyoto-Protokoll).

Wie wirkt sich nun die Globalisierung aus? Wie beeinflußt sie die Staaten, die Kulturen, die Religionen der heutigen Welt? Darüber gibt es eine intensive, breit gefächerte, oft kontroverse internationale Diskussion. Ich will daraus nur die wichtigsten Gesichtspunkte hervorheben und sie mit einigen persönlichen Beobachtungen verknüpfen.

Thesenhaft gesprochen, trifft die Globalisierung am stärksten den in Europa geprägten und ausgebauten *Sozialstaat*. Er wird durch sie im Kern verändert, wenn nicht gar in seiner bisherigen Form in Frage gestellt. Weniger stark ist ihre Wirkung auf die außereuropäischen, außeratlantischen *Kulturen* – diese erscheinen in der Gegenwart eher als dynamische Gegenspieler denn als Opfer der Globalisierung. Am geringsten ist der Einfluß der Globalisierung auf die *Religionen* – sie werden zwar durch globale Anstöße mobilisiert und internationalisiert, verlieren ihre exklusive Bindung an die alten Herkunftsräume, treten in Verbindung, in Konkurrenz zueinander, aber sie verändern bei all dem kaum ihre überlieferte Gestalt. Insgesamt sind sie weder Opfer noch Gegenspieler der Globalisierungsbewegung, sondern eher ihr kräftiges Widerlager.

Globalisierung und Sozialstaat

Das ist im wesentlichen eine europäische (und hier wiederum im besonderen eine deutsche) Thematik. Jahrhundertelang hat Europa die Welt „globalisiert“[7]. Wichtige Pilotprogramme der Moderne wurden auf dem alten Kontinent erprobt. Die Entwicklung von Fernhandel, Technik, serieller Produktion, die Entstehung einer Wissenschafts-, aber auch einer Gedächtniskultur – das alles war europäisch. Bis heute wird nahezu in der ganzen Welt nach europäischen Maßen, Daten, Chronologien gezählt, gerechnet und gemessen. Das „Projekt Moderne“ könnte man in einer Kurzfassung so umschreiben: Herrschaft über Raum und Zeit (das Urmeter in Paris, die christliche Zeitrechnung!), die Verwandlung der Natur in Kultur, die Entfaltung individueller Freiheit im Schutz des Staates.

Heute, im transatlantischen Dialog der Europäer und der Amerikaner, werden uns jedoch auch Eigenarten der europäischen Kultur bewußt, die nicht oder nur teilweise in das Spiel jener ersten, von Europa ausgehenden Globalisierung eingegangen sind. Dazu gehört eine spezifische Kleinräumigkeit (immer haben im politischen Leben Europas auch kleine Länder, Stadtstaaten, föderative Gebilde eine Rolle gespielt; immer war die europäische Staatenwelt pluralistischer und vielgliedriger als die der byzantinischen, mongolischen, osmanischen und großrussischen Nachbarn). Dazu gehören das Festhalten an Traditionen, der Respekt vor Verschiedenheiten, das Vertrauen in die friedeschaffende Kraft des Rechts[8], die Wertschätzung einer allen gemeinsamen (und im Zweifel kostenlos zugänglichen) staatsbürgerlichen Grundbildung.

Dazu gehört endlich der Sozialstaat: Europa hat die Dynamik des Marktes einer Ordnung unterworfen. Ordnungspolitik wurde zum integralen Bestandteil der Ökonomie. „Ordnung der Wirtschaft“ – das war noch in den 40er und 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts das Leitwort der „Freiburger Schule“. Die „Ordo-Liberalen“ (Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Jean Monnet, Alfred Müller-Armack)

wollten ja nicht mit den „Paläo-Liberalen" des 19. Jahrhunderts (wie sie sie nannten) verwechselt werden. „Marktwirtschaft ohne Adjektive", diese Formel wäre ihnen als Zynismus erschienen[9]. Ein erfolgreiches Buch (von Wilhelm Röpke) aus den Anfängen der „Sozialen Marktwirtschaft" trug den heute kaum mehr vorstellbaren Titel „Jenseits von Angebot und Nachfrage"[10]. Von dem mit Elementen der „guten Ordnung" angereicherten europäischen Begriff von Ökonomie und Politik hat Jorge Semprún scharf, aber treffend sagen können, er liege „jenseits des Dschungels des Marktes und diesseits des totalitären Zoos"[11].

Geht das alles heute zu Ende? Sicher ist, daß die heutige Globalisierung – ich meine die von außen kommende, auf Europa zurückstoßende – die sozialen Sicherungssysteme zunehmend in Bedrängnis bringt. In Kontinentaleuropa ist das Politische nie so ausschließlich und absolut ökonomisiert worden, wie es heute die Logik der Globalisierung zu fordern scheint. Auch der Sozialstaat war ja ursprünglich eine Antwort der Politik, nicht der Ökonomie auf die Industrialisierung – eine Reaktion auf den Verfall traditioneller Formen der Lebenssicherung, ein Eingehen auf das wachsende Bedürfnis nach sozialer Sicherheit, Gleichheit, Partizipation[12]. Die „soziale Frage" wurde Ende des 19. Jahrhunderts einer politischen Lösung zugeführt – ökonomische Maßregeln schienen dafür nicht auszureichen. Und es entstand speziell in Deutschland eben nicht eine neue Variante der alten Gemeinwirtschaft, sondern etwas gänzlich Neues, nämlich der Sozialstaat.

Heute befindet sich der Sozialstaat und sein Kern, das Rentensystem, in ernsten Schwierigkeiten, und dies keineswegs nur bei uns, sondern in nahezu ganz Europa[13]. Mit wichtigen Voraussetzungen, die früher seinen Erfolg ausmachten und sein Gelingen sicherten, kann man nicht mehr rechnen – so fehlt aufgrund der negativen demographischen Entwicklung ein ausgewogenes Verhältnis der Generationen zueinander[14]. Alterssicherung und Generationengerechtigkeit laufen auseinander, sie drohen sich zu entkoppeln. Daher die immer lauteren Fragen: Leben die Alten auf Kosten der Jungen? Leben die Jungen auf Kosten der Alten? Die soziale Asymmetrie wächst – und mit ihr die Abneigung, soziale Sicherheit im Rahmen eines Generationenverbunds zu betrachten. Gibt es überhaupt noch eine Gemeinsamkeit zwischen denen, die noch nicht arbeiten, denen, die arbeiten, und denen, die nicht mehr arbeiten?

Immer weniger „rechnet" sich der Sozialstaat. Er erscheint schon heute vielen Zeitgenossen wie ein aufgeblähter, unrentabler, zunehmend zahlungsunfähiger Reparaturbetrieb. Die Regierungen schauen aus nach wirtschaftlichen Hilfen und Heilmitteln und finden keine. Und die immerhin möglichen politischen Abhilfen? Eine aktive Bevölkerungspolitik (wie in Frankreich), eine qualitativ steuernde Einwanderungspolitik wie in den USA? Man wagt das Thema vor allem in Deutschland kaum anzurühren, die Diskussion hat sich hier ganz überwiegend ins Ökonomische, Verwaltungsmäßige, Fiskalische verlagert. Daher wird heute auch selten die Frage nach den Zielen, den humanen Zwecken und Wirkungen des Sozialstaats ge-

stellt – man fragt eher besorgt: „Was kostet es?", „Was bringt's?" und „Lohnt es sich überhaupt noch?"

Daran ist nun beileibe nicht nur die Globalisierung schuld. Die demographische Entwicklung zum Beispiel, der Geburtenrückgang, die Überalterung, die zunehmende vitale Schwäche des alten Kontinents – das sind hausgemachte Probleme. Die Globalisierung rückt sie nur ins Bewußtsein, indem sie die Schizophrenien Europas offenbar macht: einerseits den wachsenden Bedarf an Arbeitskräften und den massiven Andrang östlicher und südlicher Migranten vor den Toren der Europäischen Union – anderseits Wagenburg-Mentalitäten, Schengen-Grenzen und die verzweifelte Verteidigung an den Nationalstaat gebundener, jedoch zwangsläufig im Schwinden begriffener Sozialressourcen. Jean-François Bayart hat in seinem Buch „Le gouvernement du monde"[15] anschaulich geschildert, wie „Globalisierung" unter diesen Umständen Zerrbilder und Zerrformen ihrer eigenen Dynamik entwickelt – ironischerweise gehört dann plötzlich nicht mehr Schnelligkeit, sondern Verzögerung, „das Warten", zu ihren zentralen Merkmalen, so wenn die französische Politik – in ähnlicher Unentschlossenheit wie die deutsche – die illegalen Migranten aus dem Maghreb oder aus Indien als „population flottante" (umhertreibende Bevölkerung) in einen permanenten Wartezustand versetzt, etwa am Flughafen Charles de Gaulle, wo Asylbewerber oft Wochen in der „zone d'attente" (Wartezone) verbringen, in Schmutz und Gestank, allenfalls vom Reinigungspersonal versorgt, während die Polizei auf Anfragen lediglich antwortet: „Sie müssen warten."

Globalisierung und Kulturen

Einfacher zu beschreiben bei aller Konfliktgeladenheit ist das Verhältnis der Globalisierung zu den *Kulturen*. Wirtschaftliche Verflechtungen haben schon in früheren Zeiten kulturübergreifend gewirkt – man weiß das aus den antiken Reichen, aus dem Britischen Empire, aus den USA. Die Freizügigkeit, die Liberalisierung des Handels, der unbehinderte Austausch von Menschen und Gütern, das alles hat verbindende, vereinheitlichende Wirkungen: Kulturen kommen miteinander in Berührung, sie werden an größere Einheiten angeschlossen. Meist gehen die „globalisierenden" Anstöße jedoch einfach über die Kulturen hinweg oder durch sie hindurch, ohne sie tiefergreifend zu verändern.

Seltener ist der Fall dauerhafter intensiver Kulturverschmelzung – doch er kommt vor. Das mittelalterliche Europa mit seinen „Globalsprachen" Latein im Westen, Griechisch (Kirchenslawisch) im Osten, mit der jahrhundertelangen Koexistenz von Romanen, Germanen, Slawen, mit der Familienähnlichkeit seiner Liturgien, Schulen, Hochschulen, Bildungsgehalte gibt wenigstens umrißhaft und annäherungsweise ein Beispiel[16]. Auch in Reichen der Neuzeit (Osmanen, Romanows, Habsburg) treffen wir auf verschiedene, in abgestuften Graden verschmol-

zene Kulturen und Nationen. Das moderne Amerika ist auf dem Prinzip der Kultur- und Nationsverschmelzung geradezu aufgebaut: Dort herrschte lange der Grundsatz „E pluribus unum", der heute noch das amerikanische Wappen ziert. Aus vielen und verschiedenen Menschen, Völkern, Nationen, Kulturen sollte *eine* Gesellschaft werden – eben die amerikanische. Das ist das Prinzip des „melting pot", des Schmelztiegels. Gilt es auch heute noch, in den USA selbst und darüber hinaus? Wird die heutige Globalisierung zu einer universellen Verschmelzung der Weltkulturen führen?

Ich meine, die Frage muß verneint werden. Im gleichen Augenblick nämlich, in dem amerikanische Anstöße weltweit ihre vereinheitlichende, verschmelzende Kraft entfalten – von der Computerrevolution bis zur politisch-militärischen Vorherrschaft innerhalb und außerhalb der westlichen Bündnisse, von Forschung, Sprache, Buchmarkt bis zu Coca Cola und McDonald's –, ist das Prinzip des „melting pot" in „Gottes eigenem Land" immer mehr umstritten. Zunehmend verliert es an Gültigkeit, an bestimmender und gestaltender Kraft. Im Augenblick erleben wir in den USA eher das, was Arthur M. Schlesinger Jr. „The Disuniting of America" genannt hat[17]. Diejenigen, die sich nicht verschmelzen lassen, die „Unmeltables", sind im Vordringen. Sie fordern ihre eigene Sprache, Kultur und Religion, sie bestehen auf ihren „kulturellen Menschenrechten".

Längst haben Chinesen und „Hispanics" den angelsächsischen Sprachkonsens aufgekündigt. In neueren amerikanischen Geschichts- und Literaturbüchern wird der bis vor kurzem noch gültige westliche Kanon immer mehr überlagert – zumindest ergänzt – durch die Welt- und Geschichtsbilder anderer Kulturen: der Afro-Amerikaner, Hispanoamerikaner, Asiaten (die Europäer stehen in den Curricula meist an letzter Stelle). Nicht nur zwischen Männern und Frauen, Behinderten und Gesunden, Armen und Reichen gibt es heute in den USA „positive Diskriminierungen" und Quotenregelungen (für die ja vieles sprechen mag). In Schullehrplänen, Forschungsprogrammen, Prüfungen werden mittlerweile auch Kulturen quotiert. Hier haben sich strikte Regeln der „Political Correctness" entwickelt.

Kann man den Streit der Kulturen schon nicht entscheiden, muß man wenigstens dafür sorgen, daß er nicht in gegenseitige Aggression umschlägt. Dazu ist nötig, daß alle möglichst gleichmäßig zu Wort kommen. So empfahl die Unterrichtsverwaltung von Portland, Oregon, schon vor Jahren Lehrern und Schülern in einem pädagogisch-didaktischen Pilotprogramm, sich in die „Wahrheit" anderer Gruppen zu versetzen, ohne zu fragen, ob diese „recht" hätten. Die Leiterin des Projekts, Carolyn M. Leonard, spricht offen aus, daß die „Wahrheit" über eine Gruppe nicht notwendigerweise die „Wahrheit" für eine andere sein muß:

„Wir wissen, daß es diejenigen geben wird (die Einwände haben), wenn die Indianer sagen: ‚Wir sind nicht über die Beringstraße gekommen. Wir wurden in Amerika geschaffen.' Aber das ist ihre Geschichte. Wir sagen den Menschen nicht, ihr müßt diese Übereinstimmung mit der Wissenschaft oder irgendetwas anderem erzielen. Wir sagen, wir wollen, daß ihr versteht,

daß die einzelnen menschlichen Gruppen, die Jahrtausende miteinander verbracht haben, eine Sicht der Welt haben, die sich von der eurozentrischen unterscheidet, und das ist in Ordnung. Wir wollen euch dieser Sichtweise aussetzen. Wir sagen nicht, ihr müßt jedes Wort glauben. Ihr müßt nicht glauben, daß die Indianer mit den Bäumen gesprochen haben, wenn ihr das nicht wollt. Aber ihr sollt zumindest wissen, daß es Menschen gibt, die etwas anderes glauben als ihr." [18]

Das sind Worte, in denen sich Idealismus und Einfühlung mit Resignation und Ratlosigkeit mischen. Mehrere „Geschichten" treten in Konkurrenz zueinander. Die Grenzen zwischen Wahrheit und Mythos werden fließend. Neben die Erkenntnisse der Wissenschaft tritt der „ermutigende Mythos" – etwa vom Ursprung aller Kultur in Afrika –, der den Afroamerikanern Selbstbewußtsein geben und sie in ihrem schwierigen Lebenskampf stützen und stärken soll.

Wenn aber selbst im klassischen Land des „melting pot" die unterschiedlichen Welt- und Kulturbilder in den Unterrichtsbüchern, zunehmend auch in der Forschung, *nebeinander* stehen, ungeordnet, nicht hierarchisiert und ohne daß ein westlicher oder gar amerikanischer Kanon Ordnung schüfe, dann wird man der von Amerika ausgehenden Globalisierungsbewegung kaum größere Macht über die Weltkulturen außerhalb der Vereinigten Staaten zutrauen. Ein weltweiter „melting pot" der Kulturen ist nicht in Sicht. Er ist auch in der Zukunft ganz unwahrscheinlich. Im Gegenteil: Wir erleben heute in fast allen Teilen der Welt, wie Kulturen zu Antipoden der Globalisierung werden, wie sich in ihnen das Persönliche, Nicht-Schematisierte, Unvermischbare, Irreduzible sammelt – neben dem Gemeinsamen und Gemeinverbindlichen ein Stück elementarer Eigenheit, ja Fremdheit.

Es ist kein Zufall, daß gerade französische Philosophen in den letzten Jahren zu kräftigen Anwälten dieser „Alterität" geworden sind – Jean-François Lyotard, Emmanuel Lévinas und der kürzlich verstorbene Jacques Derrida –, während angelsächsische Philosophen, zuletzt Richard Rorty und Michael Walzer, im globalen Gespräch der Philosophie im Augenblick eher die Partei der „Universalien" ergreifen (und alte, schon totgeglaubte Lehren wie die vom gerechten Krieg erneuern). Freilich dürfte das nicht das letzte Wort sein, es erscheint mir eher zeitbedingt und hat viel mit dem Schockerlebnis des 11. September 2001 zu tun.

Ein so klarsichtiger Beobachter wie Samuel Huntington hat denn auch in seinem Buch „The Clash of Civilisations" (1996) die Kulturen als neue mächtige (wenn auch selten einige und oft verfeindete) neue Spieler auf der Weltbühne in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt. Sein Thema ist die „kulturelle Neugestaltung der globalen Politik" in nachtotalitärer Zeit:

„Unter dem Druck der Modernisierung erlebt globale Politik heute eine Neugestaltung entlang kulturellen Kampflinien. Völker und Länder mit ähnlicher Kultur rücken zusammen. Politische Orientierungen, die durch Ideologie und das Verhältnis der Supermächte definiert waren, machen Orientierungen Platz, die durch Kultur und Zivilisation definiert werden. Politische Grenzen werden in zunehmendem Maße neu gezogen, um mit kulturellen,

ethnischen, religiösen und zivilisationsbedingten Grenzen zusammenzufallen. An die Stelle von Blöcken wie in der Zeit des Kalten Krieges treten kulturelle Gemeinschaften, und die Bruchlinien zwischen Zivilisationen sind heute die zentralen Konfliktlinien globaler Politik geworden."[19]

Übrigens bestätigt Huntingtons jüngst erschienenes Amerika-Buch diese Sicht der Dinge[20]. Es beschwört zwar die Werte des alten Amerika (white, anglosaxon, protestant), aber trotz gelegentlicher patriotischer Ausbrüche und Zornestöne weiß der Verfasser nur zu gut, daß sich auch in den USA die alten Voraussetzungen des „melting pot" – die Dominanz der Mehrheit und die Anschlußfreude „williger" Minderheiten – nicht wiederherstellen lassen. So ist das Ganze eher eine Elegie auf die Vergangenheit, die Zeit, in welcher der „Schmelztiegel" noch funktionierte, als ein Aufruf zu neuer hegemonialer Politik gegenüber den mächtiger gewordenen Kulturen[21].

Globalisierung und Religionen

Erst recht gilt von den *Religionen* der Welt, daß die Globalisierung sie in ihrer Substanz nur wenig berührt und verändert – wenigstens bisher[22]. Während die Kulturen vom Zeitalter der Globalisierung durchaus berührt werden und in ihrem neuerlichen Hervortreten mannigfache Wandlungen erfahren, bilden die Religionen als Fundamente der Kulturen die großen Widerlager im Globalisierungsprozeß. Gegenüber dem Abgeleiteten, Technischen, Medialen repräsentieren sie die Ursprünge, die sinnstiftenden Mächte dieser Welt. In dieser Funktion haben sie übrigens nie abgedankt – die Max Webersche Prognose der „Entzauberung der Welt" (und erst recht die Marxsche des „Absterbens der Religionen") erweisen sich je länger je mehr als westeuropäische Augentäuschungen.

Inzwischen ist auch auf dem alten Kontinent wieder viel von Religion die Rede; man spricht mit unterschiedlichen Tönen der Überraschung und der Verlegenheit von der „Wiederkehr der Götter" – ohne daß das enger zusammenrückende Europa bisher fähig gewesen wäre, sich über seine religiöse Vergangenheit (und Gegenwart!) angemessene Rechenschaft in seiner Verfassung zu geben. Immerhin: Religion ist im wissenschaftlichen Diskurs nicht mehr nur ein Derivat des Sozialen, ein „Epiphänomen des kulturellen Weltumgangs des Menschen" (Friedrich Wilhelm Graf). Die Einsicht wächst, daß auch in Europa viele Erscheinungen der Moderne sich nur befriedigend erklären lassen, wenn man die – oft in den Untergrund verdrängten – religiösen Antriebe zu Kenntnis nimmt[23].

Die Globalisierung hebt die Religionen ans Licht, macht deutlich, welch mächtige Kräfte sie darstellen, bringt sie entlegenen Regionen zur Kenntnis, setzt sie in Verbindung miteinander. Gerade in Deutschland erleben wir gegenwärtig, wie das Nebeneinander der Konfessionen – ein Grundton deutscher Geschichte seit 1555 – all-

mählich abgelöst wird durch ein Nebeneinander der Religionen. In der kleiner gewordenen Welt leben die Religionen nicht mehr – wie vielfach in früheren Zeiten – in geschlossenen Kulturräumen, ohne größere Berührungen miteinander, ohne intensive wechselseitige Kontakte ihrer Mitglieder. An vielen Stellen der Erde, vor allem in den großen Städten Amerikas, Europas, Asiens, Afrikas siedeln sie heute nebeneinander, ja ineinander. Daraus ergeben sich Probleme, Reibungen, Konflikte – und die Notwendigkeit des ständigen Ausgleichs. Eine multireligiöse Gesellschaft ist keineswegs einfacher zu steuern als eine multikulturelle, eher ist sie noch um einige Grade konfliktträchtiger – man denke nur an die Religionskonflikte in der gegenwärtigen Welt in Bosnien, Nigeria, Sri Lanka und an vielen anderen Orten.

Versteht man Globalisierung als Schritt von der westlichen zu einer planetarischen Zivilisation, so stellt sich die Frage, was das für die Religionen der Welt bedeutet. Werden sie sich behaupten – oder werden sie in der Logik der bisherigen „Verwestlichung" der Welt säkularisiert werden? Ein von der UNESCO gefördertes Forschungsprogramm „A Critical Study of History" unter der Leitung des brasilianischen Politikwissenschaftlers Helio Jaguaribe de Mattos (unter internationaler Mitwirkung zahlreicher Forscher), 1994 begonnen und im Jahr 2001 abgeschlossen, ging in der Tat von dieser Prämisse aus: von einer im Max Weberschen Sinn sich „selbsttragenden" Säkularität *post religiones*. Bei näherer Untersuchung der sich herausbildenden „planetarischen Zivilisation" zeigte sich jedoch, daß diese einem solchen Anspruch keineswegs genügte, da sie – trotz aller technischen Durchbrüche – keine Kräfte der „globalen Konditionierung" der Welt hervorgebracht hat. Die Folge dieses Defizits sei eine „increasing crisis of governability". Einer der beteiligten Forscher, der Deutsche Manfred Mols, kommentiert dieses Ergebnis mit den Worten:

„Daß die globale bzw. ‚planetarische Zivilisation' religionslos sein wird, ist wenig wahrscheinlich. ...Wo Menschen zusammenleben, ist das Zur-Verfügung-Stehen von Sinn gefragt als Aufhebung oder zumindest als Relativierung der Unsicherheiten seiner Lebenssituation. Den Religionen ... kommt eine besondere Generatoren-Rolle für Sinn zu, wie sie keine andere gesellschaftliche Größe aufzuweisen hat. Es ist dies ‚la revanche de Dieu', wie Giles Kepel (1972) es genannt hat, die bleibende Präsenz oder Wiederkehr von Religion wegen ihrer existenziellen und sozialen Unersetzlichkeit." [24]

Mars, Merkur – oder ein Dritter?

Stellen wir am Ende dieser Zwischenbilanz der Diskussion zum Thema Globalisierung zwei Fragen: 1. Ist Globalisierung, wie wir sie heute erleben, etwas gänzlich Neues, Präzedenzloses? Und 2.: Wird sie sich auf Dauer durchsetzen?

Was die Einzigartigkeit betrifft, so liegt es nahe, an die letzte Globalisierungswelle, die Zeit des 19. Jahrhunderts, zu denken. Damals nämlich, in der Zeit zwi-

schen dem Wiener Kongreß und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, vollzog sich eine weltweite ökonomische Verflechtung in den Bereichen des Handels, der Produktion und des Konsums. Knut Borchardt hat darauf hingewiesen, daß im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts das Volumen des die nationalen Grenzen überschreitenden Handels „um jahresdurchschnittlich 3,5 Prozent zugenommen" habe. Auch Weltmärkte für Getreide, Wolle, Baumwolle, Petroleum, Kaffee, Zucker und Nichteisenmetalle gab es damals schon. Riesige Kapitalströme flossen um die Welt. Man sprach zwar nicht von Globalisierung, aber von Weltwirtschaft – wie sich überhaupt die Wortbildungen mit -welt im 19. und im 20. Jahrhundert sprunghaft erweitern und verbreiten. Will man sich einen Eindruck von den Größenordnungen jener weltwirtschaftlichen Verflechtung verschaffen, muß man sich klarmachen, daß die Exportquote der europäischen Länder erst in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts das Niveau erreichte, das sie vor dem Ersten Weltkrieg hatte. Das gilt sogar für die USA: 1888 bis 1915 lag dort die Exportquote bei durchschnittlich sieben Prozent, erst seit Mitte der 90er Jahre stieg sie auf acht Prozent[25].

Das führt zur zweiten Frage: Wird sich die Globalisierung auf Dauer durchsetzen? Wir haben gesehen, daß sie über ein beachtliches Potential, über eine ungewöhnliche Dynamik verfügt. Aber auch die Gegenkräfte sind nicht zu unterschätzen – Kulturen und Religionen werden von der Globalisierungsbewegung zwar erfaßt, aber sie widerstehen der Vereinheitlichung und Uniformierung mehr oder minder elastisch – manchmal auch starr oder hinhaltend. Religionen und Kulturen werden in der gegenwärtigen Welt zu Gegenkräften der globalisierenden Uniformität. Die Wiederkehr der Religionen, das kämpferische Hervortreten der Kulturen – sie bilden den (inzwischen selbst weltweiten, globalen) Kontrapunkt zur Globalisierung. Ihre Stärke ist freilich zugleich auch ihre Schwäche; denn sie sind strukturell pluralistisch und treten daher nicht mit einheitlichem Anspruch auf.

Wie wird der Konflikt ausgehen? Die Geschichte spielt selten das gleiche Stück auf längere Zeit. So hat vor kurzem der amerikanische Wirtschaftshistoriker Harold James daran erinnert, daß frühere Globalisierungsbewegungen fast immer in globalen Gegenbewegungen – und oft genug in Kriegen – untergegangen sind. James deutet kühne historische Vergleiche an: Der marktfreundlichen Renaissance trat die Reformation entgegen, die zumindest in ihrer lutherischen Form eindeutig marktfeindlich war und den „außlendisch kauffshandel / der auß Kalikut und Indien und der geleychen wahr her bringt / als solch köstlich seyden und goldwerck und würz / die nur zupracht und keynem nutz dienet / und land und leuten das gelt außsauget" / durch „regiment und fürsten" verbieten wollte – ein früher Appell an den dirigierenden und reglementierenden Staat.

Selbst die Geschichte der Vereinigten Staaten begann in James' Sicht mit einer Revolte gegen Globalisierung: „Daß im Hafen von Boston Tee ins Wasser geworfen wurde, war nicht einfach ein Protest gegen Steuern, sondern gegen die Geschäftspraktiken der Ostindischen Kompanie" – des damals führenden multinationalen

Akteurs[26]. Liberalisierungen des Handels in Europa im 18. Jahrhundert gingen in den napoleonischen Kriegen unter, die des 19. Jahrhunderts im Ersten Weltkrieg und der ihm folgenden Re-Nationalisierung.

Und die gegenwärtige Globalisierung? Auch sie könnte, wie James es formuliert, „zurückgeworfen" werden – und dies um so mehr, als sie von vielen Mitspielern in der heutigen Welt nur noch als Verkleidung eines neuen Imperialismus wahrgenommen wird. Der These, mit wachsender Demokratisierung der Welt würden Kriege weniger wahrscheinlich, und Merkur, der Gott des Handels, löse den Kriegsgott Mars ab, widerspricht James energisch. Sein skeptisches Fazit lautet:

„In der neuen Welt erhalten Differenzen nach und nach mehr Gewicht. Führende Unternehmer besinnen sich auf die Art und Weise, in der sie ‚traditionell' Geschäfte betrieben haben. Viele Menschen sehen von außen mehr Risiken als Chancen auf sich zukommen. Bürger entdecken Korruption. Staaten sind bereit, Handels- und Währungskriege zu führen und sich äußerer Intervention in ihr Wirtschaftssystem zu widersetzen. Politische Führer beschäftigen sich mit der Neukonstruktion des kommerziellen und monetären Systems, um die Verteilung politischer und wirtschaftlicher Macht zu ändern. In dieser Welt haben Konflikte die Tendenz zu eskalieren. Ihre Bewohner denken an Mars, nicht an Merkur."[27]

Doch gegenüber dieser etwas düsteren Botschaft wäre noch ein anderes Szenario denkbar: daß sich nämlich die Globalisierung durchsetzte – jedoch gedämpft, gebremst, relativiert und „föderalisiert" durch die Kulturen und Religionen der Welt. Das wäre eine ähnliche Dämpfung und Humanisierung, wie sie der ungezügelte Marktliberalismus durch den Sozialstaat und seine Ordnungspolitik erfuhr. Auf dieser Basis könnten sich Elemente einer „global governance", einer wirtschaftlichen Globalsteuerung entwickeln. Das käme auch den Menschen zugute, die für ihr Handeln einen Standort und Wurzeln brauchen und denen zielloses Schweifen und leere Ubiquität auf die Dauer nicht gut bekommen.

Ob sich ein solcher Mittelweg anbahnt und durchsetzt, ist freilich eine offene Frage. Die Lösung hängt von vielen Faktoren ab, die sich im Augenblick noch nicht alle befriedigend überblicken lassen. Insofern konnte ich hier nur eine Zwischenbilanz der Diskussion über die Globalisierung ziehen. Auf die weiteren Kapitel dieses Prozesses dürfen wir alle gespannt sein.

ANMERKUNGEN

[1] K. Borchardt, Globalisierung in historischer Perspektive (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil. –hist. Klasse, München 2001, Heft 2); D. Nohlen, Globalisierung, in: Lexikon der Politikwissenschaft, Bd. 1, hg. v. dems. u. R.-O. Schultze (München 2002) 293–296; W. Bergsdorf, Globalisierung – die Karriere eines Begriffs, in: Rheinischer Merkur, 2.9.2004.

[2] Einen Überblick über die fast unübersehbare Literatur geben: Der globale Marsch. Flucht u. Migration als Weltproblem, hg. v. P. J. Opitz (München 1997); Weltkulturen unter Globalisierungsdruck, hg. v. R.

Tetzlaff (Bonn 2000); Globalisierung u. Regionalismus. Bewährungsproben für Staat u. Demokratie in Asien u. Lateinamerika, hg. v. P. Birle u. a. (Opladen 2002); R. Scruton, The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat (Washington 2002); Lateinamerika in der Globalisierung, hg. v. M. Mols u. R. Öhlschläger (Frankfurt 2003); C. Leggewie, Die Globalisierung u. ihre Gegner (München 2003); Globalisation and Human Dignity, hg. v. W. Van de Dock u. a. (Vught 2004); H. James, Krieg u. Frieden in Zeiten der Globalisierung, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 52 (2004) 585–596. – Siehe auch die Sonderhefte der Internationalen Katholischen Zeitschrift (Communio) Mai/Juni 2001, der Zeitschrift für Politik Dezember 2001 und der Zeitschrift Universitas (Januar 2002).

[3] R. Münch, Wie verändert die Globalisierung unser Sozial- u. Wertesystem?, in: Zeitschrift zur politischen Bildung – Eichholz-Brief 3/98, 17–24.

[4] Borchardt (A. 1) 3, A. 3.

[5] Globale Solidarität. Schritte zu einer neuen Weltkultur (= Forschungs- u. Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie München, Jahresbericht 1999); M. Reder, Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung. Global Governance als relationale politische Theorie, in dieser Zs. 222 (2004) 507–520 (dort weitere Literatur); Verrechtlichung – Baustein für Global Governance?, hg. v. B. Zangl u. M. Zürn (Bonn 2004).

[6] Zit. bei Nohlen (A. 1) 294.

[7] Grundlegend: Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, hg. v. E. Schmitt, 5 Bde. (München 1983–2003) (weitere Bände sind geplant); ders., Die Anfänge der europäischen Expansion (Idstein 1991); Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte, im Auftrag der Forschungsstiftung für Europäische Überseegeschichte hg. von M. A. Denzel u. a. (Wiesbaden 2001 ff.); W. Reinhard, Die Europäisierung der Erde u. deren Folgen, in: Europa – aber was ist es?, hg. v. J. A. Schlumberger u. P. Segl (Köln 1994) 77–93; H. Maier, Europäische Kultur: Phantom oder Wirklichkeit?, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2001) 243–256.

[8] P. Häberle, Europäische Rechtskultur (Frankfurt 1997).

[9] Erinnert sei an das „Flaggschiff" der „Freiburger Schule", das Jahrbuch ORDO, an die Zusammenarbeit von Ökonomen und Juristen (seit den 40er Jahren!) im Zeichen der – keineswegs gegebenen, sondern erst zu suchenden und herzustellenden – „Ordnung der Wirtschaft", an die zentrale Bedeutung der in der Nachkriegspolitik vor allem von Franz Böhm vorangetriebenen Kartellgesetzgebung, an das umfassende pädagogische Engagement zur Verankerung der Marktwirtschaft in breiten Kreisen des Volkes (später aufgenommen von Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armack, Ludwig Erhard). Als Hörer von Walter Eucken, Franz Böhm, Constantin von Dietze in jungen Jahren bin ich sicher: Die heutigen „Neoliberalen" wären den „Freiburgern" in weiten Teilen als „Paläoliberale" erschienen und dementsprechend deutlich abgelehnt worden!

[10] W. Röpke, Jenseits von Angebot u. Nachfrage (Erlenbach-Zürich 1958).

[11] Zit. in: Christ in der Gegenwart, 3.12.2000.

[12] G. A. Ritter, Entstehung u. Entwicklung des Sozialstaates in vergleichender Perspektive, in: Historische Zeitschrift 243 (1986) 1–90; ders., Der Sozialstaat (München 1991;) H. Maier, Historische Voraussetzungen des Sozialstaats in Deutschland (Heidelberg 2002).

[13] Ph. Herder-Dorneich, Der Sozialstaat in der Rationalitätenfalle (Stuttgart 1982); F. X. Kaufmann, Herausforderungen des Sozialstaats (Frankfurt 1997); H. F. Zacher, Die Last des politischen Systems, in: Die politische Meinung 366 (2000) 89–95.

[14] Hierzu: U. Lehr, Älterwerden im nächsten Jahrtausend, in: Die politische Meinung 361 (1999) 35–41; Generationen im Konflikt, hg. v. der Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog (München 2000); Demographie u. gesellschaftlicher Wandel. 42. Kolloquium der Walter-Raymond-Stiftung (Berlin 2004).

[15] J.-F. Bayart, Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation (Paris 2004).

[16] Bündige Zusammenfassung bei G. Haeffner, Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Eu-

ropas, in: Was hat Europa zu bieten?, hg. v. H. Maier (Regensburg 1998) 25–45. Das fortwirkende Erbe, aber auch die späteren Brüche bilanziert umsichtig R. Rémond, Religion u. Gesellschaft in Europa (München 2000). Anregend und perspektivenreich der im Hinblick auf die gegenwärtigen Integrationsbemühungen geschriebene Beitrag von I. M. Fehér, Die geistige Gestalt Europas – was ist das?, in: Von der Idee zum Konvent. Eine interdisziplinäre Betrachtung des europäischen Integrationsprozesses, hg. v. J. Dieringer u. St. Okruch (Budapest 2004) 17–33. Vgl. ferner E. Lichtenberger, Was war u. was ist Europa?, in: Orden Pour le Mérite für Wissenschaften u. Künste. Reden u. Gedenkworte (Göttingen 2004).

[17] A. M. Schlesinger Jr., The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society (New York 1992).

[18] Zit. bei R. K. Landers, Multikulturelle Bildung – ein Diskurs, in: amerikadienst, 26.8.1992, 45ff., 73ff. Zur Interpretation vgl. meine Studie „Eine Kultur oder viele" in dem gleichnamigen Essayband (Stuttgart 1995) 35–61.

[19] S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen (München 1997) 193.

[20] Ders., Who are we? Die Krise der amerikanischen Identität (Hamburg 2004).

[21] Bezeichnend die Feststellung 406: „Trotz großen Widerstands der Amerikaner tritt Spanisch neben die Sprache Washingtons, Jeffersons, Lincolns, Roosevelts und Kennedys als Sprache Amerikas. Wenn der Trend sich fortsetzt, wird die kulturelle Spaltung zwischen Hispanics und Anglos die rassische Trennung zwischen Schwarzen und Weißen als tiefste Bruchlinie der amerikanischen Gesellschaft ablösen. Ein zweigeteiltes Amerika mit zwei Sprachen und zwei Kulturen wird sich grundlegend von dem Amerika mit einer Sprache und angloprotestantischer Leitkultur unterscheiden, das nun seit über 300 Jahren existiert." Bemerkenswert auch die pathetische Widmung des Buchs „Für Candace, Max, Eliza und ihre *Zukunft in Amerika*" (Hervorhebung von mir, HM).

[22] B. Stubenrauch, Das Weltdorf u. die Weltkirche, in: IKaZ 32 (2001) 234–247; M. Mols, Globale Zivilisation u. Religion: „Wird eine globale Zivilisation religionslos sein?", in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 14 (2004) 899–924.

[23] Den deutlichen Umschwung der Meinungen – selbst in Westeuropa – dokumentieren: der Briefwechsel zwischen Carlo Maria Martini und Umberto Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt? (Wien 1998); Rémond (A. 16); R. Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums (München 1999); G. Vattimo, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? (München 2004). Vgl. ferner das Sonderheft der Zeitschrift Merkur 53 (1999) „Nach Gott fragen" mit Beiträgen von R. Spaemann, K. Berger, E. Nordhofen, R. Maurer, H. Joas, F. W. Graf u. a.

[24] Mols (A. 22) 916.

[25] Borchardt (A. 1) 5–9.

[26] James (A. 2) 593. Er schreibt erläuternd: „Das 18. Jahrhundert, in dem sowohl die französische wie die britische Ostindische Kompanie ihre Aktivitäten voll entfalteten und mit ihnen Kontinente umspannten, darf in fast jeder Hinsicht als eine Ära der Globalisierung gelten. Die Proteste, auf die sie dabei stießen, weil sie global agierten und bei Teilen ihrer Produktion den Arbeitskräften Niedriglöhne zahlten, haben einen sehr modernen Klang. Schon Adam Smith konnte zeigen, wie die Ostindische Kompanie in Bengalen die Einkommen reduzierte und weithin Hungersnöte verursachte. Hier hatte man Unternehmen, die, ohne jemand Rechenschaft schuldig zu sein, Luxusgüter verteilten, welche man für überflüssig hielt und welche vielen christlichen Geistlichen als moralisch verderblich erschienen. Smith kam zu dem Schluß: ‚Solche exklusiven Kompanien ... sind in jeder Hinsicht Ärgernisse; mehr oder weniger lästig den Ländern, in denen sie etabliert sind, und zerstörerisch in jenen, die das Unglück haben, unter ihre Herrschaft zu geraten.'"

[27] Ebd. 596.

Magda Motté

Adalbert Stifters literarische Welt – eine Insel des Glücks?

Reichtum oder Armut als Idealzustand

Jubiläen haben es in sich. Das Interesse erwacht an Autoren, die bis zu einem bestimmten Gedenktag nahezu vergessen scheinen. Nach Eduard Mörike (2004), Hans Christian Andersen und Friedrich Schiller (2005) ist im Herbst dieses Jahres Adalbert Stifter an der Reihe.

Sein Image ist von starken Gegensätzen geprägt: Viele lehnen ihn als Autor langweiliger Schullektüre ab; andere wie Joseph Vilsmaier in seinem Film „Bergkristall" verkennen ihn als Heimatdichter; Schriftsteller und Literaturfreunde jedoch wie Hermann Hesse, Thomas Mann und Arnold Stadler bewundern den subtilen, exzellenten Erzähler. Am 23. Oktober 2005 jährt sich Stifters Geburtstag zum 200. Mal – Grund genug, die Gestaltungskraft dieses Dichters zu würdigen sowie neben Hinweisen auf wichtige Neuerscheinungen zu Biographie und Werk auf zentrale Aspekte seines Werkes aufmerksam zu machen und dadurch zum erneuten Lesen seiner Erzählungen und Romane anzureizen.

Neben neuen Ausgaben seiner Erzählungen, allen voran im Zusammenhang mit dem Film „Bergkristall" und einem weiteren Film von Kurt Palm „Der Schnitt durch die Kehle oder Die Auferstehung des Adalbert Stifters" sind es vor allem biographische, essayistische und wissenschaftliche Beiträge, die Stifter in neuem Licht erscheinen lassen und die den enormen Gegensatz zwischen Anspruch und Wirklichkeit seines Lebens und deren Verwirklichung in den Erzählungen herausstellen.

Die Diskrepanz zwischen Leben und Werk

Der aus bescheidenen ländlichen Verhältnissen im damals österreichischen Oberplan – dem heute tschechischen Horní Planá – stammende, hochbegabte Adalbert erhielt im Stift Kremsmünster eine vorzügliche Ausbildung, ging mit guten Zeugnissen zum Studium nach Wien, studierte zunächst mit Erfolg Jura und Naturwissenschaften, brachte es jedoch aufgrund psychischer Störungen nicht zu einem Abschluß, der zu einer seinen Qualitäten entsprechenden Berufstätigkeit geführt hätte. Auch seine Vorstellungen von Liebe, Ehe und Familie erfüllten sich nicht. Das spätere Amt als Schulrat entsprach zwar seinen pädagogischen Neigungen, die banalen Pflichten aber vermochte er nicht mit seinem Beruf als Schriftsteller zu vereinen.

Mit zunehmendem Alter setzte sich seine künstlerische Begabung als Maler und Schriftsteller mehr und mehr durch. Nach Jahren des Erfolgs als Novellist zwischen 1840 („Der Condor") und 1852 („Bunte Steine") kamen triste, von familiären Problemen, Depression und Krankheit geprägte Zeiten unermüdlicher Arbeit im Amt als Schulrat und an den Romanen „Der Nachsommer", „Witiko", „Die Letzte Mappe". Er suchte diese elenden Zustände durch Flucht in unmäßigen Genuß von Speisen und Alkohol, in unkontrollierte Geldausgaben (für Reisen, Kunstgegenstände usw.) zu überwinden, was ihn aber nur immer tiefer in die Misere brachte, bis er seinem Leben am 28. Januar 1868 selbst ein Ende setzte.

In seinen Erzählungen und Romanen jedoch erfüllte sich der Dichter seine Sehnsucht nach Liebe und Freundschaft, Ehe und Familie, nach sorgenfreiem Leben auf reichem Besitz, nach Sanftmut und Maßhalten. Besonders „Der Nachsommer" gilt als Kompendium von Stifters philosophischen, religiösen und pädagogischen Ideen und als Verwirklichung seines Wunschtraums.

Neueste Beiträge unter anderem von Leopold Federmair, Sabine Schmidt und Arnold Stadler stellen deutlicher als je zuvor die Diskrepanz zwischen Stifters Leben und Werk heraus, so daß der Kunstcharakter seines Dichtungsraums (besonders in „Feldblumen", „Brigitta", „Die Mappe meines Urgroßvaters", „Der Nachsommer") und die Zeichenhaftigkeit einzelner Personen (z.B. der Pfarrer im Kar in „Kalkstein" oder der Bettler Tobias in „Die Mappe meines Urgroßvaters") unübersehbar ist.

Arnold Stadler legt in „Mein Stifter. Portrait eines Selbstmörders in spe und fünf Photographien"[1] einen von ganz persönlichem Erleben geprägten Essay vor. Bereits 1994 schloß er seinen autobiographisch gefärbten Roman „Mein Hund, meine Sau, mein Leben" mit einem Bekenntnis zu Adalbert Stifter: „Ich hatte einen Selbstmörder als Lebenshilfe, seine Nachsommerwelt als Trost"[2]. In mehrfachem Ansatz – über Photographien, über langjähriges Einlesen, persönliche Aneignung und geheime Verwandtschaft, über intensive Lektüre des Romans „Der Nachsommer", über Briefe und über die vernichtende Kritik Thomas Bernhards in „Alte Meister" – schildert Stadler seine Annäherung an den Dichter und dessen zwiespältiges Leben, das zwischen Anspruch und Wirklichkeit keine Balance fand, so daß er sich ins Exzessive und Unmäßige flüchtete und daran zugrunde ging. So wie Stifter in seinen Erzählungen besonders im „Nachsommer", immer wieder die Idealwelt von Maßhalten, Harmonie und Bescheidenheit beschwört, so ruft im Kontrast dazu Stadler in fast ermüdender Wiederholung sich und dem Leser das Bild des gefräßigen, übergewichtigen, kranken Stifters und seiner Frau vor Augen, jedoch stets getragen von tiefer Anteilnahme und Verständnis für dessen zerrissene Existenz.

In einem breit angelegten Essay „Adalbert Stifter und die Freuden der Bigotterie"[3] sucht Leopold Federmair nach dem Grund dieser Zerrissenheit und glaubt sie in Stifters bigottem Glaubensfundament zu finden. Dabei versteht er Bigotterie

nicht wie im herkömmlichen Sprachgebrauch abwertend als engherzig fromm, scheinheilig oder blindgläubig, vielmehr als die unerschütterliche christlich-humanistische Basis für strenge Moralforderungen, die weite Kreise des gesellschaftlichen, politischen und religiösen Lebens im 19. Jahrhundert bestimmte. An diesem Moralkodex sei Stifter zugrunde gegangen, und an diesem läßt er viele seiner Charaktere leiden: zum Beispiel Corona und Gregor in „Der Waldgänger", Brigitta und Stephan in „Brigitta", Augustinus und Margarita in „Die Mappe meines Urgroßvaters", Mathilde und Risach in „Der Nachsommer", oder scheitern: Hugo und Cöleste in „Das alte Siegel", Hanna und Hanns in „Der beschriebene Tännling", den Rentherrn in „Turmalin". Federmair bringt es auf den Punkt:

„Stifters Romane und Novellen ... zeigen ohne Absicht, wie Bigotterie als heimischer Humus über die Jahrhunderte hinweg die Charaktere geprägt hat." In solch bigotten Charakteren wirkt „immer eine unaufgelöste Spannung ..., so daß sie Gefahr laufen, von der Ebene ihrer hehren Ideale auf den harten Boden der Wirklichkeit herabzustürzen" (26).

Was Federmairs Essay von anderen wissenschaftlichen Beiträgen unterscheidet, ist der persönliche Bezug, wenn er – ähnlich wie Stadler – Stifters ländliche Herkunft, seine Schullaufbahn und seine Studien mit den Erfahrungen seiner eigenen in Oberösterreich verbrachten Kindheit und Jugend vergleicht und viele Annäherungspunkte findet.

Die Untersuchung von Sabine Schmidt „Das domestizierte Subjekt. Subjektkonstitution und Genderdiskurs in ausgewählten Werken Adalbert Stifters"[4] macht auf die bisher in der Stifterforschung vernachlässigte Frage nach der Funktion der Mädchen und Frauen im Entwicklungsprozeß der Jünglinge und im Dasein der Männer in Stifters Werken aufmerksam. Zwar gibt es eine Anzahl von Beiträgen, die sich mit dem Bild oder der Rolle der Frau bei Stifter beschäftigt, aber der hier in den Mittelpunkt gestellte Aspekt blieb bisher unbeachtet.

Nach Schmidt werden Mädchen und Frauen in Stifters Dichtungsraum fast ausschließlich als Katalysator im Rahmen der Sozialisations-, Entwicklungs- und Reifeprozesse des Mannes zu dessen Domestizierung benützt, auf daß dieser lernt, seine Leidenschaft und seine Sexualität im Zaum zu halten und ein nützliches Glied der Gesellschaft zu werden. Eine persönliche Entwicklung, ein lebendiges Gefühls- oder gar Liebesleben bleibt den Frauen – und nicht nur ihnen – bei Stifter in der Regel versagt. Zwar zeigt er hier und da weibliche Wesen wie Cornelia („Der Condor") oder Brigitta, die sich in den Bereich der Männerarbeit hineinwagen, aber entweder wird der Versuch als widernatürliches Begehren abgeurteilt – „das Weib erträgt den Himmel nicht"[5] (I, 23) – und scheitert, oder als beispielhaftes Muster zur Heilung des Mannes und zur Restituierung der klassischen Kernfamilie dargestellt. Im Anschluß an die Analysen der Erzählungen faßt Schmidt ihre These zusammen:

„Der (freiwillige) Verzicht der Frauen auf Gleichberechtigung wird implizit zum Garanten für das männliche Selbstwertgefühl und damit für den Fortbestand der sozialen Ordnung – ganz im Sinne einer bürgerlich-patriarchalischen Idealvorstellung. ... Erst die weibliche Selbstbescheidung ermöglicht dem Mann die eigene Triebdisziplinierung, im Sinne der Anpassung an und Unterwerfung unter die gesellschaftlichen Erfordernisse, Möglichkeiten und Normen" (221).

Selbstverständlich ist sich die Autorin bewußt, daß Stifter mit diesem Erzählmuster dem Zeitgeist der Journalliteratur und Almanache folgte, die das Idealbild der sittsamen, ergebenen, häuslichen Frau konstituierte, und daß ihr Diskurs durch die zeitgenössische psychosoziale Genderforschung erst möglich ist.

Allen drei genannten Studien liegt die Intention zugrunde, die Diskrepanz von Stifters Leben und Werk zu thematisieren, den Autor vom Vorurteil eines langweiligen Heimatdichters zu befreien und den therapeutischen Aspekt seiner literarischen Utopien von der Bändigung menschlicher Zerrissenheit und Leidenschaft hervorzuheben. Wie die meisten Forscher der jüngeren Generation beziehen sich alle drei mit Recht hauptsächlich auf den Roman „Der Nachsommer"; denn was Stifter in seinen frühen Erzählungen – zum Beispiel in „Brigitta", „Zwei Schwestern" und „Die Mappe meines Urgroßvaters" – in der Raum- und Personengestaltung grundgelegt hat, den Erwerb, die Bearbeitung und die Pflege eines beträchtlichen Besitzes, wird im „Nachsommer" und in „Der Mappe" aufs Feinste instrumentalisiert.

Die Nachsommerwelt – ein Traum vom Glück

Wer sich dem Dichter Stifter nähern will, sollte den Zugang über seine Novellen suchen: „Bergkristall" ist vielen bekannt, wenn auch nur in verkürzter Form als Weihnachtsgeschichte oder in verfälschter durch die Verfilmungen[6]; „Der Condor" wird oft ähnlich wie „Die Sonnenfinsternis" wegen der sensiblen Naturschilderung aus der Höhe eines Ballons zitiert; „Brigitta" ist nicht wenigen als langweilige Schullektüre in Erinnerung; „Abdias" vielleicht als spannende exotische Geschichte usw. Alle Geschichten sind Erzählern in den Mund gelegt, die aus Distanz und völlig undramatisch eins ums andere erzählen, das Schwergewicht auf den symbolisch zu deutenden poetischen Raum legen und die Geschehnisse, die meist nicht der Tragik entbehren, nur wie beiläufig oder in Rückblenden mitteilen. Doch wer als Leser einmal den Zugang zu diesem poetischen Raum gewonnen hat, gerät in dessen Bann und liest weiter.

Das gilt in besonderer Weise für Stifters Hauptwerk, den „Nachsommer". Bereits 1848 konzipierte er die Erzählung „Der alte Hofmeister" bzw. „Der alte Vogelfreund". Sie war als Antwort auf die Wirren und Greuel der Revolution gedacht und sollte sein humanistisches Bildungsideal deutlich machen. Da das Werk jedoch

immer umfangreicher wurde, faßte Stifter den Entschluß, es zum Roman auszuweiten. Fünf Jahre arbeitete er daran. Am 12. September 1857 übergab er seinem Verleger Gustav Heckenast das 1300 Seiten starke dreibändige Manuskript.

Die Kritik bei Erscheinen des Romans war verhalten bis ablehnend. Stifter aber wußte um seinen Wert. Am 11. Februar 1858 schrieb er das vielzitierte Wort an seinen Verleger:

„Ich habe wahrscheinlich das Werk der Schlechtigkeit willen gemacht, die im Allgemeinen mit einigen Ausnahmen in den Staatsverhältnissen der Welt, in dem sittlichen Leben derselben und in der Dichtkunst herrscht. Ich habe eine große einfache sittliche Kraft der elenden Verkommenheit gegenüber stellen wollen. Was Wunder, daß die Verkommenheit stuzt (!), ja erzürnt ist. Aber es schadet nicht. Ist mein Vorbild menschlich gut, so wird es geduldig stehen bleiben, die Lästerer werden schweigen, und allgemach zu ihm übergehen."[7]

Stifter hat Recht behalten. „Der Nachsommer" ist *stehen geblieben*, die Lästerer sind verstummt. Doch wirkt in erster Linie nicht mehr die „sittliche Kraft"; die Faszination für den heutigen Leser geht vor allem von dem Sprachkunstwerk aus, in dem sich Intention und Darstellung kongenial decken.

Der Roman erzählt die Lebensgeschichte zweier alternder Menschen, Gustav Risachs und Mathilde Maklodens, die sich liebten, schuldhaft entzweiten, sich nach Jahren in anderen bürgerlichen Verbindungen wiederfanden und zur Zeit der Erzählgegenwart in distanzierter Zuneigung miteinander verkehren. Was sie versäumten, soll sich an der heranwachsenden Generation, an Natalie und Gustav, den Kindern Mathildens aus ihrer Ehe mit Tarona, und an Heinrich Drendorf, dem zugewanderten Kaufmannssohn, erfüllen. Natalie lebt bei ihrer Mutter, Gustav wird als Pflegesohn von Risach erzogen und Heinrich, der Wanderer zwischen Stadt und Land, den Familien und der Wiener Gesellschaft, wird von Risach zur höchsten Bildung angeleitet.

Die Erziehung und die Reifung der jungen Menschen ist Gegenstand des mehr als 750 Seiten umfassenden Romans. Im Sinn der Aufklärung und der humanistischen Erziehungsideale eines Herders, von Humboldts und Goethes wird den Heranwachsenden von den Eltern und dem Ziehvater alles geboten, was sie zur Bildung des Geistes und des Herzens brauchen. Umgeben von schönsten und besten Gütern der Landwirtschaft und der Gärten, der Bildenden Kunst und der Dichtung, vor allem aber begleitet von menschlich warmer Zuwendung können sie sich in Freiheit entfalten.

Stifter entwirft hier eine Utopie tiefgreifender Bildung und menschlichen Zusammenlebens, aber, wie Sabine Schmidt ausführt, auf Kosten ganzheitlicher leib-seelischer Prozesse. Zudem gilt die Entfaltung vornehmlich den männlichen Zöglingen. Heinrichs Schwester Klothilde bleibt nur eine Randfigur, und Natalie wird wie die Marmorfigur im Treppenhaus „konsequent zu einem Beobachtungsgegenstand, einem unbeweglichen Objekt" (Schmidt, 268) stilisiert, ohne Eigenleben zu gewin-

nen. Mehr noch, sie wird „z. B. am Tag nach dem Liebeserlebnis zur Allegorie weiblicher Tugenden versteinert" (268). Da sie nur aus der Perspektive des Erzählers Heinrich wahrgenommen wird, wirft die Darstellung auch Licht auf dessen eigene verklemmte Gefühlswelt. Heinrichs und Risachs Lebensraum ist eine „(emotional und finanziell) abgesicherte und abgegrenzte Welt", die „auf verdrängter beziehungsweise sublimierter Leidenschaft" (299) aufgebaut ist. Verdrängung und Sublimierung jedoch erwachsen nach Federmair aus der Bigotterie.

Dennoch: Eine solche Kritik ist Ergebnis einer realistischen sozialkritischen Betrachtung; sie schmälert nicht die poetische Kraft von Stifters Prosa und den Aussagewert dieses Schlüsselromans. Der utopische Charakter dieses Dichtungsraums wurde bereits früher von Realisten konstatiert und als Interesselosigkeit des Autors an sozialen Fragen kritisiert – je nach Ideologie und Literaturverständnis nicht zu Unrecht. Aber diese Kritik geht an Stifters Gesamtintention vorbei.

Stifter hat in diesen Roman alles hineingelegt, was ihm selbst ein Leben lang an Disziplin, Selbstbeherrschung und Vermögen abging und was er ersehnte: beträchtlichen Besitz, ein tätiges sorgenfreies Leben umgeben von schönen Dingen, erfüllte Liebe, eine glückliche Familie, Freisein von Schuld und Leidenschaft sowie Mäßigung in allen Lebensbereichen. Diese seine Intention hat er hier nicht nur rhetorisch beschworen, sondern stilistisch verwirklicht. Im bedächtigen Rhythmus wie Säen und Wachsenlassen, Reifen und Ernten erzählt Heinrich rückschauend in gleichsam konzentrischen Kreisen auf einer jeweils höheren Stufe seinen Bildungsweg. Er verfolgt die Spuren seiner Bildung mittels detailgetreuer Beschreibungen der belebten und der unbelebten Natur, der Architektur und der Malerei, der Plastik und der Dichtung bis zur bewegenden Schilderung des menschlichen Antlitzes. Dabei fügt er alles aneinander in faszinierender Langsamkeit.

Wohlhabenheit als Ausweis sittlicher Reife

Was für „Brigitta", „Die Mappe", „Der Nachsommer" gilt, ist für fast alle Stifter-Erzählungen, besonders „Die Narrenburg", „Der Waldgänger", „Zwei Schwestern", konstitutiv: Stifter wählte aus der Fülle der sozialen Daten seiner Zeit eine kleine Gruppe von Landedelleuten, von reichen Bürgern oder Adeligen, und stattete sie mit einem kleinen oder großen Vermögen aus. Er beschränkte sich weitgehend auf diese fiktive Oberschicht, die planend und ordnend tätig ist, ohne je die Bürde der Arbeit zu spüren. Selten läßt er jemand selbst Hand anlegen wie Maria in „Zwei Schwestern". Weder ein armer Lehrer noch ein Diener als solcher ist handelnde Person in Stifters Kunstraum. Kein Handwerker, kein Bauer, kein Arbeiter leidet unter Mangel an Geld und Besitz, ringt um seine Existenz, wird ausgebeutet oder verliert seinen Arbeitsplatz[8]. Wenn Untergebene auftreten, dienen sie künstlerisch nur dazu, das humane Verhalten der Hauptfiguren sichtbar zu machen.

In diesem vom Wohlstand bedingten poetischen Raum herrschen andere Gesetze als in der realen Welt: Obwohl sie reich werden wollen, jagen die Menschen nie dem Geld nach[9]. Wie in allen Strebungen, so sind sie auch in Geldsachen maßvoll[10]. An zahlreichen Beispielen ließe sich das sorgfältige Aufbewahren und maßvolle Ausgeben des Geldes, das pünktliche Bezahlen genossener Speisen, Getränke und Dienste auf Reisen aufweisen. Nie entsteht Hast oder Aufregung ums Geldverdienen. Die Menschen nehmen sich Zeit; sie ist genau eingeteilt, die Tages- wie die Lebenszeit. Es ist, als wüßten sie von Anfang an, daß sie nach und nach alles erwerben, was sie zum behaglichen Leben brauchen und was ihnen zukommt. Sie leben in vertrauensseliger Gelassenheit und ernten, was der einzelne Tag bringt. Nicht bedrängt sie die Furcht, durch einen frühen plötzlichen Tod nicht mehr in den Genuß des heiteren Lebensabends zu gelangen. In der Tat wird ihr Vertrauen selten enttäuscht, im rechten Augenblick wird ihnen stets das zuteil, dessen sie bedürfen. Der Dreiklang „Ergebung Vertrauen Warten" (III, 389) ist nicht nur für die geistige Entwicklung von Bedeutung, sondern auch für den Umgang mit materiellen Gütern.

Die genannten Fakten machen den idealistischen Charakter der Stifter-Welt deutlich: Gelderwerb ist als Äquivalent für sittliches Verhalten zu verstehen; gepflegter Besitz spiegelt Zucht und Maß eines sittlichen Charakters[11]. Dazu haben sich zum Beispiel Brigitta und Murai, der Obrist und Augustinus, Risach und Mathilde in strenger Selbstdisziplin erzogen.

Vor dem Hintergrund dieser konsequent gezeichneten poetischen Wirklichkeit heben sich allerdings zwei bisher unter diesem Aspekt kaum beachtete Gestalten ab, der Pfarrer im Kar („Kalkstein") und der Bettler Tobias („Letzte Mappe"), die als freiwillig „Arme" das bisher Gesagte in Frage stellen.

Der arme Wohltäter

Den Pfarrer im Kar hat Stifter als einen in großer Armut lebenden Menschen dargestellt, der zwar einen Beruf ausübt und Geld verdient, der aber freiwillig auf alle Behaglichkeit des Lebens verzichtet. Nicht weil er die schönen und nützlichen Güter mißachtet, sondern weil er sich im Gewissen verpflichtet fühlt, die finanziellen Mittel für ein neues Schulhaus in günstiger Lage zusammenzusparen, um die Gefahr zu bannen, der die Kinder auf ihrem Schulweg ausgesetzt sind, wenn die Zirder nach heftigen Regengüssen über die Ufer tritt.

Um dieses Ziels willen gönnt sich der Pfarrer außer dem Allernotwendigsten, Milch, Schwarzbrot und Beeren, nichts, weder Bequemlichkeit im Wohnen noch Üppigkeit in der Speise, weder Reichtum in der Kleidung noch ärztlichen Rat und Medikamente in der Krankheit.

Stifter stellt den Pfarrer in einen poetischen Raum, der diesem Menschen völlig

entspricht. Anfangs nennt der Erzähler das Land „eine fürchterliche Gegend" (II, 58), eine „abscheuliche Gegend" (II, 60); später, nachdem er den Pfarrer kennengelernt hat, im Schein der Blitze und nach dem Gewitter, beginnt er, ihre eigentümliche Schönheit zu ahnen[12]: Der Kalkstein stand unter jedem Blitz „in rosenroter Farbe vor uns" (II, 65). Ähnliches gilt für die Ausstattung des Pfarrhauses:

„In dem Stüblein war nur ein weicher unangestrichener Tisch, um ihn einige Sesseln derselben Art, dann an der Wand eine hölzerne Bank und zwei gelb angestrichene Schreine. Sonst war nichts vorhanden, man müßte nur ein kleines, sehr schön aus Birnholz geschnitztes Kruzifix hierher rechnen, das über dem ebenfalls kleinen Weihbrunnenkessel an dem Türpfosten hing" (II, 63).

Alle Dinge sind für den weiteren Verlauf des Geschehens bedeutsam. Stifter hebt die Einfachheit der Einrichtungsgegenstände und dargebotenen Speise noch dadurch hervor, daß er sie in Kontrast zu den hoch kultivierten Reise-Eßgeräten und der reichhaltigen Verpflegung des Landvermessers setzt und ausführlich schildert, wie dieser alles auf dem blanken Tisch ausbreitet. Das Kreuz schließlich verweist durch seine besondere Schönheit auf das ästhetische Empfinden seines Besitzers, vor allem aber auf den Glauben an Christus, in dem das Leben dieses opferbereiten Menschen seinen tragenden Grund und seinen tiefsten Sinn findet.

Nur eine Schwäche, „eine Sünde gegen dieses Sparen" (II, 104), belastet sein Gewissen: daß er nicht von der Gewohnheit lassen kann, feine weiße Wäsche zu tragen. Er sieht darin den letzten Rest von Egoismus, von Mangel an Hingabe; deshalb verbirgt er die weißen Spitzen wie etwas Unrechtes. Diese Vorliebe für feine Wäsche ist ein letztes Glied, das ihn mit seiner Vergangenheit verbindet, und repräsentiert die stete Anfechtung, der auch er ausgesetzt ist. Die Bibel, die er nachts „zum Zeugen und zur Hilfe" (II, 103) unter sein Haupt legt, soll ihm täglich neue Kraft geben, die frei gewählte Lebensweise durchzuhalten.

Von den Mitmenschen wird der bedürfnislose, genügsame Mann als verschroben und geizig verkannt, bis nach seinem Tod das Testament seine selbstlose Gesinnung offenkundig macht. „O wie habe ich den Mann verkannt, ich hielt ihn beinahe für geizig" (II, 113), sagt der Mieter nach der Testamentsvollstreckung.

Ein Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Fassung der Erzählung zeigt, daß Stifter in der späteren ganz bewußt die Absicht des Pfarrers zunächst im geheimen läßt. So deutet der Titel der Urfassung „Der arme Wohltäter" von Anfang an auf eine gute Tat, und der Pfarrer eröffnet dem Landvermesser bereits früh im Anschluß an die Erzählung seiner Jugendgeschichte seine Absicht[13]. Die Testamentseröffnung wird wie ein Nachtrag angehängt. In der überarbeiteten Studienfassung jedoch bleiben der Plan des Pfarrers und die letzte Begründung seines sonderbaren Verhaltens für den Erzähler und damit für den Leser bis zum Ende verborgen, so daß der Spannungsbogen nun von der Schilderung der ersten Begegnung bis zu der Testamentseröffnung verläuft und alle Details von diesem Höhe- und Schlußpunkt

her erhellt werden. Das Testament an sich, das das Lebenswerk des Pfarrers beinhaltet, gewinnt so mehr an Gewicht. Standen in der Urfassung das Empfinden und Handeln des Pfarrers, also die psychologische Begründung seines Verhaltens, im Mittelpunkt, so in der Studienfassung das Tun an sich. Auch der nüchterne Amtsstil, in dem das Testament abgefaßt ist, und die Anonymität tragen dazu bei, den Menschen ganz hinter dem Werk zurücktreten zu lassen. Denn Stifter bringt den Zeichencharakter dieses Tuns und Seins dadurch zum Ausdruck, daß er dem Pfarrer keinen persönlichen Namen gibt. Er ist er nur Pfarrer, identisch mit seiner Aufgabe: alles für andere.

Wenn auch seine Ersparnisse in keiner Weise genügen, seinen großen Plan zu verwirklichen, und wenn auch seine Unfähigkeit, die finanzielle Sachlage zu überschauen[14], fast töricht wirkt und sein asketisches Leben in diesem Sinn nutzlos erscheint, so betont doch der Dichter die zeichenhafte und vorbildliche Bedeutung seines Handelns:

„Wie das Böse stets in sich selber zwecklos ist, und im Weltplane keine Wirkung hat, das Gute aber Früchte trägt, wenn es auch mit mangelhaften Mitteln begonnen wird, so war es auch hier: Gott bedurfte zur Krönung dieses Werkes des Pfarrers nicht" (II, 114).

Denn eine Flut der Mildtätigkeit breitet sich aus; Wohlhabende spenden, bis die Summe reicht.

Der Bettler Tobias

Ähnlich wie die Gestalt des Pfarrers trägt auch die des Bettlers Tobias in der „Letzten Mappe" symbolische Züge. Tobias ist kein gewöhnlicher Bettler, der um Almosen fleht. Die Leute geben ihm, ohne daß er bittet. Es macht den Gebern Freude, Tobias zu beschenken. Vielfach ist er, der Besitzlose, der Gebende: Er trägt Botschaften von Ort zu Ort, verbreitet seine Erfahrung von der ärztlichen Kunst des jungen Augustinus, gibt Ratschläge in der Pflege des Viehs, ordnet die Spiele der Kinder, bringt dem Doktor die erste Nachricht von der Ankunft Margaritas und tröstet ihn beim Tod seiner Angehörigen[15]. Um dem Arzt eine Freude zu machen, berichtet Tobias ihm, daß ihn die Leute im Umkreis „Vater der Kranken" (V, 29) nennen. Die materiellen Güter, die er empfängt, sind gering gegen seine Dienste.

Doch ist Bettler-Sein an sich noch kein Ausweis für menschliche Größe; erst die innere Unabhängigkeit vom Besitz, der freiwillige Verzicht auf die Ansammlung von Gütern – Tobias nimmt nur das an, was er augenblicklich notwendig braucht – und die Genügsamkeit machen das Vorbildhafte und Symbolische dieser Bettlers aus. Damit redet Stifter nicht der Gleichgültigkeit das Wort, sondern zeigt in dieser asketischen Gestalt das Ziel sittlichen Strebens: die Sorge um den Besitz zugunsten

geistiger Werte zurückzustellen, die Dinge wie Lehngut vernünftig zu verwalten und sich nicht an sie zu verlieren, sie zwar zu schätzen, aber nie dem Menschen vorzuziehen. Der erfolgreiche Erwerb dieser Güter hängt nicht allein von seinem leidenschaftlichen Willen ab, er kann gelingen oder mißlingen. Stets aber sollte der Mensch sich ins Unvermeidliche gelassen schicken (z.B. Augustinus).

Daß Stifter die Gestalt des Tobias als Vorbild und Sinnbild entworfen hat, geht nicht zuletzt daraus hervor, daß er Augustinus in der Selbstreflexion sich an der Berufserfüllung des Bettlers orientieren läßt:

„Der alte Tobias verwaltet sein Amt anders. Hat er nicht gesagt: Ich bettle mich sehr leicht, ich bin der glücklichste Bettler unter Gottes Himmel ...? Und tut Tobias nicht Dinge, die über seinen Beruf hinaus liegen? ... Ist er daher nicht besser als ich?" (V, 201)

Erst für die „Letzte Mappe" hat der Autor eine solche Gestalt erfunden[16]. Tobias, das Gegenbild zum Juden Abdias, ist eine Gestalt reinen absichtslosen Seins[17]. Er steht einfach in sich, woher er kommt, wohin er geht, bleibt offen. Sein Name weist auf das biblische Ideal der Gottergebenheit und bedeutet soviel wie: „Mein Gut ist der Herr". Ein Bettler Tobias ist nur in einem poetischen Kunstraum wie dem der „Letzten Mappe" möglich, in einer geordneten Welt, einer reichen, humanen Gesellschaft, die das Sein eines solchen Bettlers begreift.

Stifter stellt in der „Letzten Mappe" eine Zuwendung zum armen Mitmenschen dar, die fast ausschließlich auf das allgemeine Wohl gerichtet ist. Das Motiv der Nächstenliebe durchzieht das ganze Werk. Durch Namen und Zeichen, Worte und Taten wird der religiös-christliche Bezug immer wieder hergestellt. Die Arzttätigkeit schafft eine erste natürliche Verbindung zum hilfsbedürftigen Menschen; doch gelangt der leidenschaftliche, egoistische Augustinus erst nach und nach dahin, daß er Kranken und Hilfsbedürftigen nicht allein medizinische Versorgung, Arzneien und Verbände, sondern auch Nahrung und Kleidung, seelischen Zuspruch und Trost, ja sogar Obdach und Unterricht gewährt.

Das Motiv des langsamen Sich-Öffnens eines Individuums zum Mitmenschen wird Gestalt in Stifters Lieblingsbild vom Garten. In allen anderen Werken ist der Lebensraum des Menschen der eingehegte bzw. umgitterte Bezirk, weil er sich von Mächten und Gewalten bedroht fühlt und einschließt oder vornehm Distanz zu den gewöhnlichen Menschen hält[18]. Hier aber ist der private Besitz nicht mehr hermetisch gegen Eindringlinge von draußen abgeriegelt. Der Garten am braunen Hof hat weder Gitter noch Mauer; Wiese, Feld und Wald, Nutz- und Zierpflanzen gedeihen nebeneinander. Jedermann darf den Garten betreten und ihn besichtigen. Aus einer alten Ruine ist ein Aussichtsturm geworden, damit man das Menschen- und Natur-Kunstwerk bewundern kann. Wo das eine aufhört und das andere anfängt, ist nicht zu erkennen, da die Natur ohne Künstlichkeit gezähmt ist. Das Bild vom geöffneten Garten steht zeichenhaft für das offene Herz.

Verzicht auf Sozialromantik

Im gesamten Kunstraum seines Werkes hat Stifter nur diese beiden Gestalten, den Pfarrer und den Bettler Tobias, geschaffen, die freiwillig auf die Güter des Reichtums verzichten. Im allgemeinen gewährt Stifter seinen poetischen Figuren so viel an Wohlstand, wie sie zum sorgenfreien, behaglichen Leben brauchen, wohl wissend, daß, soll die Zufriedenheit nicht eine verkrampfte oder verlogene im Stil der Gartenlaubenromantik sein, ein Minimum an materieller Grundlage die Voraussetzung für ein geordnetes Zusammenleben ist. Aber er zeigt auch – zum Beispiel in „Die Narrenburg", „Turmalin", „Zuversicht", „Der Waldgänger" – wie selbst bei günstigen wirtschaftlichen Verhältnissen das geordnete Leben durch Maßlosigkeit, Egoismus und Verblendung zerstört werden kann und der Besitz zerfällt.

Es zeugt von Stifters poetischem Realismus, daß er das asketische Leben gleichsam als charismatisches nur zwei seiner Gestalten vorbehalten hat, und zwar zwei älteren, gereiften Menschen. Der Pfarrer und Tobias leben ein zeichenhaftes Dasein: den totalen Verzicht auf alles Erlaubte und Angenehme zugunsten Hilfsbedürftiger und die völlige Freiheit im Umgang mit irdischen Gütern. Sie zeigen, daß Wohlhabenheit und Wohlanständigkeit, die Stifters poetische Welt weithin beherrschen, nicht die Spitze in der Hierarchie der Werte einnehmen, sondern daß im Verzicht auf die materiellen Güter einer Freiheit Raum gegeben wird, die auf eine andere, höhere Wirklichkeit verweist. Eine solche Freiheit hat er selbst ersehnt, aber nie erreicht.

ANMERKUNGEN

[1] A. Stadler, Mein Stifter. Portrait eines Selbstmörders in spe u. fünf Photographien (Köln 2005).

[2] Ders., Mein Hund, meine Sau, mein Leben (Salzburg 1994) 151.

[3] L. Federmair, Adalbert Stifter u. die Freuden der Bigotterie (Salzburg 2005).

[4] S. Schmidt Das domestizierte Subjekt. Subjektkonstitution u. Genderdiskurs in ausgewählten Werken Adalbert Stifters (St. Ingbert 2004).

[5] Die Stifter-Zitate werden im laufenden Text angegeben nach: A. Stifter, Sämtliche Werke in fünf Bänden, hg. v. M. Gerken, München 1949ff. Es stehen für die Buchtitel römische Ziffern: Studien I, Bunte Steine und Erzählungen II, Der Nachsommer III, Die Mappe meines Urgroßvaters / Schilderungen Briefe V, für die Seitenzahlen arabische Ziffern.

[6] Vgl. H. Reinl, Der Wildschütz von Tirol (1949); M. Zaccaro, Im Schnee verirrt (1999); J. Vilsmaier, Bergkristall (2004).

[7] A. Stifter, Sämtliche Werke. Briefwechsel, hg. v. A. Sauer u.a. (Prag, Reichenberg, Hildesheim 1904 ff.) Bd. 19, 93.

[8] Eine Andeutung von finanzieller Not findet sich in „Der fromme Spruch": Die Kammerfrau Judith mußte in Dienst gehen, weil ihr Mann, ein Weber, die Familie nicht mehr ernähren konnte (II, 696).

[9] Eine Ausnahme bildet der Jude Abdias in der gleichnamigen Erzählung.

[10] Es ist zwar manchmal von Schulden, Bankrott oder betrügerischer Übervorteilung unmündiger Erben

die Rede, aber nur in der Vorgeschichte oder in einer Nebenhandlung. Diese Passagen, alle ähnlich strukturiert, sind feste Versatzstücke in der Erzähltechnik der Rückblenden und bilden den Hintergrund für das erfolgreiche, ehrenhafte Streben der Hauptfiguren.

[11] Bei Stifter dürfte diese Sicht der Dinge auf seiner bigotten Grunderziehung beruhen, wie sie auch in vielen Kaufmannsromanen des 19. Jahrhunderts dargestellt wurde, nicht auf jüdischen oder calvinistischen Anschauungen.

[12] Das Naturzeichen Gewitter ist wie vielfach in der Literatur auch bei Stifter ein Kunstzeichen, das eine Krisis darstellt. Unter dem plötzlichen Aufleuchten des Blitzes wird Verborgenes für einen Augenblick offenbar.

[13] Der arme Wohltäter. Erzählungen in der Urfassung (Augsburg 1950ff.), Band: Waldsteig, Der heilige Abend usw., 258ff.

[14] Vgl. F. Ritter, Der sanfte Mensch, in: Vierteljahrsschrift des Adalbert Stifter-Instituts des Landes Oberösterreich 12 (1963) 3/4, 77. Ritter geht besonders auf die Unfähigkeit des Pfarrers ein, abstrakt zu denken, sich von der konkreten Anschauung zu lösen. So sei zum Beispiel von „Liebe in seinem Testament gar keine Rede …, nur von dem Tun, in dem sich die Liebe äußert".

[15] H. Reinl hat in seiner Verfilmung von „Bergkristall" oder „Der Wildschütz von Tirol" eine Figur eingeführt, die Züge des Bettlers Tobias aus der „Letzten Mappe" und auch diesen Namen trägt.

[16] „Die Mappe meines Urgroßvaters" hat Stifter mehr als 20 Jahre beschäftigt. Es liegen vier Fassungen vor; während der Arbeit an der letzten, die er zu einem Roman ausgestalten wollte, ist er gestorben.

[17] Vgl. F. Hüller, Einleitung zu A. Stifter. Sämtliche Werke (A. 7) Bd. 12 (Reichenberg 1939) CXVI ff.; Hüller nennt ihn „eine wahrhaft Sokratische Erscheinung", die den Satz verkörpert: „Je weniger man bedarf, desto näher kommt man den Göttern." – Doch scheint Tobias eher biblische Züge zu tragen. Beziehungen zum Buch „Tobit" lassen sich leicht herstellen.

[18] Vgl. M. Motté, Adalbert Stifter – veralteter Langweiler oder aktueller Erzählkünstler, in: Katholische Bildung, Essen, 10/2005.

UMSCHAU

Alberto Hurtado – Chiles heiliger Jesuit

Wenn es einen Menschen in Chile gibt, der über alle politischen, sozialen und religiösen Grenzen hin Zustimmung und Wertschätzung erfährt, dann ist es der chilenische Jesuit Alberto Hurtado (1901–1952). Seine Heiligsprechung in Rom am 23. Oktober 2005 ist die kirchliche Anerkennung jener Verehrung, die er seit seinem frühen Tod genießt; schon damals berichteten die Zeitungen vom Heimgang eines Heiligen. So bekannt Padre Hurtado in seinem Heimatland und Lateinamerika sein mag, in Deutschland und Europa kennt kaum jemand seinen Namen, sein vielfältiges Lebenswerk oder seine Publikationen[1]. Was fasziniert die Leute bis heute an diesem chilenischen Jesuiten, dem nun die Ehre der Altäre zuteil wird?

Alberto Hurtado Cruchaga wurde am 22. Januar 1901 in der chilenischen Küstenstadt Viña del Mar geboren und verbrachte dort mit seinem jüngeren Bruder Miguel eine ruhige Kindheit auf dem elterlichen Landgut. Nach dem frühen Tod des Vaters (1905) zog die Mutter mit ihren beiden Söhnen in die Hauptstadt Santiago. Dort besuchte der junge Alberto das Ignatius-Kolleg der Jesuiten, an dem er als gelehriger und beliebter Schüler auffiel, der sich als Mitglied der Marianischen Kongregation in einer Armenpfarrei engagierte.

Nach Abschluß der Schule trug er durch Halbtagsarbeit zum Unterhalt seiner Mutter bei und begann 1918 als Werkstudent mit dem fünfjährigen Studium der Rechte an der Universität von Santiago. Während seines Studiums führte er seine Arbeit im Armenviertel Mapocho weiter und begründete mit anderen ein „Sozialsekretariat" zur Unterstützung all jener, die durch die Salpeterkrise (1920) arbeitslos geworden waren und in großer Zahl aus Nordchile in die Hauptstadt strömten.

Der Ausfall des Salpeters als Devisenbringer, die Migrationsbewegungen, aber auch die Weltwirtschaftskrise führten in den 20er Jahren zu sozialen Konflikten, die nach Sozialreformen schrieen und politisch zur Ausrufung einer „sozialistischen Republik" (1932) führten. Im Verhältnis von Kirche und Staat sah die neue Verfassung von 1925 eine Trennung vor und beendete damit den Status der katholischen Kirche als offizieller Religion, aber auch das staatliche Patronat über die Kirche. Um die dadurch erreichte größere Unabhängigkeit der Kirche von politischen Parteien durchzusetzen, bedurfte es Anfang der 30er Jahre einer Intervention des damaligen Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacelli; die Kirche sollte nicht mehr als Verteidigerin des Status quo agieren, sondern auf die sozialen Fragen der Zeit und des Landes eingehen. Hurtados Examensarbeiten zum Abschluß seines Jurastudiums spiegeln auf theoretischer Ebene die Sensibilität für die sozialen Fragen Chiles wider. So befaßte er sich mit rechtlichen Problemen der Kinderarbeit und der „Heimarbeit" und plädierte für gesetzliche Regelungen im Arbeitsrecht für die Gewährleistung gewerkschaftlicher Organisation.

Nach der Zulassung als Rechtsanwalt verwirklichte er den schon lange gehegten Wunsch, in die Gesellschaft Jesu einzutreten (1923). In Chile absolvierte er die übliche geistliche Ausbildung im Noviziat und in Argentinien humanistische Studien, bevor er 1927 zum Studium der Philosophie nach Barcelona geschickt wurde. Die politischen Wirren in Spanien, die zum Sturz der Monarchie und zur Errichtung der zweiten spa-

nischen Republik (1931) führten, nötigten ihn, das Land zu verlassen und das Studium der Theologie in Löwen (Belgien) aufzunehmen. Dort studierte er neben Theologie auch Pädagogik und Psychologie an der Universität und wurde 1933 zum Priester geweiht. Nach dem Abschluß des Theologiestudiums und des „Tertiats", der letzten Ausbildungsphase als Jesuit, erwarb er 1935 mit einer Dissertation über den nordamerikanischen Philosophen und Psychologen John Dewey ein Doktorat in Pädagogik.

Nach Abschluß seiner Studien unternahm er eine Studienreise durch Belgien, Deutschland, Italien, Österreich und Frankreich, auf der er insbesondere die Schulsysteme und die Jugendbewegungen studierte, zum Beispiel die „Jeunesse ouvrière catholique" (JOC) in Belgien oder den „Bund Neudeutschland" (ND) im damals schon nationalsozialistisch beherrschten Deutschland.

Als Alberto Hurtado nach über achtjähriger Abwesenheit in sein Heimatland Chile zurückkehrte, begann er mit einer Tätigkeit im spirituellen und pädagogischen Bereich, zunächst als Lehrer an seiner alten Schule, dem Ignatius-Kolleg, sowie an der Katholischen Universität. Überdies entfaltete er eine weitgespannte Vortragstätigkeit vor Arbeiterzirkeln oder Studentengruppen. Zu diesen Aktivitäten kam seine Tätigkeit als geistlicher Begleiter und als Exerzitiengeber unter der schulischen und studentischen Jugend. Mit seiner spontanen und herausfordernden Art, mit seinem Humor und Optimismus, aber auch mit seiner geistlichen Tiefe, verstand er junge Menschen anzusprechen und zu begeistern.

Zu den praktischen pastoralen Aufgaben kamen seine Veröffentlichungen, bei denen die sozialwissenschaftliche Ausbildung gute Dienste leistete. So publizierte er bald nach seiner Rückkehr eine kleine Schrift über die „Priesterkrise" in Chile, die auf den für Lateinamerika typischen notorischen Priestermangel aufmerksam machte. Daß er vom Erziehungsministerium als Berater zugezogen wurde, zeigt seine wachsende öffentliche Bedeutung in Kirche und Gesellschaft.

Die Erfahrungen und Ideen der ersten fünf Jahre seiner Tätigkeit enthält ein Buch, das 1941 unter dem Titel „Ist Chile ein katholisches Land?" erschien und heftige Diskussionen auslöste. In einer schonungslosen Analyse kommt er dabei auf das materielle und moralische Elend des chilenischen Volkes zu sprechen. Angesichts der Schwächen des zeitgenössischen Katholizismus seines Landes plädierte Hurtado in seiner Programmschrift neben der Sorge um Priesterberufe für den Ausbau der Katholischen Aktion, d.h. der apostolischen Aktivierung der Laien. Papst Pius XI. hatte dieses Laienengagement als „Mitarbeit und Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche" definiert und 1938 in einer Ansprache an die Studenten Lateinamerikas urgiert. Danach sollten vor allem junge Leute in die Fabriken, Büros, Schulen und Universitäten eindringen und das „soziale Milieu für Christus erobern".

1941 wurde Hurtado zum Kaplan der Katholischen Aktion in der Erzdiözese Santiago und ein Jahr später zum Nationalkaplan berufen. In diesem neuen Amt war er pausenlos im ganzen Land unterwegs, um Versammlungen, Kurse, Exerzitien und Vorträge abzuhalten, mit denen er Tausende zu einem authentisch christlichen Leben sowie zum ehrenamtlichen Engagement in Kirche und Gesellschaft motivierte. Durch sein Charisma dynamisierte und inspirierte Hurtado das Laienapostolat vor allem unter jungen Leuten, die er bisweilen zu Kongressen mit Tausenden von Teilnehmern versammelte. Die Tätigkeit als Nationalkaplan von 1942 bis 1944 war freilich von erheblichen Krisen überschattet, weil von interessierten kirchlichen Kreisen sein „hierarchischer Geist" in Frage gestellt und ihm in der politischen Gemengelage der Zeit die Betonung der sozialen Frage zum Vorwurf gemacht wurde.

Das Herzstück seiner Aktivitäten bestand sicher in den zahlreichen Initiativen im sozialen Bereich. Verstand er doch den Einsatz für die Armen als Ausdruck der Spiritualität im Sinn einer Christusbeziehung. So fällt in das Jahr 1944 die spontane Eingebung für ein Sozialwerk zugunsten der Ärmsten der Gesellschaft, das später den Namen „Hogar de Cristo" (Heim Christi) und die Rechtsform einer Stiftung erhielt. „Weil der Arme Christus ist" – so brachte Hurtado seine Inspiration auf den Begriff. Sie wurzelt biblisch in der Rede des Weltenrichters, der sich mit den Hungrigen und Durstigen, den Fremden und Obdachlosen, den Nackten, Kranken und Gefangenen identifiziert: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40).

In der Gründungsurkunde der Stiftung heißt es: „Das Heim Christi (hogar de Cristo) ist ein Werk der einfachen Liebe (caridad) des Evangeliums und hat sich zum Ziel gesetzt, ein Klima der wahrhaften Liebe (amor) zum Armen (pobre) und des Respekts vor ihm zu schaffen und zu fördern, weil der Arme Christus ist. ... In dem Maß, in dem die Bedürfnisse und Schmerzen der Armen offensichtlich werden, wird der *Hogar de Cristo*, verstanden als anonyme Gesamtheit der Chilenen mit einem großmütigen Herzen, Wege suchen, ihnen zu Hilfe zu kommen, wie man dem Meister selbst helfen würde."

Im Blick auf die aktuellen sozialen Probleme hatte Hurtado mit seiner Stiftung mehrere Zielgruppen im Auge, aus denen sich im Lauf der Zeit die verschiedenen Zweige der Stiftung entwickelten. Für die Gruppe derer „ohne Dach" (sin techo) wurden Herbergen (hospedaría) eingerichtet; für „Straßenkinder" ohne materiellen und familiären Rückhalt wurden Familienheime (hogar familiar) und Werkstätten gegründet; für alte Menschen ohne Unterstützung und Zuwendung wurden Häuser für den Lebensabend gebaut. Darüber hinaus bemühte sich die Stiftung um menschenwürdigen Wohnraum für die Ärmsten der Gesellschaft und um handwerkliche oder landwirtschaftliche Ausbildung elternloser Jugendlicher.

Dank zahlreicher Spenden großzügiger Wohltäterinnen und Wohltäter konnte schon kurz vor Weihnachten 1944 der Grundstein für das erste Haus des sozialen Hilfswerks gelegt werden. Da Hurtado sein neues Werk eng mit der Gesellschaft Jesu verbinden wollte, wurde der künftige Hauptsitz in einer den Jesuiten anvertrauten Pfarrei mit dem bezeichnenden Namen „Jesús Obrero" (Jesus der Arbeiter) errichtet. Die Aktivitäten wären nicht möglich gewesen ohne die engagierte, meist ehrenamtliche Mitarbeit vieler Frauen und Männer, welche die biblische Inspiration Hurtados teilten.

Mit seiner Wohltätigkeitsstiftung wollte Hurtado die Liebe zu den Armen wecken und die Bedürftigen zur Selbsthilfe befähigen, aber auch an die soziale Verantwortung der gut Situierten appellieren und das Problem der sozialen Gerechtigkeit anmahnen. Um für die organisatorischen, pädagogischen und sozialen Aufgaben des entstehenden Hilfswerks besser gewappnet zu sein, unternahm er nach Ende des Zweiten Weltkriegs zwei längere Reisen in die Vereinigten Staaten von Amerika und nach Europa. Auf Einladung des Bischofs von Kansas City studierte er auf einer Reise 1945/46 kirchliche Institutionen des Sozialapostolats und der Wohltätigkeit in den USA.

Ein Jahr später unternahm er eine halbjährige Reise nach Europa, wo er in Spanien, Frankreich, Belgien und Italien europäische Antworten auf soziale und gewerkschaftliche Fragen studierte. In Frankreich nahm er Kontakt zum sozialen Zentrum der Dominikaner in Lyon auf (Louis-Joseph Lebret), lernte die Arbeiterpriester kennen und entdeckte das verborgene Wirken der „Kleinen Brüder und Schwestern" des Charles de

Foucauld. In Rom erörterte er mit dem neu gewählten Generaloberen der Gesellschaft Jesu (Johann Baptist Janssens) den er schon seit Löwen kannte, Fragen der chilenischen Ordensprovinz und seine Pläne des Sozialapostolats.

Der Höhepunkt seines Romaufenthaltes war jedoch eine Privataudienz bei Pius XII. am 8. Oktober 1947. Dabei legte er dem Papst ein Memorandum vor, in dem er seine Sicht der sozialen, religiösen und politischen Situation Chiles schildert und als größtes kirchliches Problem den Vertrauensverlust der Hierarchie benennt. Seiner eindringlichen Bitte, Arbeiterführer ausbilden zu können, um das soziale Denken der Kirche in die Gewerkschaften hineinzutragen, entsprach der Papst in einem Brief des Kardinalstaatssekretärs Domenico Tardini vom 10. November 1947, in dem er auch auf die europäischen Erfahrungen in diesem Bereich verwies.

Die positive Haltung des Ordensgenerals und des Papstes ermutigten Hurtado, das Projekt des Sozialapostolats im gewerkschaftlichen Bereich anzugehen, auch wenn er selbst nicht als Arbeiterpriester tätig werden konnte. Das Projekt begann mit der Gründung der „Acción Sindical y Económica Chilena" (ASICH) im Juni 1947. Hurtado wollte keine christliche Gewerkschaft in Konkurrenz zu den bestehenden (marxistisch orientierten) gründen (gesetzlich war die Einheitsgewerkschaft vorgeschrieben); vielmehr wollte er unter christlichen Arbeitern und Angestellten das soziale Bewußtsein wecken und sie befähigen, in die bestehenden Gewerkschaften christlich-soziale Ordnungsvorstellungen einbringen zu können. Diese neue Gewerkschaftsaktion agierte bewußt nicht im Rahmen der Katholischen Aktion, sondern sammelte interessierte Arbeiter und Angestellte, Akademiker und Anwälte, Unternehmer und Politiker, die mit ihrer jeweiligen Kompetenz wirken sollten.

Wie all seine Tätigkeiten hat Hurtado auch die christliche Gewerkschaftsarbeit mit Publikationen begleitet, zum Beispiel mit einem Buch über die Gewerkschaftsidee (sindicalismo), das die Subjektrolle der Arbeiter im Kampf um soziale Gerechtigkeit betont. Er war der Überzeugung, daß eine christlich informierte Gewerkschaftsarbeit Leiden und Streiten für die Gerechtigkeit sei. Hurtados Beitrag zum Sozialkatholizismus Chiles kommt sowohl in seinem 1947 erschienen Werk „Sozialer Humanismus" (Humanismo social) zum Tragen, das als „nationale Gewissenserforschung" bei den Sozialkonflikten einsetzt und eine spirituell fundierte und kontextuell bezogene Sozialtheologie entwickelt, also auch in seiner erst posthum veröffentlichten Sozialethik (Moral social), die sich aus der Perspektive der Katholischen Soziallehre mit den Sozialtheorien der Zeit auseinandersetzt.

1951 startete er sein letztes großes Projekt einer Zeitschrift zur religiösen und sozialen Orientierung. Nach dem Vorbild der europäischen Jesuitenzeitschriften wie „Études" (Paris) oder „Stimmen der Zeit" erschien die erste Nummer unter dem Namen „Mensaje" (Botschaft). Seitdem spielt die Zeitschrift, die zentrale Themen des öffentlichen Lebens aufgreift, eine wichtige Rolle im geistigen, sozialen, und politischen Leben Chiles; ob in der Epoche der christdemokratischen Reformpolitik des Präsidenten Eduardo Frei (1964–70), in den 70er Jahren unter dem sozialistischen Präsidenten Salvador Allende (1970–73) unter der Militärdiktatur Augusto Pinochets, die dem Blatt Zensur und Verhaftung ihres Direktors einbrachte. Seit 1988 begleitete die Monatszeitschrift den Prozeß der Redemokratisierung des Landes und die weltweiten Entwicklungen und gilt heute als wichtige Stimme im Land (www.mensaje.cl).

Wie die Zeitschrift bleibende Bedeutung gewonnen hat, so ist auch die von Hurtado

begründete Wohltätigkeitsstiftung „Hogar de Cristo" zu einer nationalen Institution geworden (www.hogardecristo.cl). Sie hat den zunächst eher assistentialistischen Ansatz hin zu einem solidarischen Dienst für die Gesellschaft weiterentwickelt. Heute verfügt die Stiftung über zahlreiche Einrichtungen in der Hauptstadt Santiago de Chile und den anderen Städten des langgestreckten Landes von Arica im Norden bis Punto Arenas im äußersten Süden. Besonders stolz ist die Stiftung darauf, daß sie ohne ausländische Hilfsgelder auskommt und sich durch monatliche Zuwendungen von Mitgliedern, durch Schenkungen, Erlöse eines Beerdigungsunternehmens, Wohltätigkeitsveranstaltungen usw. selbst finanzieren kann. Die Einrichtungen kümmern sich um bedürftige Kinder und Jugendliche, um alte und sterbende Menschen, um geistig und körperlich Behinderte, um Arme ohne Arbeit, Wohnung und Nahrung. Ein Unternehmen der Stiftung hat sich auf Herstellung, Vertrieb und Finanzierung vorfabrizierter Häuser für die Armen spezialisiert (vgl. J. van der Rest, Wohnungen für die Armen der Dritten Welt, in dieser Zs. 1984, 392–402).

Über die prosperierenden Werke hat Chile jedoch nie die Person des Gründers vergessen, der nach einer kurzen Krebserkrankung am 18. August 1952 starb und an dessen Beerdigung die halbe Stadt und alle mit Rang und Namen teilnahmen. Das Requiem hielt sein alter Schulfreund Manuel Larraín, der Bischof von Talca geworden war und in seiner Ansprache den gesunden Realismus, die soziale Sensibilität und die tiefverwurzelte Spiritualität Hurtados hervorhob: „Wenn wir seine Lektion verschwiegen, würden wir einen großen Besuch Gottes (una gran visita de Dios) in unserem Vaterland verleugnen." In der Jesuitenkirche Jesús Obrero beigesetzt, wurde sein Grab bald zum Ort des Gebets und zur Pilgerstätte für viele. Seine Ausstrahlung ist bis heute ungebrochen. 1994 nannte Papst Johannes Paul II. ihn bei der Seligsprechung einen „großen Erzieher seines Volkes"[2]. Sein Todestag wird in Chile als Nationaltag der Solidarität begangen. Eine neu gegründete Universität der Jesuiten in Santiago trägt seinen Namen: Universidad Jesuita Alberto Hurtado.

Wenn man fragt, worin das ruhelose Leben von Alberto Hurtado, seine pädagogischen, sozialen und intellektuellen Initiativen und seine Publikationen ihre Mitte fanden, dann stößt man auf seine Spiritualität, die auch in seinen (bislang unveröffentlichten) Briefen und geistlichen Anregungen zum Ausdruck kommt. Seine Sensibilität für Menschen, besonders für die Armen, von denen er sich in Anspruch nehmen ließ, zeugen von einem humanen und spirituellen Empathievermögen, das in einer lebenslangen Leitfrage wurzelt: „Was würde Christus an meiner Stelle tun?" (¿Qué haría Cristo en mi lugar?). Diese Frage aber hatte er in den ignatianischen Exerzitien eingeübt, die ein „Kolloquium" mit dem Gekreuzigten vorschlagen und dabei fragen, „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue und was ich für Christus tun soll" (Nr. 53). Die existentielle und professionelle Antwort auf diese Frage bestimmte das Leben und Wirken des Jesuiten Albert Hurtado. Er ist nicht nur ein neuer Heiliger der Kirche Chiles, sondern auch der Weltkirche.

Michael Sievernich SJ

[1] Wichtige Veröffentlichungen von Alberto Hurtado Cruchaga: El sistema pedagógico de John Dewey ante las exigencias de la doctrina católica (Santiago de Chile 1989); La crisis sacerdotal en Chile (Santiago de Chile 1936); ¿Es Chile un país católico? (Santiago de Chile 1941); Humanismo social (Santiago de Chile 1947); El sindicalismo (Santiago de Chile 1959); Escritos inéditos: Bd. 1: Un disparo a la eternidad. Retiros espirituales; Bd. 2: Cartas e informes; Bd. 3: Moral social; Bd. 4: La búsqueda de Dios (Santiago de Chile 2003 ff.).

[2] Vgl. M. Sievernich, Anwalt der Armen in Chile. Zur Seligsprechung von Pater Alberto Hurtado SJ (1901-1952), in: GuL 67 (1994) 28–52.

Amt und Eucharistiegemeinschaft

Die ökumenischen Dokumente werden immer zahlreicher, umfangreicher und detaillierter. Schon längst haben selbst Fachleute den Überblick darüber verloren, wer sich mit wem worüber geeinigt hat und welche Konsequenzen für die Kirchen daraus gezogen wurden. Hat man im ersten Band der „Dokumente wachsender Übereinstimmung" Konsens- und Konvergenzpapiere auf Weltebene aus den Jahren 1931 bis 1982 dokumentiert, umfaßt der zweite und dritte Band jeweils nur noch ein Jahrzehnt: 1982 bis 1990 bzw. 1990 bis 2001. Zumindest eines beweisen diese Texte: Die Kirchen wissen sich der ökumenischen Aufgabe verpflichtet.

Während sich die ökumenische Diskussion auf Weltebene zu einem guten Teil im Ökumenischen Rat der Kirchen und hier insbesondere in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung konzentriert, hat sich die römisch-katholische Kirche vor allem in bilateralen Dialogen engagiert. Keine andere Kirche führt so viele und intensive bilaterale Dialoge wie sie. Dabei ist es eine erhebliche Herausforderung, diese Dialoge untereinander im Konsens zu halten. Die wichtigsten Dialoge führt Rom derzeit mit der Orthodoxie, dem Lutherischen Weltbund und der Anglican Community.

Angesichts dieser Vielfalt ist man für eine zuverlässige Zusammenstellung des derzeitigen Ist-Zustandes, der Differenzpunkte und der Wege, die zu einer Annäherung führten und weiterhin führen können, dankbar. Eine ökumenische Arbeitsgruppe an der Universität Innsbruck, die bisher schon Veröffentlichungen zur Problematik von Taufe und Eucharistiegemeinschaft sowie zum Papsttum vorgelegt hat, stellt nun die Ergebnisse ihrer Diskussionen zum Verhältnis von Amt und Eucharistiegemeinschaft vor[1]. Diese Themenstellung legt sich nahe, weil nach verbreiteter Ansicht vor allem Differenzen in der Amtsfrage bisher eine Gemeinschaft im Herrenmahl verhindern. Auch das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums formuliert, daß eine Abendmahlsgemeinschaft mit den Kirchen der Reformation nicht möglich sei, „vor allem wegen des defectus des Weihesakraments" (UR 22), wobei umstritten ist, ob „defectus" mit „Fehlen" oder mit „Mangel" wiedergegeben werden muß.

Aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen wird im vorliegenden Band dieses Thema beleuchtet. Während der neutestamentliche (Martin Hasitschka) und der liturgiewissenschaftliche Beitrag (Reinhard Meßner) eher knapp ausfallen und die Aufsätze von Gunther Wenz aus evangelisch-lutherischer Sicht und Mesrob K. Krikorian aus armenisch-apostolischer Sicht eher die ökumenischen Herausforderungen formulieren, sind insbesondere die Untersuchungen von Wilhelm Rees aus kirchenrechtlicher und von Silvia Hell und Rolf Sauren aus dogmatischer Sicht geeignet, einen Gesamtüberblick über die derzeitige Fragestellung um Amt und Eucharistiegemeinschaft und ihr gegenseitiges Bedingungsverhältnis zu bieten. Es werden die gemeinsamen Grundaussagen zwischen evangelischer und katholischer Kirche, die unterschiedlichen Präzisierungen, an denen sich die Lehrverwerfungen vor allem des 16. Jahrhunderts entzündet haben, sowie die Konvergenzen in der gegenwärtigen Theologie aufgezeigt, die diese Verwerfungen weitestgehend als nicht mehr zutreffend und die Verurteilungen als nicht mehr um der Wahrheit willen unabdingbar erscheinen lassen. Diese Beiträge eignen sich sowohl als Einführung in den Stand derzeitiger ökumenischer Theologie, als auch für eine vertiefte Darstellung der Argumente, auf die auch ökumenisch Fortgeschrittene gern zurückgreifen werden.

Zwei Beiträge dokumentieren nicht primär den gegenwärtigen Stand, sondern betreten Neuland und verlangen eine Neubesinnung, jedenfalls soweit es den ökumenischen Diskurs der vergangenen Jahrzehnte betrifft. Franz Weber gibt einen ernüchternden Einblick in die Situation der römisch-katholischen Kirche, die sich einerseits im Zweiten Vatikanum einer eucharistischen Ekklesiologie geöffnet hat, andererseits aber aufgrund des drückenden Priestermangels die Feier der Eucharistie als Höhepunkt kirchlicher Realisation in immer weniger Gemeinden gewährleisten kann. Zwar ist in den vergangenen Jahren in den Ortskirchen vor allem in der Dritten Welt eine schier unübersehbare Fülle von nicht-ordinierten Ämtern entstanden, die aber gerade die sakramentale Dimension christlichen Lebens nicht zu gewährleisten vermögen. Die zahlreichen para-eucharistischen Gottesdienste in vielen Ländern der jungen Kirchen und zunehmend auch in Europa und Nordamerika bringen die Gefahr von verkümmerten oder verkümmernden Gemeinden mit sich, denen ein sakramentales Kirchenverständnis kaum noch vermittelt werden kann. Im Gegensatz zu offiziellen Lehraussagen der Kirche propagiert man derzeit immer mehr einen nicht-sakramentalen Heilsweg und verweist die Gemeinden auf die „geistliche Kommunion".

Die faktische und rechtliche Übertragung von Gemeindeleitung ohne Ordination stellt einen schwerwiegenden Verstoß gegen die (gemeinsame) Lehrtradition der christlichen Kirchen und gegen Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils dar. Was sich, geboren aus der Not des Priestermangels, derzeit in der katholischen Kirche an „Amt ohne Weihe" breit macht, würde keine der großen Kirchen der Reformation so praktizieren. Franz Weber spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „Weihemangel" in der katholischen Kirche, eine Aussage, die insofern aufhorchen läßt, als das Zweite Vatikanum einen solchen den Kirchen der Reformation zugeschrieben hat und ihn als Hauptgrund für die Trennung in der Eucharistie anführte. Hier ist angesichts einer problematischen Praxis eine Neubesinnung auf das ökumenisch gemeinsame Erbe dringend gefordert.

Der Beitrag von Lothar Lies untersucht die Entstehung und die in der Dogmengeschichte sehr unterschiedliche Bedeutung von amtstheologischen Termini wie „in persona Christi" und „repraesentatio Christi", zumeist wiedergegeben mit „an Christi statt" und „in Stellvertretung Christi", an denen sich überkommene Differenzen im Amtsverständnis festgemacht haben. Lies zeigt auf, daß diese Begriffe bei den griechischen Vätern, aber auch bei Ambrosius und bei Augustin besagen, daß Christus selbst durch den Bischof bzw. durch den Priester spricht. Das Wort Christi selbst bewirkt das Sakrament, Christus ist den Kirchenväter zufolge der Handelnde, nicht der Priester. Dies wurde insbesondere in den Kontroversen um die Ketzertaufe sowie im Donatistenstreit festgeschrieben. Damit wird jeder „Divinisierung" des Amtsträgers gewehrt, denn dieser wird zu einem Werkzeug, durch das Christus selbst handelt. Erst das lateinische Mittelalter erweitert die Formulierung und spricht davon, der Priester würde „in persona Christi agere", „an Christi statt handeln". Erst jetzt erscheint der Priester als handelndes Subjekt der Eucharistiefeier, wobei ihm nun eine ihm isoliert zukommende Vollmacht zugeschrieben wird. Eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Bedeutung des „in persona Christi" könnte eine Sonderstellung des Priesters, die den Gemeinschaftscharakter der Feier des Herrenmahls verdunkelt und ökumenische Probleme aufwirft, überwinden helfen.

Die ökumenischen Kommissionen, auf deren Texte sich der vorliegende Band vor-

nehmlich stützt, haben in aller Regel im Auftrag und im Namen der beteiligten Kirchen gearbeitet und ihre Ergebnisse veröffentlicht. Dennoch bleiben diese Konvergenzdokumente in der Verantwortung der Kommissionen; die Kirchen haben sie, jedenfalls was die Problemstellung Amt und Eucharistie betrifft, nicht offiziell rezipiert. Das Problem der Rezeption theologischer Konsense und Konvergenzen – sowohl durch die Kirchenleitungen, als auch durch die Gemeinden – ist zum ökumenischen Zentralproblem geworden. Der vorliegende Band ist ein wichtiger Beitrag zu diesem Rezeptionsprozeß. *Peter Neuner*

[1] *Amt und Eucharistiegemeinschaft.* Ökumenische Perspektiven und Probleme. Hg. v. Silvia Hell u. Lothar Lies. Innsbruck: Tyrolia 2004. 262 S. Br. 24,90.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Fiala, Petr – Hanuš, Jiří: *Die Verborgene Kirche*. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinótés. Bearbeitet u. eingeleitet von Hans Jorissen u. Hans Waldenfels. Paderborn: Schöningh 2004. 275 S. Br. 34,–.

Die „Verborgene Kirche" in der Tschechoslowakei des vorigen Jahrhunderts bietet mehr als nur das Bild des mutigen Widerstandes der Christen gegen das kommunistische Regime und ihrer opferbereiten Treue. Denn hier wurde ein *praktischer* Versuch unternommen, der andernorts nur theoretisch diskutiert wird und die Gemüter erregt: Verheiratete Männer wurden zu Priestern geweiht, und auch einige Frauen fanden Zugang zur Priesterweihe. Freilich muß man gleich festhalten, daß dieses Phänomen sich auf kirchliche Strukturen im Untergrund beschränkte, welche mit der Person des geheim geweihten Bischofs Felix M. Davídek und seiner Gemeinschaft Koinótés in Zusammenhang standen.

Diesem Bischof und seinem Leben ist das vorliegende Buch gewidmet, das als Ergebnis historischer Forschungen präsentiert wird. Die Autoren konzentrieren sich vordergründig auf die Biographie von Felix M. Davídek, einerseits um ihn gegenüber Diffamierungen (er sei kein gültig geweihter römisch-katholischer Bischof gewesen) zu verteidigen, und andererseits um die entscheidendere Frage zu beantworten: „Wer war in Wirklichkeit dieser Mann, klein von Gestalt, doch mit großartigen Plänen, der beinahe symbolisch an der Schwelle zur Freiheit starb? Ein ungehorsamer Priester oder ein Mensch, der die Zukunft vorwegnahm? ... Ein erfolgreicher genialer Stratege oder ein Mensch, dem seine eigene Strategie zum Verhängnis wurde? Eine kuriose Gestalt oder ein Heiliger?" (269)

Man liest das Buch tatsächlich mit gemischten Gefühlen. Zum einen empfindet man Bewunderung dafür, mit welchem persönlichen Einsatz und Eifer Davídek im Untergrund agierte. Zum anderen weckt das offensichtliche Selbstbewußtsein dieses Mannes, der stets mit dem Titel „episcopus in spiritualibus pro tota ČSSR" unterschrieb, Verwunderung, wo doch bekannt ist, daß die untergrundkirchliche Tätigkeit in der damaligen Tschechoslowakei nicht mit den Aktivitäten von Koinótés gleichzusetzen war und von vielen anderen, nicht weniger wichtigen und einflußreichen Persönlichkeiten inspiriert, begleitet und geleitet wurde; oder daß Davídek meinte, eine wichtige Rolle in der Kirchendiplomatie spielen zu können, obwohl man weiß, wie begrenzt die Bewegungsfreiheit der Dissidenten war. Auch seine Idee einer Universität im Untergrund kann man als großartig ansehen; allerdings war sie nur schwer zu realisieren, wenn man bedenkt, daß diese Universität von einem einzigen Mann abhängen sollte, der sich zu allen möglichen Themen fundiert und kompetent äußern wollte. Ergänzend sollte man in diesem Zusammenhang bemerken, daß etliche andere Theologen wie zum Beispiel Josef Zvěřina oder Ladislav Hanus sich im Untergrund um die Bildung der Christen bemüht haben, jedoch ohne ihren Kompetenzbereich zu überschreiten.

Was das theologische Denken Davídeks betrifft, so stand er offensichtlich unter starkem Einfluß der Ideen Pierre Teilhard de Chardins SJ. Er hat dadurch das

neuscholastische Zwei-Stockwerk-Denken überwunden, das er sich während seines Theologiestudiums in Brünn angeeignet hatte. So konnte er für sich und seine Gemeinschaft einen positiven Zugang zur Welt finden, der jenseits von Privatreligion und Weltflucht ein Engagement der Christen befürwortete. Eine solche Sicht war damals unter den Bedingungen der Verfolgung, wo die Welt als das feindliche Gegenüber der Kirche galt, eher eine Seltenheit. Demgegenüber kann man fragen, welches theologische Verständnis von Eucharistie Davídek dazu brachte, seinen Gefolgsleuten eine kleine Schachtel mit geweihten Hostien auf den Weg mitzugeben mit der Begründung: „Den ‚Motor' zur Beschleunigung der Parusie darfst du niemals weglassen" (69).

Auch Davídeks Theorie von Führung in der Kirche war für seine Zeit originell: Er verstand Führung als Kunst und als Gewährung von Freiheit. Verwunderlich sind daher Berichte darüber, wie Davídek seine Mitarbeiter autoritär maßregelte und suspendierte, sobald sie Bedenken gegenüber seinen Ideen zum Ausdruck brachten oder gar anderer Meinung waren.

Die Geister in Koinótés spalteten sich in der Frage der Frauenordination. Davídek wich in diesem Punkt bewußt von den damaligen kirchenrechtlichen Bestimmungen ab und begab sich in eine Gegenstellung zum kirchlichen Lehramt. Dabei berief er sich auf die neuen spezifischen Erfahrungen der Kirche im Untergrund. Seine weitere theologische Begründung zeigt jedoch eher ein klerikales Denken, da er die Priesterweihe der Frauen als Instrument für die Weihe der Welt sieht. Das zeigt, daß er möglicherweise nur ungenügende Kenntnis der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte, das die „consecratio mundi" dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen zuordnet. Auch wenn die Autoren des Buchs meinen, daß das Zweite Vatikanum eine wichtige Inspirationsquelle für Davídek darstellte, muß man nüchtern zugeben, daß das Konzilsereignis durch die Isolierung der Kirche in der Tschechoslowakei weithin unbekannt geblieben war.

Nach der Lektüre des Buchs fällt es einem leicht, der Feststellung zuzustimmen: „Felix Davídeks Persönlichkeit war schwierig und widersprüchlich, eine Bewertung ist nicht einfach" (145). Das Buch bietet auch keine Bewertung an. Eben dadurch erfüllt es seine Aufgabe, ein geschichtliches – und authentisches – Zeugnis zu sein. Die Herausgeber schreiben am Ende, daß das Buch „der Wahrheit dienen und Zeugnis davon ablegen (will), wie Männer und Frauen in Krisenzeiten ihren Glauben gelebt haben".

Dies fordert zu einer persönlichen Nachbemerkung heraus: Bis zum Alter von 29 Jahren lebte ich in der kommunistischen Tschechoslowakei und zwar – aufgrund meiner familiären Herkunft – sowohl in der mehrheitlich katholischen Slowakei als auch im überwiegend atheistischen Tschechien. Ich kann bezeugen, daß die Kirche auch dort lebte, wo es keine untergrundkirchlichen Strukturen gab. Die einfachen Priester im pfarrlichen Dienst wirkten in der Öffentlichkeit, wurden bedroht und behindert, konnten sich nicht an ihren Bischof wenden, weil sie meistens keinen hatten, und leisteten trotzdem das, was zu ihren Aufgaben gehört: Leitung der Gemeinden, Vorsitz bei der eucharistischen Versammlung, Verkündigung des Evangeliums und Sakramentenspendung. Ihnen und meiner Familie verdanke ich, daß ich als Christ in der Kirche aufwuchs und bis heute Kraft aus dem christlichen Glauben schöpfen kann. Als Erwachsener konnte ich die kirchlichen Untergrundbewegungen näher kennenlernen. Diese waren bei weitem nicht so eng an das priesterliche und bischöfliche Amt gebun-

den, wie es bei Koinótés der Fall gewesen zu sein scheint. Christlicher Glaube und kirchliches Leben konnten sich entfalten, ohne von der kirchlichen Hierarchie abhängig zu sein und ohne selbst ein Organisationssystem entwickeln zu müssen. Vielleicht ist auch dies eine Erfahrung, die Kirche in der Bedrängnis gelernt hat und heute nicht verlernen sollte. *Pavel Mikluščák*

MÜLLER, Gerhard Ludwig: *Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven.* Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat. Würzburg: Echter 2004. 104 S. Br. 12,80.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Bändchen nicht um eine gewöhnliche Kurz-Monographie über den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführten ständigen Diakonat, sondern um Vorarbeiten einer Untergruppe der Internationalen Theologischen Kommission aus den Jahren 1992 bis 1997, die dann durch eine weitere Unterkommission in den Jahren 1998 bis 2002 zusammengefaßt wurden, so daß gilt: „Der vorliegende Text wurde in forma specifica durch ein einmütiges Votum der Kommission am 30. September 2002 approbiert und anschließend ihrem Präsidenten, Kardinal Joseph Ratzinger, dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, vorgelegt, der seine Veröffentlichung autorisiert hat" (9). Wir haben es also mit einem offiziösen Text zu tun, der Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes vorbereitet. Es ist daher bemerkenswert, daß er veröffentlicht wurde.

Die in sieben Kapitel gegliederte Expertise ist eine objektive und sachliche Sichtung zum Thema „sakramentaler Diakonat" – objektiv deshalb, weil sie sowohl die theologischen als auch die pastoralen Probleme klar benennt, die (nicht nur) mit der Einführung eines ständigen Diakonats entstanden sind; sachlich ist der Text, weil er ohne Jammern, Drohungen und Eigeninteressen aufführt, was nach pastoraler Erfahrung erprobt und bewährt, was weniger gut ist und was echte Defizite sind. So sieht die Kommission im Bereich der Theologie deutlich, daß der Diakonat zum dreistufigen Amt (Bischof, Priester, Diakon) gehört, daß die sogenannte Diakonissin der alten Kirche nicht jenen Rang und jene Stufe des damaligen Diakons einnahm. Großen Klärungsbedarf spürt die Kommission jedoch in der Begründung der Differenzen innerhalb des einen kirchlichen Amtes, Trient und das Zweite Vatikanum nicht ausgenommen. So stellt das Gutachten schon im biblischen Kontext Unebenheiten theologischer Begründungen fest, die es zu glätten gelte, und ebenso in der Tradition; stets gab es Auseinandersetzungen um die Vormacht von Priestern und Diakonen. Die aktuellen Fragen des Kirchenbesuchers sind: Was macht zum Beispiel den Diakon zum Amtsträger, wenn er nicht „mehr" tun kann als jeder vom Bischof beauftragte Laie? Was verbindet den Diakon mit dem Bischof, wenn der Diakon nur für den Dienst und nicht für ein Leitungsamt geweiht ist? Was ist das für ein dienender Dienst? Etwa dem Bischof zu helfen? Diakonia im Sinn von Caritas? Hat der Diakon Teil am Priestertum Christi?

Da die Einführung des Diakonats im Kompetenzbereich der Bischofskonferenzen lag und noch liegt, ist die Erfahrung innerhalb des pastoralen Einsatzes weltweit verschieden. Die Länder mit Priestermangel (Europa, Nordamerika usw.) haben den Diakon gerufen, und gekommen ist ein „Minipriester" mit Profilneurose, meist auch noch theologisch nicht hinreichend ausgebildet, um den eigenen Stand gut und solid zu reflektieren. Andere Kontinente wie Afrika haben ihn nicht gerufen oder kaum eingeführt und stellen nun die Frage, was er zur Vollgestalt des Amtes in der Kirche beiträgt. Zudem will man die verdien-

ten Laien (Katecheten usw.) nicht vor den Kopf stoßen. Natürlich spielt die Frage des Zölibats gerade auch im Blick auf die Priester eine entscheidende Rolle.

Die Lektüre setzt eine gewisse theologische Kompetenz voraus; die Frage nach dem sakramentalen Diakonat hängt an der anderen, für Bischof und Priester ebenso wichtigen Frage der Christusrepräsentanz (in persona Christi agere; repraesentatio Christi). Dann stellt sich die Frage nach der dreifach verschiedenen (Bischof, Priester, Diakon), jedoch einen Christusrepräsentanz (Amt). Und in diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach dem Diakonat (und Priestertum) der Frau (neuerlich) zu stellen. Abschließend: Das vorliegende Dokument ist objektiv, instruktiv und optimistisch, dem Lehramt und der „Vision" des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet, legt aber ehrlich den Finger auf theologische und pastorale Ungereimtheiten und Schwierigkeiten. *Lothar Lies SJ*

Zulehner, Paul M. – Patzelt, Elke: *Samariter – Prophet – Levit.* Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie. Ostfildern: Schwabenverlag 2003. 208 S. Br. 25,–.

Die Erneuerung des ständigen Diakonats durch das Zweite Vatikanische Konzil führte in Deutschland und anderen Teilen der Weltkirche zur Ausbildung eines eigenständigen Berufs des haupt- oder ehrenamtlich tätigen Diakons. Die neue Praxis wurde theologisch von einer Reihe von Veröffentlichungen begleitet, wie etwa von der in jüngster Zeit erschienenen Studie von Algirdas Jurevicius, Zur Theologie des Diakonats (Hamburg 2004). Das vorliegende Buch ergänzt nun die theologischen Studien durch einen empirischen Blick auf Leben und Dienst der Diakone. Es handelt sich um eine qualitative Studie, bei der 469 Fragenbögen ausgewertet wurden, die in ausgewählten deutschsprachigen Diözesen verschickt worden waren (sieben deutsche, fünf österreichische und zwei Schweizer Diözesen). Das Buch stellt die Ergebnisse in zahlreichen übersichtlichen Tabellen und Abbildungen dar, faßt sie aber auch in knappen 47 Thesen zusammen. Überdies enthält es eine qualitative Vorstudie von Elke Patzelt und den Fragebogen.

Gefragt wurde nach Amtsbildern und Wegen zum Diakonat, nach Berufszufriedenheit und Arbeitsfeldern, nach Bildung und Ehe, Zukunftsentwicklungen und Persönlichkeit. Aufgrund der Umfrage hat der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner eine griffige Typologie des Diakons herausgearbeitet, die biblische Vorbilder aufgreift und zum Titel des Buchs geworden ist: Der erste Typ, der „Samariter", ist der helfende Diakon, der Menschen in Not dienen möchte. Der zweite Typ, der „Prophet", will den Menschen auch helfen, aber darüber hinaus die strukturellen Verhältnisse der Kirche ändern, tendiert also zur politischen Diakonie. Der dritte Typ schließlich, der „Levit", ist ebenfalls am Dienst in der Not interessiert, doch geht es ihm auch um Verbindung von Amt und Ehe; er ist „der Kryptopriester unter den Diakonen" (32). Insgesamt sind die Typen unter den Befragten relativ gleichmäßig verteilt, jedoch unterschiedlich in den einzelnen Diözesen: So gibt es in Berlin die meisten „Samariter" (54%), in Osnabrück die meisten „Propheten" (48%) und in St. Gallen die meisten „Leviten" (67%).

Auch wenn die Ergebnisse hier nicht im einzelnen resümiert werden können, so fallen doch einige besonders auf, wobei es sich natürlich nicht um reine Empirie handelt, sondern um interpretierte Daten. So sieht Zulehner in den Diakonen ein mögliches Reservoir für „viri probati", weil nur der kleinere Teil der Befragten nie Priester habe werden wollen und es sich um „gemeindeerfahrene" Diakone handele (41 u. 47).

Was die Verbindung von Amt und Ehe angeht, so finden die verheirateten Diakone eine hohe Zustimmung ihrer Ehefrauen (83 %), die auch die Arbeit geistig mittragen; nur eine kleine Minderheit der Frauen ist mit dem Diakonat ihrer Ehemänner nicht einverstanden. Darüber hinaus sehen 87 Prozent einen positiven Wert des verheirateten Diakons darin, daß kirchliches Amt und Ehe miteinander verbunden sind. Das schließt Schwierigkeiten nicht aus, insbesondere was die Verbindung von Erwerbsarbeit und Familienleben angeht.

Des weiteren hat die Umfrage ergeben, daß Diakone mehrheitlich freiheitsbedacht sowie reformoffen sind und daß sie zu den „hochsolidarischen Personengruppen unserer modernen Kultur" (139) zählen, an denen die solidaritätsproduktive Kraft des Evangeliums sichtbar werde. Mehrheitlich sprechen sie sich auch für die Öffnung des Diakonats für Frauen aus. Insgesamt gibt das Buch einen guten, empirisch gestützten Einblick in eine pastorale Berufsgruppe der Kirche, deren Bedeutung nicht nur quantitativ ansteigt. Die Studie „Diakone 2002" ergänzt die ältere Studie „Priester 2000©"; beide Studien sind hoch willkommen, um die Situation des pastoralen Personals in der Gegenwart wahrzunehmen. Wünschenswert ist eine weitere Studie dieser Art, die die Lebens- und Berufswirklichkeit der Pastoral- und Gemeindereferenten und -referentinnen untersucht. Daß die Diakone eine produktive Rolle für die Zukunft der Kirche und beim derzeitigen institutionellen Umbau spielen können, zeigt das vorliegende Buch, dem man Leser von der kirchlichen Leitungsebene bis hin zu interessierten Mitgliedern wünscht. *Michael Sievernich SJ*

Jugend

Schröder, Achim – Balzter, Nadine – Schroedter, Thomas: *Politische Jugendbildung auf dem Prüfstand.* Ergebnisse einer bundesweiten Evaluation. Weinheim: Juventa 2004. 232 S. Br. 18,–.

Spätestens seit der ersten OECD-PISA-Studie zählt Bildung zu den gesellschaftlichen Zukunftsthemen. Das Gegenteil allerdings scheint für die Politische Bildung zu gelten. Daß die erste Landeszentrale für Politische Bildung Ende 2004 in Niedersachsen geschlossen wurde, zeigt die Dimensionen ihrer gegenwärtigen Akzeptanzkrise. Diese Krise hat insbesondere zwei Ursachen: zum einen das ökonomistische Bildungsverständnis, das die politische Debatte dominiert und den Schwerpunkt auf die marktmäßige Verwertbarkeit von Bildung legt – und zum anderen die defizitäre Situation der öffentlichen Haushalte, die zahlreiche Felder öffentlich refinanzierter Bildungsangebote der Frage aussetzt, ob sie nicht verzichtbar oder zumindest effizienter und kostensparender zu organisieren seien.

Dies ist die gesellschaftspolitische Folie für eine Untersuchung, die im Jahr 2001 vom Bundesministerium für Frauen, Senioren, Familie und Jugend in Auftrag gegeben und an der Fachhochschule Darmstadt realisiert wurde. Untersucht wurden Strukturen, Maßnahmen, Tendenzen und Wirkungen des wichtigsten staatlichen Förderprogramms politischer Jugendbildung in Deutschland, des Programms „Politische Bildung außerhalb der Jugendverbände" im Kinder- und Jugendplan des Bundes. Die Ergebnisse liegen mittlerweile in dem hier besprochenen Band vor.

Eine Hauptschwierigkeit der Studie bestand darin, die erforderliche Ergebnisoffenheit einer Evaluation und das Interesse des Ministeriums an einer Änderung der

Förderrichtlinien auszubalancieren. Das Untersuchungsdesign (und insbesondere die Beteiligung von Trägern wie Bildungsreferenten und -referentinnen) versucht deshalb, die Praxis der politischen Bildung angemessen zu Wort kommen lassen und die Betroffenen selbst in die Beurteilung der Ergebnisse einzubeziehen. Neben der Auswertung von Trägermaterialien und einem Fragebogen sind daher Einzelinterviews und Gruppendiskussionen ein wichtiger Bestandteil der Studie, die in Form von fünf Einzelporträts auch in die Veröffentlichung Eingang gefunden haben.

Die Studie liefert so ein umfassendes und differenziertes Bild der Strukturen und des Profils außerschulischer politischer Jugendbildung in Deutschland. Sie zeigt das breite Spektrum von Themen und Zielgruppen der unterschiedlichen Träger und legt Entwicklungstendenzen offen. Der Fokus politischer Jugendbildung liegt demnach heute vor allem auf der Verknüpfung von Subjekt- und Persönlichkeitsbildung mit lebensweltrelevanten politischen Fragen. Fremdenfeindlichkeit und Extremismus, Gewaltprävention und Konfliktbearbeitung sind in dieser Hinsicht wichtige Themen. Insbesondere die Arbeit mit sozial benachteiligten Jugendlichen nimmt großen Raum ein, was zwar politisch gewollt ist, aber auch Ressourcen bindet, die etwa für die Förderung engagementbereiter Jugendlicher fehlen. Nicht nur in dieser Hinsicht weist die Studie auf einen eher steigenden Bedarf an politischen Bildungsangeboten hin und widerspricht damit sicherlich manch populärer förderungspolitischer Sichtweise.

Man kann sich der Auffassung der Autoren anschließen, daß die politische Bildung auch heute keinesfalls verzichtbar ist. Die Studie gibt deutliche Hinweise auf die besondere Bedeutung politischer Jugendbildung für die Entwicklung der Zivilgesellschaft, die notwendigerweise auf die Partizipationsbereitschaft, aber auch -fähigkeit ihrer Mitglieder angewiesen ist. Da ein wesentliches Kennzeichen der außerschulischen politischen Jugendbildung die Freiwilligkeit ist, verfügt gerade sie über ein reflektiertes Handlungswissen, wie unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen die allgemeinen Ziele politischer Bildung – Wissensvermittlung, Förderung der Urteilsbildung und Motivation zur gesellschaftlichen Mitwirkung – realisiert werden können.

Die Studie empfiehlt eine langfristig verläßliche Personalkostenförderung, statt weiter auf eine Maßnahmenförderung umzustellen, die zu einem hohen Druck auf die betroffenen Referenten und Referentinnen führe und inhaltliche wie methodisch-didaktische Innovation erschwere. Nicht zuletzt gefährde sie auch das Prinzip der Freiwilligkeit, da eine hohe Zahl von Maßnahmen oft nur in Kooperation mit institutionellen Trägern wie zum Beispiel Schulen sichergestellt werden könne. Auch eine weitere Empfehlung der Studie ist erwähnenswert: an der bestehenden Trägerstruktur mit Dachverbänden und Zentralstellen grundsätzlich festzuhalten, da sie die Autonomie und Pluralität der Angebote sicherstelle.

Zusammenfassend stellt die Studie nicht nur eine umfassende Informationsquelle zur gegenwärtigen „Landschaft" außerschulischer politischer Bildung dar. Sie ist auch eine pädagogisch wie politisch begründete, vor allem aber in systematischer Praxisreflexion überprüfte (und überprüfbare) Argumentationshilfe für den Erhalt eines differenzierten Angebots politischer Jugendbildung, das weder bildungs- und finanzpolitischer Opportunität noch rein betriebswirtschaftlichen Effizienzerwartungen unterworfen werden darf.

Andreas Kampmann-Grünewald

ZU DIESEM HEFT

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) war ein ökumenischer Meilenstein. Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Eichstätt, nimmt mit der Lehre von der Eucharistie eine weitere kontroverstheologische Hürde in den Blick. Er betont, daß das Fernziel Eucharistiegemeinschaft eine Fundamentalekklesiologie voraussetzt.

Auf dem Hintergrund einer Reihe von Konflikten in der Diözese Regensburg erläutert Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, aus kirchenrechtlicher Perspektive das bischöfliche Amtsverständnis.

In den letzten Jahren hat der Begriff „Globalisierung“ in nahezu allen Bereichen des Lebens einen atemberaubenden Siegeszug angetreten. Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, zieht eine Zwischenbilanz.

Am 23. Oktober 2005 sind es 200 Jahre her, seit Adalbert Stifter geboren wurde. Sein Bild ist von starken Gegensätzen geprägt. Magda Motté, Professorin für Literaturwissenschaft und ihre Didaktik an der Universität Dortmund, erinnert an den österreichischen Dichter, dessen Erzählungen und Romane oft als Sozialromantik verkannt wurden.

Deutsche Synode – 30 Jahre danach

Vor 30 Jahren, am 23. November 1975, endete die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Fünf Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils war sie im Januar 1971 in Würzburg zusammengetreten. Sie sollte dessen Ergebnisse und Impulse aufgreifen und im Blick auf die Situation der Kirche unseres Landes konkretisieren. Unter der souveränen, alle Teilnehmer tief beeindruckenden Verhandlungsführung des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Julius Döpfner hat sie in acht Sitzungsperioden 18 Beschlüsse zu fast allen Bereichen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Arbeit verabschiedet.

Blickt man heute auf dieses immer noch herausragende Ereignis der deutschen Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts zurück, fällt zuerst die Struktur der Versammlung ins Auge. Hier betrat die Würzburger Synode im rechtlichen Gefüge der Kirche Neuland. Im Unterschied zu den geltenden Bestimmungen war sie nicht mehr eine bloße Klerikerversammlung, sondern umfaßte auch Laien. Darüber hinaus blieb ihre Zuständigkeit nicht mehr auf reine Beratung der Bischöfe beschränkt wie damals das Pastoralkonzil in den Niederlanden, der Synodale Vorgang in Österreich und die koordinierten Diözesansynoden in der Schweiz. In der deutschen Synode hatten alle Mitglieder, wie es im Statut hieß, „gleiches beschließendes Stimmrecht", also Entscheidungsvollmacht. Die Bischöfe hatten zwar ein Vetorecht, wenn sie aus Gründen der „verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche" einer Vorlage nicht zustimmen konnten. Sie mußten dieses Veto aber so rechtzeitig einlegen, daß es gar nicht erst zu einer Beschlußfassung kommen konnte. Ein nachträgliches Veto oder gar Änderungen an den Beschlüssen ließ das Statut nicht zu. Bei der Abstimmung hatte auch jeder Bischof nur eine Stimme, und an die Entscheidung, die jeweils eine Zweidrittelmehrheit erforderte, waren alle gebunden.

Bei seiner Schlußansprache am 22. November 1975 betonte Kardinal Döpfner vor allem den Lernprozeß, dem die Synode einen „neuen Stil des Miteinander-Redens und Miteinander-Umgehens zwischen Bischöfen, Priestern und Laien" verdanke. Dieser Stil müsse Schule machen, die neu erfahrene Gemeinsamkeit müsse in allen Bereichen und auf allen Ebenen der Kirche praktiziert werden. Nur die „ehrliche Bereitschaft zur redlichen Kommunikation" ermögliche Brüderlichkeit, Vertrauen, Frieden und Einheit. In der Tat war das der bleibende Eindruck aller Teilnehmer, der ihnen die Synode unvergeßlich, ja zu einer Sternstunde der Kirche in Deutschland machte: der faire Umgang miteinander, die Offenheit, mit der sich auch die Bischöfe in die Diskussion einbrachten, der alle Auseinandersetzungen prägende

Wille, zu gemeinsam verantworteten Beschlüssen zu kommen. Natürlich gab es auch Konflikte, aber sie wurden im Blick auf die Sache und in gegenseitiger Achtung ausgetragen.

Liest man heute die Beschlüsse wieder, so beeindruckt nach wie vor die klare Problemsicht, die von keinerlei Vorurteilen getrübte Kenntnis der Situation, die theologische Fundierung, die Fülle der Erfahrungen, die hier ihren Niederschlag gefunden haben. Die Entwicklung in den seitdem vergangenen 30 Jahren wäre wohl in manchem problematischer verlaufen ohne die wegweisenden Ausführungen und Beschlüsse der Synode. Vieles davon ist unvermindert aktuell. Man denke nur an die Beschlüsse über den schulischen Religionsunterricht; über die Sakramentenpastoral mit den Schwerpunkten Taufe, Firmung und Bußsakrament; über die Beteiligung der Laien an der Verkündigung und über die pastoralen Dienste in der Gemeinde mit dem die gesamte Arbeit der Synode prägenden Grundsatz, daß die jeweilige Gemeinde die Trägerin und entscheidendes Bewährungsfeld der Pastoral ist; daß die ganze Gemeinde Verantwortung für die Verkündigung trägt; daß überhaupt „aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt", eine Gemeinde werden muß, „die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet". Wesentlichen Anstoß durch die Synode erhielten auch die Jugendarbeit, die Räte auf den verschiedenen Ebenen oder die kirchlichen Hilfswerke für die Dritte Welt.

Nicht in allen Punkten freilich wurden die Beschlüsse der Synode verwirklicht. Die kirchlichen Verwaltungsgerichte, die die Synode forderte und für deren Ordnung und Verfahren sie detaillierte Vorschriften formulierte, wurden bis heute nicht errichtet, und es sind auch keinerlei Ansätze dazu sichtbar. Die Räte in den Pfarreien und Diözesen sehen sich mancherorts Restriktionen ausgesetzt, die den Synodenbeschlüssen widersprechen. Und von den etwa 20 Voten, die die Synode an den Papst richtete, wurde – soweit das öffentlich wahrnehmbar ist – nur ein einziges positiv entschieden, nämlich das Recht, alle zehn Jahre eine gemeinsame Synode durchzuführen. Aber das hatte keine praktischen Konsequenzen, ganz abgesehen davon, daß die derzeit geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften eine Synode dieser Art nicht mehr erlauben. Von den anderen Voten ist nicht einmal bekannt, ob sie überhaupt eine Antwort erhielten.

Schließlich sind nach wie vor alle Probleme ungelöst, auf die die Synode keine gemeinsame Lösung fand oder wegen eines Vetos der Bischöfe keine finden konnte: die Eucharistiegemeinschaft mit anderen Christen, die Fragen um Ehescheidung und Wiederverheiratung, die Methoden der Empfängnisregelung, die Zulassung von Männern zur Priesterweihe, die sich in Ehe und Beruf bewährt haben („viri probati"), der Diakonat der Frau und die sogenannte Laienpredigt. So sieht der Rückblick auf 30 Jahre Synode nicht nur eine Erfolgsgeschichte, sondern auch Fragen, auf die bis heute Antworten ausstehen. *Wolfgang Seibel SJ*

Elisabeth Moltmann-Wendel – Jürgen Moltmann

Mit allen Sinnen glauben

Überlegungen zur Auferstehung des Fleisches

Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um das Eröffnungsreferat („joint lecture") „To Believe with All Your Senses: Resurrection of the Body" auf dem 60. Jahreskongreß der „Catholic Theological Society of America" in Saint Louis/Missouri (USA) am 9. Juni 2005. Der Charakter des Dialogvortrags wurde beibehalten. *Die Redaktion*

Jürgen Moltmann: John Updike hatte Recht, als er in seinem Buch „Roger's Version" (1986) schrieb: „Die Auferstehung des Fleisches ist die ausdrücklichste und innerste der orthodoxen Doktrinen, wenn auch in unserer derzeitigen Glaubensdämmerung die am schwierigsten zu akzeptierende." Wir wollen versuchen, ein wenig Klarheit in die gegenwärtige Glaubensdämmerung an diesem Punkt zu bringen.

I. Der Körper

Elisabeth Moltmann-Wendel: Auferstehung des Körpers? Ich habe dazu einige Fragen: Auferstehung ist das zentrale Thema christlicher Theologie. Unter dieser Vorstellung sammeln sich aber unterschiedlichste Wünsche und Bilder wie Hoffnung auf ein Reich Gottes, Unsterblichkeit der Seele, ein Leben nach dem Tod und ein Wiedersehen mit den vorausgegangenen Toten. Nach einer in Deutschland gemachten Umfrage „gibt es einen weitverbreiteten Glauben daran ..., daß ein anderes bzw. nächstes Leben kommen wird" (Klaus-Peter Jörns). Solcher Glaube habe sich allerdings von der Dogmatik gelöst. Entscheidend sei das „Daß", nicht das „Wie" dieser Lebensperspektive. Doch wenn wir genau zusehen, dann ist das zentrale Thema der christlichen Theologie nicht einfach „Auferstehung", sondern „Auferstehung des Leibes": So finden wir es in der paulinischen Theologie, so ist es in die Dogmatik übergegangen, so finden wir es in unserem Glaubensbekenntnis.

Und so ist Auferstehung für viele Christinnen und Christen zu einem Problem geworden. Körper sind uns in Schönheit und Schrecklichkeit täglich gegenwärtig, Körper sind nicht verhüllt, nicht verborgen, nicht mehr tabuisiert. Durch die Medien sind wir täglich mit einer Fülle von Bildern toter, ermordeter, ertrunkener,

vergewaltigter Körper konfrontiert. Können wir dagegen die Auferstehung des Leibes setzen?

Durch die moderne Industrie ist die chirurgische und ästhetische Verwandlung unserer Körper möglich. Hat das etwas mit der Auferstehung des Leibes zu tun? Körper lassen sich ausschlachten. Körperteile sind transplantierbar. Im menschlichen Körper schlummern scheinbar noch ungekannte Möglichkeiten, Leben zu verlängern. Auf der anderen Seite hat eine ganzheitliche Sicht des Menschen uns wieder klargemacht, daß der Körper nicht nur ein leibliches Gehäuse eines höher zu bewertenden Geistes ist, sondern ein eigenständiges Organ, womit wir erfahren und denken. Körper mit ihren Schrecken, mit ihren Möglichkeiten, mit ihrer Schönheit drängen danach, die Auferstehung des Körpers neu zu bedenken.

Kann es denn noch um diese Körper gehen, die uns entsetzen, die Wissenschaft und Phantasie anregen, die uns sensibel denken lassen? Was könnte es heute heißen, an die Auferstehung des Körpers zu glauben?

Jürgen Moltmann: Auferstehung des Körpers? Ich bringe ein paar Erinnerungen an die christliche Tradition. Denn bevor wir nach Antworten auf Deine Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung der Auferstehungshoffnung für den Körper suchen, wollen wir zurückblicken und uns fragen, was sich unsere Kirchenväter und -mütter dabei gedacht haben, dieses schwer verständliche, aber aufregende Wort über die „Auferstehung des Fleisches" in das apostolische Glaubensbekenntnis einzufügen.

1. Ich glaube, ein erster Grund liegt in der allgemeinen Tendenz aller biblischen Aussagen über das Ziel aller Absichten Gottes. „Alle Wege Gottes enden in der Leiblichkeit", erklärte Friedrich Ch. Oetinger, und ich füge hinzu: auf dieser Erde. Gott schuf sein Ebenbild männlich und weiblich aus der Erde. Wir sind irdische Geschöpfe. Gottes Wort und Weisheit wurde „Fleisch" und wohnt unter uns auf dieser Erde. Gott gießt seinen lebendigmachenden Geist aus „auf alles Fleisch" auf dieser Erde. Wie kann die Geschichte Gottes mit uns sterblichen Wesen nicht in der Auferstehung des Fleisches und im Ewigen Leben enden? Im christlichen Glauben geht es nicht um Vergeistigung, sondern um Verleiblichung, nicht um die Sublimierung der Sinne, sondern um ihre Erweckung. Es geht um die Verleiblichung des ganzen Lebens und das Leben der Erde, auf der nach Gottes Verheißung Gerechtigkeit wohnen wird. Darum: Das Leben muß gelebt werden!

2. Im einzelnen: Die Frage, wie „Auferstehung des Fleisches" verständlich zu übersetzen ist, hat viele verwirrt. Warum? Weil wir im Westen alle irgendwie Platoniker im Denken und Fühlen sind und unser Christentum oft nur einen „Platonismus fürs Volk" darstellt, wie Friedrich Nietzsche spottete. „Resurrectio carnis" ist das lateinische Wort. Der Kirchenvater Tertullian († nach 212) hat eine berühmte Abhandlung darüber geschrieben, in der er „das Fleisch" zum „Schlüssel des Heils" erklärte: „Caro cardo salutis". Die Übersetzung mit „Fleisch" war für manche wohl etwas peinlich und für andere zu mißverständlich. Sie übersetzten im Englischen mit „body", deutsch mit „Leib", weil das persönlicher klingt. Zuletzt einigten sich

die katholische und evangelische Kirche auf „Auferstehung der Toten". Das klingt ganz persönlich wie „die Lebenden und die Toten". So haben wir es jetzt im Glaubensbekenntnis. Aber ist damit dasselbe wie zu Tertullians Zeiten gemeint? Ich glaube nicht. Gehen wir auf die hebräische Wurzel von „alles Fleisch" zurück: „kol'basar", dann finden wir, daß „alles Lebendige" gemeint ist, so wie Noahs Bund mit „euch, euren Nachkommen und allen lebendigen Wesen" geschlossen wurde (Gen 9,9–10). In unseren Zusammenhang gestellt heißt das: Menschen werden zusammen mit allem Lebendigen im Lebensraum dieser Erde auferweckt werden. Wir werden *mit* dieser Erde, nicht von ihr erlöst werden. Der Apostel Paulus wußte das, als er „das Seufzen der ganzen Kreatur" hörte, „die sich mit uns sehnt", die wir „auf des Leibes Erlösung warten" (Röm 8, 19.21–23).

3. Wie wäre es, wenn wir sagen würden „Auferstehung des Lebens", statt des Fleisches oder des Leibes oder des Körpers? Mit dem lebendigen, menschlichen Körper meinen wir ja nicht den entseelten Leib als Objekt, auch nicht den wissenschaftlich objektivierten Körper oder die medizinisch behandelten Organe, sondern den erfahrenen und gelebten Leib, mit dem ich spontan identisch bin. Ich bin Leib – dieser Leib bin ich. Das ist nicht der manipulierte Leib mit Body-Building und Face-Lifting, es ist meine individuelle Gestalt und Lebensgeschichte.

4. Aber was soll hier „Leben" heißen? Leben bedeutet in diesem Zusammenhang das gelebte, nicht das ungelebte Leben; das geliebte, nicht das ungeliebte Leben; das bejahte und angenommene, nicht das verneinte und abgelehnte Leben. Wirkliches Leben ist identifizierte Leiblichkeit, ungelebtes Leben ist entfremdete Leiblichkeit. Ich schlage vor, über die Auferstehung des gelebten Lebens zu sprechen. Damit würden wir auch den Tod als Teil des Lebens akzeptieren und an den Sieg des Lebens über den Tod glauben. Wir können dann bejahen, daß Ewiges Leben im Leib gelebt werden wird: „Der Körper wird auferstehen, alles vom Körper, der identische Körper, der ganze Körper", wie Tertullian behauptete.

Die neue holistische Sicht der menschlichen Körperwelt verdanken wir einmal der psychosomatischen Medizin, dann der ökologischen Philosophie und nicht zuletzt der feministischen Theologie – die uralte, aber immer noch erstaunliche „Theologie des Fleisches" von Tertullian zeigt Langzeitwirkung, nicht nur auf John Updike.

Elisabeth Moltmann-Wendel: Aber ich muß noch mal kritisch zurückfragen. Ich kann generell zustimmen, aber ich sehe zuerst einen wichtigen Unterschied: Wie verstehen Männer und wie verstehen Frauen das Leben? Wie erfahren Frauen ihren Leib, und wie erfahren Männer ihren Leib? Bei genauerem Hinsehen merken wir, daß die Körpervorstellungen sich an den Körpererfahrungen derjenigen ausrichteten, die die öffentliche und theologische Meinung bestimmten, und das waren Männer. Der weibliche Körper mit seinen Fähigkeiten zu gebären, mit seinen Rhythmen, blieb belastet durch antike Vorstellungen, zeitweilig unrein und allgemein verführerisch, schwächer als der männliche Körper und unzuverlässig zu sein.

Bei aller körperlichen Akzeptanz, die das Christentum leistete – es blieb ein Mißtrauen und eine Abwehr bestehen, die sich immer wieder auf Augustinus († 430) berufen konnte. Diese Abwehr mußte immer wieder nach dem starken Arm der Kirche und des Staates rufen, um diese fragwürdigen Körper zu kontrollieren. Durchs ganze Mittelalter zieht sich die augustinische Tradition hin, daß die Gottesebenbildlichkeit erst da ansetzt, „ubi sexus nullus est" – also jenseits des Körpers in der obersten Geistspitze. Reste solchen Denkens finden sich noch in den Argumenten für die Verweigerung des Priesterinnenamtes der Frau. Hildegard von Bingens († 1179) Versuche, das „Weibliche als Urmodell des heilen und ganzen Menschseins" zu verstehen, werden erst in der Gegenwart wieder gehört.

So blieb das Bekenntnis zur Auferstehung des Leibes doch eine ambivalente und einseitige Angelegenheit. Erst durch die Frauenforschung und die Feministische Theologie wurden die katastrophalen, Frauen in ihrer Gottesebenbildlichkeit diskriminierenden Traditionen in der Öffentlichkeit bekannt. Der Körper trat neu ins Zentrum der Theologie. Aber es war nicht der reine, schöne, integre Körper, sondern der geschundene, vergewaltigte, ausgebeutete Körper – vor allem Körper von Frauen, aber auch Körper von Männern. Aus der „Erlösung vom Leib" wurde für viele Christinnen und Christen die Befreiung des Leibes, und das bedeutet nicht nur einen Wortwechsel, sondern einen Paradigmenwechsel mit großer Tragweite.

Nicht in Endzeit und Ewigkeit, nicht durch eine Auferstehung am Jüngsten Tag soll eine neue Leiblichkeit entstehen, nicht die Erlösung von einem sündigen Leib, dem „sündigen Körperlein", war das Ziel theologischen Redens und Handelns, sondern die schon hier stattfindende Befreiung des Körpers von Gewalt und Ausbeutung.

Der gesellschaftlichen Analyse entsprach die psychologische Situation: Wurde der Körper jahrhundertelang unter der Kontrolle von Geist und Wille gesehen, so trat nun der mündige Körper ins Zentrum neuen theologischen Denkens. Der Körper als Gottes gute Schöpfung, dem frau und man nicht mißtraut, sondern vertraut, mit dem wir erfahren, in dem wir den anderen begegnen, mit dem wir fühlen und denken. Befreiende Theologie begann in den gesellschaftlichen, aber auch in den psychologisch-patriarchalen Hierarchien *die* Sünde in und an der Schöpfung Gottes, in den Erniedrigten und Beleidigten, zu sehen.

Wenn wir heute über Körper sprechen, dann sollten wir immer fragen: Ist es auch *der* Körper, der gebiert, in dem Leben wächst und in dem auch Leben sterben kann? Ist es *der* Körper, der nicht nur jung, schön und dynamisch ist, sondern auch behindert, krank und gebrechlich? Ist es *der* Körper, mit dem wir lieben, den anderen begegnen, den Alltag bewältigen, fühlen und denken? Kein Gehäuse unseres Geistes und unserer Seele, sondern Kraftfeld unseres Lebens? Erst wenn wir dies vor Augen haben, können wir über eine „Auferstehung des Lebens" sprechen.

II. Auferstehung

Jürgen Moltmann: „Vita mutatur non tollitur" heißt es in der katholischen Totenpräfation: „Unser Leben wird gewandelt, nicht genommen (zerstört)". Wir wollen versuchen, diese neuen Körpererfahrungen mit den alten Hoffnungssymbolen der „Auferstehung" zu verbinden. Ich beginne zur Abwechslung mit einem Sprung in die dogmatische Theologie.

Die Vorstellung von einer „Auferstehung der Toten" setzt immer ihren Tod voraus und ist eindeutig leibliche Auferstehung, wenn wir die hebräischen Wurzeln ernstnehmen. Statt „Auferstehung" kann Paulus auch „zoopoiesis" sagen und das Lebendigmachen der sterblichen Leiber durch den Auferstehungsgeist, der in ihnen „wohnt", meinen (Röm 8,11). Er kannte den besonderen Charakter des lebengebenden, weiblichen Körpers, als er schrieb: „Die ganze Schöpfung seufzt und leidet mit Geburtsschmerzen bis heute ... wir selbst seufzen in uns und warten auf des Leibes Erlösung" (Röm 8,22f: meine Übersetzung). In 1 Kor 15, 51 nennt er denselben Vorgang „Verwandlung", und in Phil 3, 21 soll unser nichtiger Leib dem „verklärten" Leib des auferstandenen Christus ähnlich werden. Sprechen wir von „Auferstehung", dann denken wir an den vorausgesetzten Tod. Denken wir an „zoopoiesis", dann meinen wir das gelebte Leben. „Transformation" setzt Leben als „forma corporis" (Thomas von Aquin) oder „geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (Goethe) voraus. „Transfiguration" nimmt die Verklärung in der Schönheit des göttlichen Lebens vorweg.

Es entsteht nach diesen alten Vorstellungen kein anderes Leben, sondern dieses gelebte, geliebte und sterbliche Leben wird anders: Es wird geheilt, versöhnt und vollendet und findet darin zu seiner göttlichen Bestimmung, denn „Gott hat den Menschen zum ewigen Leben geschaffen" (Weish 2, 23). Der Tod ist die Gewalt der Trennung, Auferstehung ist die Macht der Vereinigung des Getrennten.

Wann soll das geschehen? „Auferstehung der Toten" ist ein universales, eschatologisches Symbol. Alle Toten sind gemeint, und die Vernichtung des Todes selbst ist das kosmische Äquivalent zu dieser personalen Vorstellung: „Und der Tod wird nicht mehr sein" (Offb 21,4). Für den christlichen Glauben ist Auferstehung ein Prozeß, der mit der Auferstehung Christi „von den Toten" begonnen hat, im leiblich einwohnenden Geist, der lebendig macht, fortschreitet und im „eschatologischen Augenblick" (1 Kor 15,52) vollendet wird.

Wann tritt dieser „eschatologische Augenblick" ein, in dem alle Toten zum Ewigen Leben auferstehen sollen? In diesem Augenblick bricht die Ewigkeit in die Zeit ein, und vor der Ewigkeit sind alle Zeiten gleichzeitig:

„Vor Gottes Angesicht ist keine Rechnung der Zeiten ... Darum ist ihm der erste Mensch Adam so nahe wie der zuletzt wird geboren vor dem jüngsten Tag, denn Gott sieht die Zeit nicht nach der Länge, sondern nach der Quere", hatte Martin Luther erklärt.

Das aber heißt umgekehrt: Alle Todesstunden der Menschen reichen an diesen „eschatologischen Augenblick" heran. Wann also soll die Auferstehung der Toten geschehen? Antwort: Unmittelbar nach dem Tod jedes einzelnen – „*Heute* wirst du mit mir im Paradies sein." Das ist die Lehre von der „Auferstehung im Tod". Die Vollendung des Menschen nach Leib und Seele tritt mit dem Tod unmittelbar ein. Die Auferstehung der Toten ereignet sich im Augenblick der Ewigkeit gegen den vergänglichen Lauf der Zeit vom letzten bis zum ersten Moment wie ein Blitz gleichsam, der alles synchron erleuchtet, was nacheinander im Lauf der Zeit geschehen ist. Diese Vorstellung wird heute auch von katholischen Theologen vertreten und ist nach Karl Rahner keine Häresie. Das ökumenische Glaubensbuch (1973) sagt: „Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit und im Tode."

Damit kommen wir auf die Frage zurück: Was wird auferweckt, versöhnt, verwandelt und verklärt? Wir antworten: Es ist dieses ganze, gelebte und geliebte Leben und in ihm vor allem die ursprüngliche Lebenskraft, die Paulus in Röm 8, 11 den „einwohnenden" Auferstehungsgeist Gottes nennt, womit übrigens eine Erinnerung an die jüdische Schechina-Theologie verbunden ist: Im gelebten Augenblick erfahren wir göttliche Kraft in uns. In der Hingabe an dieses Leben nehmen wir an der Liebe Gottes zur Welt teil. Daraus wird, wie wir hoffen, neues ewiges Leben hervorgehen.

In welchem Lebensalter werden wir auferstehen? Das ist eine merkwürdige Frage. Was antworten wir? Meine Antwort lautet: in allen Lebensaltern, sie werden in der Ewigkeit einander gleichzeitig. In Todesnot haben Menschen so etwas ähnliches erfahren: Ihr ganzes Leben trat ihnen wie im Zeitraffer in einem Moment vor Augen. Werden wir zu Engeln werden? Nein, wir sind Erdgeschöpfe und in der Auferweckung wird dieses irdische und sterbliche Leben hier verklärt. Also bleiben auch die Geschlechtsunterschiede, in denen wir geschaffen sind, bestehen. Kommen wir dann in den Himmel? Nein, wir sind keine Engelsanwärter, sondern Erdgeschöpfe und warten mit unserer Auferstehung zugleich auf „die neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13). Das Ewige Leben, auf das wir persönlich hoffen, ist nicht ortlos, es hat seinen Ort nicht im Himmel, sondern im „Leben der zukünftigen Welt", wie es im Nicaenum heißt. Ich persönlich denke: Wir werden erlöst, wenn wir bei unserem Namen gerufen werden, wie es in Jes 43,1 heißt, und aufstehen. Mit dem Namen ist unsere Person, unsere ganze Lebensgeschichte und unsere gelebte Gemeinschaft bezeichnet.

Elisabeth Moltmann-Wendel: Ich muß Deine dogmatischen Erörterungen noch einmal unterbrechen und nach dieser „Kraft diesseits des Todes" fragen: Wie sieht sie aus? Sie ist viel zu wenig beachtet worden. Wenn wir sie nicht in unser Ewigkeitsdenken einbeziehen, gehen wir auch an dem Sinn der Ewigkeit vorbei. Denn inzwischen hat sich das Gewicht bisheriger theologischer Aussagen dramatisch verschoben: In der Befreiungstheologie und in der Feministischen Theologie wurde „Auferstehung" als Aufstehen und als Aufstand verstanden.

In einer Frauengruppe rätselten wir einmal, was denn dieser schwergewichtige Begriff „Auferstehung" uns in unserem Kampf gegen ungerechte Strukturen sagen könnte, als eine kleine ältere Frau aufstand und sagte: „Ich stehe auf – das ist Auferstehung!" Aufstehen gegen Sexismus und Rassismus, Aufstehen aus eigener Verkrümmung und falschen Schuldgefühlen! Was traditionell als Auferstehung verstanden worden war, geriet in den Verdacht, eine Vertröstung auf eine bessere Welt zu sein oder ein Narkotikum, um den Problemen der Gegenwart zu entfliehen. Doch jetzt kam Auferstehung in den Alltag und in die soziale Wirklichkeit zurück!

Biblische Heilungsgeschichten gaben dafür einen plastischen Hintergrund ab: Das Aufstehen und das Sich-Aufrichten aus Krankheit, wie es zum Beispiel von der Jairus-Tochter (Mt 9,25) und von der Schwiegermutter des Petrus (Mt 8,15) ausgesagt wird („egeirein"), ist dasselbe Wort, das für die Auferstehung Jesu (Mk 16,6) benutzt wird. Das Martha-Bekenntnis in der Geschichte der Auferweckung des Lazarus betont in einzigartiger Weise – im Unterschied zu dem traditionellen Petrusbekenntnis –, daß „Christus der Sohn Gottes in den Kosmos gekommen" ist. Die „dynamis", die Lebensenergie Gottes, ist schon hier heilend tätig. Schon hier beginnt Ewiges Leben im Menschen, der zur Quelle des Lebenswassers Gottes wird (Joh 4,14).

Aus solcher Sichtweise begannen Feministische Theologinnen eigene Akzente zu setzen. Für Carter Heyward war die Auferstehung nun nicht mehr ein „Ereignis im Leben Jesu, sondern im Leben seiner Freunde". Für Elisabeth Schüssler Fiorenza gibt es zwei Versionen von Auferstehung im Neuen Testament: Nach der einen, der traditionellen (männlichen), ist Jesus zum Himmel aufgefahren und sitzt zur Rechten Gottes, und diese Botschaft wird von den Autoritäten weiter vermittelt. Die weibliche Version ist die, daß das Grab leer ist, den Frauen aber gesagt wird, daß er nach Galiläa vorausgegangen ist und sie ihn da sehen werden. Nachfolge heißt, den Auferstandenen in den „kleinen Leuten" und ihren Lebenskämpfen wieder finden, wo er gegenwärtig ist.

Daß es ein Leben *vor* dem Tod gibt, daß Auferstehung diesseitig zu verstehen ist und geprägt ist von einem leidenschaftlichen Kampf um soziale Gerechtigkeit, wurde zum Tenor der Feministischen Theologie. Doch die Frage ist heute: Genügt diese Sichtweise? Blendet sie nicht Ängste und Hoffnungen aus? Reduziert sie nicht den Menschen auf Wille, Verstand und Kraft? „Was nützt mir die Feministische Theologie jetzt?", fragte die krebskranke Innsbrucker Theologin Herlinde Pissarek-Hudelist (1932–1994) am Ende ihres Lebens. Sie antwortete drastisch: „Einen Dreck!" Wie kann die Kraft zum Leben zu einem Trost im Sterben werden?

Jürgen Moltmann: Auferstehungshoffnung ist in der Tat eine Kraft zum Leben „vor dem Tod", denn sie macht bereit, sich mit allen Kräften und Sinnen auf dieses Leben einzulassen, aus sich herauszugehen und das Leben rückhaltlos und ganz zu lieben. Aber was heißt das für Sterbende und Trauernde? Ich möchte den Trost über den Tod hinaus so verstehen: Wenn man den Tod geliebter Menschen erlebt, ist es

ein Trost, sie im Ewigen Leben zu wissen, mit ihnen im Leib Christi verbunden zu bleiben und mit einer zuversichtlichen Hoffnung zu trauern. Wenn Menschen nicht leben können oder nicht leben dürfen, das Kind stirbt, der Freund von der Bombe zerrissen wird, Leben abgebrochen, getötet, ruiniert oder vom Krebs zerfressen wird, ist es ein Trost, darauf zu vertrauen, daß Gott das gute Werk, das er mit der Geburt begonnen hat, auch vollenden wird, und daß der Tod ihn nicht daran hindern kann, denn Gott ist Gott. Von uns aus gesehen, ist der Tod ein Ende, ein Abbruch, ein Verlust, eine Vernichtung. Von dort her gesehen aber ist jeder Tod eine Verwandlung und ein Übergang in das Ewige Leben. Todgeweihte Kinder im Konzentrationslager Theresienstadt haben die vielen Bilder von den Raupen und den Schmetterlingen gemalt, die heute im jüdischen Museum in Prag zu sehen sind. Die arme Raupe bricht aus ihrer Verpuppung aus und fliegt als ein schöner Schmetterling davon in jenen „weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist" (Hiob 36,16). Von uns aus gesehen ist der Tod das Ende des Lebens, von dort her gesehen aber ist das Leben das Ende des Todes: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg des Lebens" (1 Kor 15, 55).

Wir kommen damit auf die Lebenskraft der Auferstehungshoffnung zurück: Wer das Leben im Licht der göttlichen Liebe liebt, wird glücksfähig. Alle seine Sinne werden wach und öffnen sich für die Schönheit dieses Lebens. Er wird damit aber auch leidensfähig und empfindet die Schmerzen und die Enttäuschungen des Lebens. In letzter Konsequenz wird der das Leben Liebende von innen heraus lebendig und von außen verletzbar und sterblich zugleich. Was Leben und Tod eigentlich sind, wird von uns an der Liebe erfahren. Man kann leicht die Gegenprobe machen: Wer die Liebe zum Leben verliert, wird teilnahmslos und gleichgültig. Er geht an der Welt vorüber, als wäre sie nichts. Er erstarrt bei lebendigem Leib. Das nannte man früher „die toten Seelen", heute sollen es „Zombies" sein, wandelnde Leichname.

Abgelehntes, ungeliebtes, verneintes Leben ist versäumtes und totes Leben. Was wir darin erfahren, ist der Tod vor dem Leben. Das kommt im biblischen Bild vom Samenkorn gut zum Ausdruck: Wenn das Samenkorn nicht ausgesät wird und in die Erde gepflanzt wird, „bleibt es allein" (Joh 12, 24). Es verdorrt und verliert seine Lebenskraft. Das ist der *Tod vor dem Leben*, ein hoffnungsloser Tod. Das ist das ungelebte, unfruchtbare, verweigerte Leben.

III. Erfahrung und Hoffnung der Auferstehung

Elisabeth Moltmann-Wendel: Auch ich möchte die Hoffnung auf ein Leben in einer zukünftigen Welt nicht aufgeben, wie es manche Frauen heute tun. Sie hat Christinnen und Christen zwei Jahrtausende lang begleitet. Sie hat ihnen für ihre Gegenwart Mut und Stabilität gegeben und im Tod Vertrauen und Hoffnung. Aber

ich möchte nicht mehr den Tod „als der Sünde Sold" verstehen, was das gerade wiederentdeckte Leben seiner Fülle und Vielfalt beraubt, was niederdrücken und lähmen konnte und noch immer kann. Ich möchte sehen, ob die Kraft die uns hier heil machen will, auch hinübergenommen werden kann in eine andere Existenz.

Ansetzen möchte ich deshalb bei unserem Geborensein, unserer Natalität. Es ist ein Gedanke der jüdischen Philosophin Hannah Arendt, die anstelle unseres „Geworfenseins" (Martin Heidegger) die Vorstellung setzt, daß wir Geborene sind: einmalig und einzigartig in unserer Existenz und voller Möglichkeiten, Initiative zu ergreifen. Traditionell sind Christen und Christinnen fixiert auf die Sterblichkeit. Wenn wir umkehren und uns auf unseren Anfang, unser Geborensein besinnen, kehren wir auch zu Gottes Lust an uns und seiner Schöpfung zurück. Das kann auch den Blick auf Tod und Ewigkeit verändern.

Ich nehme Dein Wort von der „Transformation" auf und frage: Wie kann ich das erfahren? Ich möchte bei der Diesseitigkeit unserer Erfahrungen ansetzen und fragen: Welche Erfahrungen gibt es hier und heute, die über unser Leben hier und heute hinausreichen? Ansetzen möchte ich dafür bei dem so lange in der Christenheit diffamierten Körper als neues Muster einer Perzeption.

Hilfreich sind für mich dabei die Auferstehungsvorstellungen einiger Theologinnen aus der Dritten Welt. Auch für sie ereignet sich Auferstehung in der Gegenwart, aber die Bilder, die sie dafür gebrauchen, sind nicht nur fixiert auf den Befreiungskampf. So sieht Virginia Fabella (Philippinen) einen Garten vor sich, in dem Maria Magdalenas Begegnung mit Jesus stattfindet, und verbunden damit sind Sinnenfreude, Schönheit, der Kosmos – Anklänge ans Paradies. So weitet sich das zuweilen etwas zu kämpferische Auferstehungserleben westlicher Christinnen um ästhetische Kategorien. Es wird ein Raum anvisiert, den ich nicht schaffe, der mich aber umhüllt und sein läßt.

Auch individuelle Hoffnungen, die Worte „Glück" und „Vergnügen" haben hier ihren Platz. Auferstehung meint sowohl den individuellen als auch den sozialen Körper, und beide haben ihren Platz im Kosmos. Angesichts solchen wiederentdeckten Körpers möchte ich von Auferstehung in die Sinne sprechen. Erinnern wir uns an die Begegnung Maria Magdalenas mit dem auferstandenen Jesus: Sie hält ihn für den Gärtner, und erst, als sie seine Stimme hört, die sie bei ihrem Namen nennt, erwachen ihre Sinne, und sie erkennt ihn. Durch unseren Körper und seine sensibel gemachten Sinnew können wir andere Dimensionen von Raum und Zeit erfahren, können wir Auferstehung erleben. In unserer Leidenschaft für das Diesseits und das Leben darin vernehmen wir die leisen Töne einer Transzendenz, bleiben wir geöffnet für neue Räume und neue Zeiten. Mit Sinnen aufstehen läßt uns jeden Tag neu erleben, jeden Augenblick anders erfahren, anders sehen, lustvoll schmecken und unterschiedlich erfassen, läßt uns teilhaben an Gottes Schöpferkraft.

Für mich bleibt auch in und nach der Auflösung meines Körpers ein Samen, ein Urmodell der Schöpferkraft Gottes bestehen. Es enthält etwas von mir selbst, mei-

ner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, die nicht vergessen wird. Wie wir uns in unserer Lebenszeit noch eine Weile an Menschen und ihre Besonderheit erinnern, so tut es Gott in Ewigkeit. Dieses Samenkorn birgt meine Geschichte, die für mich ein Stück Körpergeschichte ist. Ein Körper, dessen Merkmale nicht Sünde und Vergänglichkeit sind, sondern der alle Erfahrungen von Schmerz und Glück, von Verfehltem und Gelungenem, von Trauer und Leidenschaft birgt. Meine Hoffnung ist, daß wir mit einem verwandelten Körper, einem Leib auferstehen werden, der unsere Geschichte erzählt, der getröstet und geheilt wird von allen Unzulänglichkeiten und der mit allen Sinnen ausgerichtet ist auf die Gemeinschaft mit allem Lebendigen.

Jürgen Moltmann: Der verklärte Leib des Ewigen Lebens. Vielleicht hilft es uns, wenn wir noch einen großen Schritt machen und nach Vorstellungen von der Ewigkeit fragen. Es ist nicht leicht, sich begründete Vorstellungen vom Ewigen Leben zu machen, zu leicht werden sie zu Spekulationen und dann ganz irrelevant für das Leben hier. Wir leben jedoch in der Zeit, und mit der Zeiterfahrung ist die Vorstellung von der Ewigkeit schon gegeben. Wir leben aus einer ursprünglichen Lebenskraft und mit ihr ist unbeschränkter Lebenswille schon verbunden. „Denn alle Lust will Ewigkeit/will tiefe, tiefe Ewigkeit", dichtete Friedrich Nietzsche. Auf der Suche nach dem zeitlichen Begriff der Ewigkeit stehen wir vor der Frage: Plato oder Boëthius?

Nach Plato erfahren wir Zeit als die bewegte Folge flüchtiger und unwiederbringlicher Momente des Lebens. Das ist Zeit als „chronos" – nach griechischem Verständnis ein Bruder des Todes: „thanatos". Vergängliche Zeit ist mithin als Zeit des Todes zu verstehen. Ist Zeit das Vergängliche, dann ist Ewigkeit als Gegensatz zu ihr als das Bleibende zu verstehen, wie Augustinus schlußfolgerte (Confessiones XI). Paulus verschärft den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit dadurch, daß er von dem Verweslichen hier und dem Unverweslichen dort spricht (1 Kor, 15,53). Die vergängliche Zeit ist der Prozeß des Sterbens der Lebendigen und der Verwesung der Toten. Wendet man diesen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit auf das „Ewige Leben" an, dann läßt sich zwar die Negation der Zeit denken, nicht aber ein zeitloses Leben. „Ewiges Leben" wird darum oft mit „ewiger Ruhe" und dem Todes-„schlaf" gleichgesetzt. Auf Gott angewendet, macht dieser Ewigkeitsbegriff Gott zu einem toten, beziehungslosen Wesen, dem durch die Negationen des zeitlichen Lebens jedes Leben unmöglich gemacht wird.

Der Gott der biblischen Traditionen aber ist ein lebendiger Gott, der zu seinen irdischen Geschöpfen in zeitlichen Beziehungen steht. Sein Ewiges Leben ist lebendigmachendes, fruchtbares Leben. Darum bevorzugen christliche Theologen von Thomas von Aquin bis zu Karl Barth den Begriff der Ewigkeit, der von Boëthius stammt: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" – Ewigkeit ist der unbegrenzte, ganze, gleichzeitige und vollkommene (Besitz) Genuß des Lebens.

Auf Gott angewendet meint Gottes Ewigkeit dann Gottes unbegrenzte Lebendigkeit und seine unerschöpflich-schöpferische Lebensfülle. Auf Menschen angewendet bedeutet dieses dann unbegrenzte Lebendigkeit und vollkommene Lebensbejahung in der unbehinderten Teilnahme an der göttlichen Lebensfülle: „Durch die Natur bleiben die Menschen ganz menschlich in Seele und Leib, durch die Gnade werden sie ganz göttlich nach Seele und Leib", erklärte Maximus Confessor.

Wenden wir diesen Begriff der Lebensfülle auf die Erfahrung der Zeit an, dann wechselt die Perspektive: Wir blicken nicht in Trauer zurück auf die „verlorene Zeit", in die unwiederbringliche Vergangenheit und den ewigen Tod, der alles verschlingt, was mit der Zeit verschwindet. Wir blicken nach vorn in das ankommende Leben, in die anfängliche Zeit, in der sich die erfüllte Zeit des ewigen Lebens ankündigt. An die Stelle der Zeiterfahrung am Abend und im Abschied tritt die Zeiterfahrung am Morgen und in der Begrüßung. „Chronos" verschwindet, „Kairos" tritt an seine Stelle, denn „Kairos" ist ein Bruder des Lebens: „Zoe". Die leere Zeit wird zur erfüllten Zeit und das erfüllte Leben wird zum Vorgeschmack der ewigen Lebendigkeit („aevum").

Wie sollen wir uns den verklärten Leib des Ewigen Lebens vorstellen und welche Relevanz hat diese Hoffnung für das täglich gelebte Leben hier? Nach alttestamentlicher Anthropologie ist der Geist Gottes, „ruah Jahwe", die *Lebenskraft* alles Lebendigen und damit auch der Menschen. Nach neutestamentlicher Anthropologie ist dieser Geist Gottes der „Geist des Lebens", der Krankes heilt und Totes lebendig macht und Leib und Sinne erfüllt. Diese Lebenskraft gewinnt ihre volle Stärke in der Auferweckung des Leichnams Christi zum verklärten Leib des göttlichen Lebens. Darum wird sie auch Auferstehungsgeist genannt und als Angeld der zukünftigen Herrlichkeit erfahren. Die Lebenskräfte dieses schöpferischen Gottesgeistes sind keine übernatürlichen Gaben, sondern „die Kräfte der zukünftigen Welt" (Hebr 6, 5). Sie kommen von vorn, nicht von oben, aus der Zukunft Gottes, nicht aus dem Himmel. Werden Leib und Sinne hier von diesen Kräften erfüllt, dann wird Leben geheilt, versöhnt und zurechtgebracht und wie eine „Neugeburt" oder eine „Neuschöpfung" erfahren: Es entsteht ein neuer Frühling des Lebens.

Elisabeth Moltmann-Wendel: Was heißt „Glauben an die Auferstehung des Leibes"? Vielleicht heißt es, Ewigkeit in unserer Zeit zu leben. Für mich bedeutet es: Wenn wir aufmerksam werden auf die verwandelnden Kräfte, die schon hier unser Leben verändern, die uns anders sehen, fühlen, hören, schmecken lassen, die auch die Arbeit für die Gerechtigkeit auf dieser Erde begleiten, dann können wir auch erwarten, daß solche Kräfte nicht mit unserem biologischen Leben zu Ende sind. Wie wir hier Abgestorbensein und Lebendigwerden, Tod und Leben, Gleichgültigkeit und Betroffenheit, Trauer und Einsatz erleben, so ist diese „Dynamis" Gottes, die über die Dimensionen unseres alltäglichen Lebens hinausreicht, auch nicht auf unser jetziges Dasein beschränkt. Wir können dem Schöpfersein Gottes zutrauen, daß es Energien gibt, die über unseren eigenen Lebenshorizont hinausreichen. Vielleicht

sollten wir dafür auch die Erfahrungen von Frauen einbeziehen, die um die – auch medizinisch – immer noch wunderbare und geheimnisvolle Regeneration von Körper- und Lebenskräften wissen, die oft überraschend und stark sein können, und in denen das Überfließen der Energien in andere Lebensräume erfahrbar wird. Das ist eine weibliche Erfahrung der Schöpferkraft Gottes und auch ein Paradigma der Passion Gottes für das Leben, die Schmerz und Freude umfaßt.

An die Auferstehung des Leibes glauben heißt für mich: sich einzulassen auf die nie versiegende Schöpferkraft Gottes, der Mensch, Fleisch geworden ist; eine Schöpferkraft, die wir täglich in unserem Körper erfahren. Es heißt, mit allen Sinnen zu denken und zu erfahren, anderem zu begegnen und sich Fremdem auszusetzen. Es heißt aber auch, diesem Körper den Segen der Ruhe zu geben, auch einmal nichts zu tun und die „Gnade des Lebens, die Fähigkeit des Liebens anzunehmen" (Rubem Alves), um uns einzuüben in die Ruhe Gottes, die keine langweilige Stille ist, sondern erfülltes Glück.

Spiritualität des Körpers: „Compassion"

Jürgen Moltmann: Welche Spiritualität wir suchen und pflegen, hängt davon ab, welchen Geist wir suchen und erfahren. Ist es der Geist der Auferstehung Christi, dann ergreift er unser ganzes Leben und führt uns nicht nur zu einer Mystik der Seele, sondern auch zu einer Mystik des Körpers. Der Geist, der lebendig macht, befreit nicht nur die Seele von Bedrückungen und Traurigkeiten, sondern auch den Körper von Verspannungen und Vergiftungen, denn der Heilige Geist ist doch nicht nur auf das „Heil der Seele", sondern auch auf die Heilung des Körpers, also auf das Heil des ganzen Lebens ausgerichtet. Die ersten Erfahrungen des Geistes sind das ganze Ja zum Leben und neu erwachte Liebe zum vollen Leben.

Um dem Zynismus der Vernichtung des Lebendigen in der menschlichen und der natürlichen Welt heute zu widerstehen, müssen Menschen zuerst die wachsende Gleichgültigkeit der Herzen überwinden. Wir haben uns an das Sterben in der Natur so sehr gewöhnt, daß wir uns nicht mehr berühren lassen. Wir nehmen das Sterben ganzer Völker ohne große Aufregung hin wie seinerzeit in Ruanda, und das Sterben der Zivilbevölkerung in Kriegen nennen wir abschätzig „Kollateralschäden". Daß schreckliche Dinge passieren, ist schlimm. Aber daß wir uns so rasch daran gewöhnen, ist viel schlimmer! Die Spiritualität des geliebten Lebens durchbricht diese selbstgemachten Betäubungen (engl. „numbing"), der Panzer der Indifferenz des Herzens öffnet sich, die Gefühlskälte gegenüber fremdem Leiden verschwindet. *Compassion* ergreift uns. Wir können wieder lachen und weinen, wir empören uns und protestieren gegen das massenhafte Sterben. Wer das ganze Leben, nicht nur das eigene, sondern auch das andere, so zu lieben beginnt, widersteht den Todestrieben in sich selbst und den Mächten des Todes in seiner Gesellschaft

und setzt sich für die Zukunft des Lebens ein. „Ihr liebt das Leben – wir lieben den Tod", schrieben die El-Qaida-Attentäter zum Massenmord in Madrid (11. März 2004). Was immer diese Islamisten lieben: Wir lieben das Leben – auch ihr Leben und wollen ihren Selbstmord so wenig wie ihre Massenmorde.

Du hast von einer „Auferstehung in die Sinne" gesprochen – ja: Die Spiritualität des Körpers hat auch eine sinnliche Seite. In einer großen Traurigkeit, nach dem Verlust eines sehr geliebten Menschen oder in einer Lebenskrise spüren wir, wie unsere Sinne erlöschen. Wir sehen keine Farben mehr, wir hören keine Melodien mehr, wir schmecken nichts mehr und unsere Gefühle sind wie abgestorben. Wir werden mehr oder weniger teilnahmslos und erstarren bei lebendigem Leib. Das ist „die dunkle Nacht der Seele", von der die spanischen Mystikerinnen und Mystiker sprachen. Erfahren wir dann im göttlichen Geist die unbedingte Liebe zum Leben wieder, dann erwacht in uns neue Lebenslust: Wir erkennen wieder die Schönheit dieser bunten Welt, wir hören wieder die Musik des Lebens, wir gewinnen wieder Geschmack, und Gefühle ziehen uns in die Welt hinaus. Unsere Sinne erwachen und wir nehmen am Leben teil.

Das ist die neue Sinnlichkeit, die zur Spiritualität des Körpers gehört. Das ist der Anfang der Auferstehung in uns, mit dem nach Hildegard von Bingen „der Frühling der ganzen Schöpfung" beginnt. Ich schließe mit dem bekannten Pfingsthymnus von Rabanus Maurus († 856):

„Entflamme Sinne und Gemüt,
daß Liebe unser Herz durchglüht
und unser schwaches Fleisch und Blut
in deiner Kraft das Gute tut."

Hans F. Zacher

Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften

Ein neuer institutioneller Ansatz der katholischen Soziallehre

Zu den Institutionen, mittels derer die Römische Kurie am wissenschaftlichen und künstlerischen Leben teilnimmt, gehören die päpstlichen Akademien. Die älteste unter ihnen ist die *Akademie der Schönen Künste und der Literatur* (der genaue Name: „Pontificia Insigne Accademia de Belle Arte e Lettere dei Virtuosi al Pantheon"). Sie ist im Jahr 1542 entstanden. In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde sie mehrfach reformiert. Der andere „Klassiker" unter den päpstlichen Akademien ist die *Päpstliche Akademie der Wissenschaften* („Academia Scientiarum"). Sie ist gemäß dem international dominierenden Verständnis des Wortes „scientiae" (heutzutage auch gemäß der Bedeutung des englischen Wortes „science") eine naturwissenschaftliche Akademie.

Päpstliche Akademien

Ihr Ursprung reicht zurück in die frühe Neuzeit, als die reiche Zahl meist kleinerer gelehrter Gesellschaften, die sich oft „Akademien" nannten, in der Gründung der berühmten Institutionen gipfelte, die zu den Mustern der Wissenschaftsakademien zunächst für Europa, dann für die moderne Welt überhaupt wurden: in Deutschland der Academia Naturae Curiosorum, der Leopoldina (1652), in England der Royal Society (1660/62), in Frankreich der Académie des sciences (1666). Unter diesen traditionsstiftenden Akademien ist die Päpstliche Akademie der Wissenschaften die älteste. 1603 hatte sich im Rom des Kirchenstaates eine gelehrte Gesellschaft als „Accademia dei Lincei" gebildet, deren Geschichte immer wieder durch Unterbrechungen und Reorganisationen gekennzeichnet sein sollte. 1847 von Papst Pius IX. erneut reformiert, wurde sie 1870, nach der Herstellung des italienischen Staates, geteilt: in die Accademia Nazionale dei Lincei und in die Pontificia Accademia dei Nuove Lincei. Pius XI. erneuerte sie 1936 als Pontificia Academia Scientiarum.

Im Lauf der Zeit wurden der Päpstlichen Akademie der Schönen Künste und der Literatur und der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften zahlreiche und – nach Gegenstand, Struktur und Arbeitsweise – sehr unterschiedliche weitere päpstliche Akademien an die Seite gestellt. In der zeitlichen Reihenfolge ihrer Gründung: die *Theologische Akademie* (1695/1718), die *Archäologische Akademie* (1740/1810), die

Akademie der Unbefleckten Empfängnis („dell'Immacolata": 1835/1864/1959), die *Akademie für den „Kult der Märtyrer"* („Cultorum Martyrum": 1879), die *Akademie vom Heiligen Thomas von Aquin* (1879/1895) und die *Internationale Marianische Akademie* (1946/1959). Zu dem so reichen Wirken Papst Johannes Pauls II. gehörte, daß er auch den Akademien seine Aufmerksamkeit und seine Tatkraft widmete. Mit Ausnahme der Akademie der Wissenschaften, der sich freilich seine Vorgänger besonders intensiv zugewandt hatten, erfuhren in seinem Pontifikat alle päpstlichen Akademien Prozesse der Reform, zumindest einer Neuordnung. Darüber hinaus aber fügte er dem Kreis der vorgefundenen Institutionen zwei weitere Akademien hinzu – beide im Jahr 1994. Die *Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften* beruht auf dem Motu proprio „Socialium scientiarum" vom 1. Januar 1994, die *Päpstliche Akademie für das Leben* auf dem Motu proprio „Vitae mysterium" vom 11. Februar 1994.

Katholische Soziallehre: der Ort der Sozialwissenschaften

Die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften ist aus den Erfahrungen hervorgegangen, die von allen denen gemacht wurden und werden, die sich mit der Entwicklung der katholischen Soziallehre befassen. Diese Entwicklung der katholischen Soziallehre ist wesentlich eine Konkretisierung der Botschaft des Evangeliums darüber, wie der Mensch mit dem Menschen umgehen soll. Gerade das aber ist ein überaus komplexer Vorgang. Diese Komplexität ergibt sich schon daraus, daß es zwei Quellen sind, aus denen die Inhalte der katholischen Soziallehre abgeleitet werden: aus dem Evangelium und aus der „Natur der Sache", um die es geht – oder, wie es das Zweite Vatikanische Konzil ausgedrückt hat, aus der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36). Beide Erkenntnisprozesse sind in sich selbst wiederum von jeweils der größten Vielfalt gekennzeichnet. Und beide Prozesse haben auch je ihre eigene Unendlichkeit: Die Vergegenwärtigung des Evangeliums wandelt sich über die Zeit hin ebenso, wie sich die Wahrnehmung der „irdischen Wirklichkeiten" verändert. Sei es, weil die Verhältnisse und ihre Erfahrung sich ändern; sei es, weil die Konstellationen sich verändern, in denen über sie nachgedacht wird. Und alle diese Mannigfaltigkeiten und Veränderlichkeiten kommen, wenn nach den Inhalten der katholischen Soziallehre gefragt wird, aufeinander zu. Sie durchdringen sich und potenzieren sich.

Das alles vervielfacht sich erneut, indem sich der Hergang, in welchem sich die katholische Soziallehre bildet und in dem sie verwirklicht wird, durch eine unendliche Vielzahl der Subjekte vollzieht, die daran beteiligt sind: aus der Vielgestaltigkeit ihrer individuellen Prägung, aus dem Kaleidoskop ihrer Betroffenheiten, aus den Spielräumen ihres Denkens, Handelns und Wirkens, freilich auch aus ihren Gemeinsamkeiten. Die Kompetenz und Verantwortung der Subjekte, von denen

die Entwicklung der katholischen Soziallehre getragen wird, mag primär etwa aus der Erfahrung der „irdischen Wirklichkeiten" erwachsen sein, aus ihrer Unterworfenheit unter sie und ihrer Auseinandersetzung mit ihnen, aus ihrer Herrschaft über sie, aus ihrer Rolle als Interpret und Meinungsmacher und vielem sonst. Die Kompetenz und Verantwortung der Subjekte mag andererseits primär aus der Erfahrung der Verkündung und der Verwaltung der Botschaft erwachsen sein: als Bischöfe und Priester oder als die vielen, die sie lehrend, dienstleistend oder administrierend unterstützen oder ergänzen.

Wo immer jedenfalls katholische Soziallehre entstehen oder verwirklicht werden soll, müssen sich die Erkenntnis des Evangeliums und die Erkenntnis der Wirklichkeit ergänzen. Sonst bleibt es entweder bei der Predigt der Botschaft, ohne daß die Konsequenzen gültig an den Wirklichkeiten gemessen würden, oder bei einem „irdischen" Umgang mit der Sache, der nicht vom Evangelium angeleitet ist. Was immer die Träger des Lehramts oder auch Laien tun, um katholische Soziallehre zu formulieren oder zu verwirklichen: Sie tragen Verantwortung für die Sache *und* für das Evangelium. Aus all diesen Zusammenhängen ergibt sich, wie problematisch es ist, von *der* katholischen Soziallehre zu reden – wie leicht das, was die einen sagen, andere enttäuscht, wie leicht vor allem, was gestern gesagt wurde, morgen schwer zu verstehen ist[1].

Die skizzierte Komplexität der katholischen Soziallehre findet in zwei Konstellationen besonders bedeutsamen Ausdruck: im Ort der Wissenschaft innerhalb der katholischen Soziallehre und im Verhältnis zwischen dem päpstlichen Lehramt zur Gesamtheit der katholischen Soziallehre. Die *Wissenschaft* ist notwendig, um die Erkenntnis der beiden Quellen zu ergänzen, von denen her die katholische Soziallehre entwickelt wird: die Erkenntnis des Evangeliums *und* die Erkenntnis der Wirklichkeiten. Den ersteren Dienst leistet die theologische Wissenschaft. In den letzteren Dienst teilen sich alle nichttheologischen Wissenschaften, denn die „Natur der Sache" zu erforschen kann die unterschiedlichsten natur-, geistes- und humanwissenschaftlichen Kompetenzen erfordern.

Daß die Sozialwissenschaften eine besondere Aufgabe haben, ist offensichtlich. Doch sie hat nichts Ausschließliches. Der Überschneidungsbereich, in dem die Theologie einerseits und die nichttheologischen Wissenschaften andererseits zur Erforschung des jeweils anderen Quellbereiches der katholischen Soziallehre mit beitragen, ist tief. Das Evangelium ist eine Botschaft an die Menschen. Das Evangelium zu erschließen, setzt daher auch voraus, den Menschen zu kennen und zu verstehen. Zudem: Die Offenbarung wurde durch Menschen vermittelt. Die Wahrnehmung, das Verständnis und die Bewertung dessen, was von Menschen als Offenbarung vermittelt wurde, bedarf deshalb auch der Hilfe der nichttheologischen Wissenschaften.

Auf der anderen Seite bereitet die Erkenntnis der Wirklichkeiten die richtige Wahrnehmung der Botschaft des Evangeliums wesentlich vor. Daß und wie der

Mensch sich und die Welt, in der er lebt, kennt und versteht, ist eine wesentliche und bestimmende Voraussetzung dafür, daß er die Botschaft der Offenbarung versteht. Das reicht vom Versuch der Philosophie, die Welt und den Menschen zu erklären, bis zur physikalischen Erforschung des Weltalls oder zur Entschlüsselung der mikrobiologischen Geheimnisse des Lebens. Angesichts der Vielgestaltigkeit wechselseitiger Ergänzung und Durchdringung der Wissenschaften, die zur Entwicklung und Entfaltung der katholischen Soziallehre beitragen können, wird die Frage, ob und auf welche Weise es denn eine *Wissenschaft von der katholischen Soziallehre* geben kann, immer banger. Ist ein solches Maß von Interdisziplinarität denkbar? Ist es als *Vollzug von Wissenschaft* denkbar?

Am Ende steht die Einsicht: Die *Entwicklung und Entfaltung der katholischen Soziallehre ist eine a priori transwissenschaftliche Leistung.* Zu dieser Leistung kann der wissenschaftlich Geschulte nach Maßgabe seiner Erfahrung wesentlich beitragen – mag sein wissenschaftlicher Ausgangspunkt nun die Theologie sein, oder mag sein wissenschaftlicher Ausgangspunkt in einer der Sozialwissenschaften oder auch in einer anderen nichttheologischen Wissenschaft liegen. Aber die Entwicklung und Entfaltung der katholischen Soziallehre kann sich nicht allein aus der Anwendung wissenschaftlicher Kenntnisse und Methoden ergeben. Das heißt freilich nicht, daß der Beitrag der einzelnen Disziplinen entbehrlich wäre. Das heißt auch nicht, daß die Anstrengung maximaler Interdisziplinarität entbehrlich wäre. Im Gegenteil: Die transwissenschaftliche Leistung der katholischen Soziallehre setzt das umfassende wissenschaftliche Bemühen um eine Annäherung an die Wahrheit voraus. In diesem Bemühen haben die *Sozialwissenschaften* einen *zentralen Platz.*

Auf diese Weise ist die Entwicklung der katholischen Soziallehre an sich ein offener, amorpher Prozeß, der zu Perspektiven, Prinzipien, Vorschlägen, Entwürfen führen kann, nicht per se aber verbindliche Normen hervorbringt. Um so „natürlicher" erscheint der Anspruch der zentripetalen Gesetzmäßigkeiten der katholischen Kirche, den Weg zur klärenden normativen Formulierung der Erträge zu weisen. Mit anderen Worten: Das Aufwachsen jenes offenen, amorphen Prozesses zur normativen Aussage steht in der besonderen Verantwortung des Lehramtes – letztlich des päpstlichen Lehramtes. Von „Rerum novarum" Leos XIII. (1891) bis zu „Centesimus annus" Johannes Pauls II. (1991) überstrahlen die großen päpstlichen Sozialenzykliken alle anderen Manifestationen. Nur das Zweite Vatikanische Konzil (Gaudium et spes, 1965) hatte eine vergleichbare Wirkung.

Zwar haben viele Bischöfe und vor allem auch nationale und regionale Bischofskonferenzen eigene Sozialbotschaften formuliert. Aber das vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden veranstaltete „Compendium of the Social Doctrine of the Church" (2004) gedenkt ihrer nicht. Daß daneben weder wissenschaftliche Autoren des gleichen Zeitraums noch andere als vatikanische Dokumente zur Geltung kommen[2], erscheint danach zwar nicht als richtig, wohl aber als konsequent. Wird so der *trans*-wissenschaftliche Charakter der Integration katholischer Soziallehre deutlich,

so blieb das trans-*wissenschaftliche* Zustandekommen dieser päpstlichen oder vatikanischen Verlautbarungen eher verborgen. Gleichwohl beruhten sie weitgehend auf wissenschaftlichen Vorarbeiten, waren Berater, Entwerfer und andere Vor-Arbeiter am Werk, die wissenschaftliche Kompetenz teils selbst verkörperten, teils jedenfalls vermittelten. Welche Blickwinkel oder Akzente bei der Auswahl dieser Hilfen beabsichtigt waren oder sich unbeabsichtigt ergaben, wird unbekannt bleiben. Das sei hier nicht in Frage gestellt. Doch ergab sich daraus die Nachfrage, daneben einen Prozeß offener und systematischer Begleitung durch die Wissenschaft zu etablieren. Und diese Nachfrage konzentrierte sich auf die Sozialwissenschaften. Andere Wissenschaften (wie vor allem die Naturwissenschaften) sind im Konzert der päpstlichen Akademien bereits vertreten. Andere Wissenschaften sind für die Fortbildung der katholischen Soziallehre zum Teil nicht von gleichem Interesse. Wieder andere Wissenschaften lassen sich nicht mit gleicher Berechtigung in einer eigenen Akademie bündeln. So kam es ein gutes Jahrhundert nach der ersten päpstlichen Sozialenzyklika zu einer Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften.

Errichtung und Verfassung der Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften

Der Anstoß, diese Akademie für Sozialwissenschaften zu errichten, kam gleichwohl von außen. Das Verdienst gebührt dem österreichischen Rechtswissenschaftler und Politiker Herbert Schambeck, dem österreichischen (lange Zeit in Rom wirkenden) Jesuiten und Sozialwissenschaftler Johannes Schasching und dem Schweizer Dominikaner, Sozialethiker und -philosophen Arthur Fridolin Utz. Sie traten, wirkungsvoll unterstützt durch den damaligen Päpstlichen Nuntius in Österreich, Erzbischof Donato Squicciarini, an den Vatikan heran und erreichten dessen Zustimmung. Das Motu proprio „Socialium scientiarum", mit dem die Akademie errichtet wurde, reflektiert jene Nachfrage nach der wissenschaftlichen Begleitung der katholischen Soziallehre durch die Sozialwissenschaften, aus welcher die Initiative hervorgegangen war. Um die Finanzierung zu gewährleisten, war eine besondere „Stiftung zur Förderung der Sozialwissenschaften" nötig, um die sich der Liechtensteiner Anwalt Herbert Batliner, die deutschen Unternehmer Cornelius Fetsch und Alphons Horten sowie der österreichische Jurist und Politiker Martin Strimitzer in besonderer Weise verdient machten.

Zugleich mit dem Motu proprio erließ Papst Johannes Paul II. die Statuten der Akademie. Sie beschreiben den *Auftrag* der Akademie, „das Studium und den Fortschritt der Sozial-, Wirtschafts-, Politik- und Rechtswissenschaften zu fördern". In der – gegenüber der ursprünglichen Fassung differenzierteren – Fassung der Statuten von 1998 heißt es weiter: „Im Wege eines angemessenen Dialogs bietet die Akademie der Kirche Elemente an, welche ihr bei der Entwicklung ihrer Soziallehre von Nutzen sind." Darüber hinaus soll die Akademie „die Anwendung der Soziallehre

in der zeitgenössischen Gesellschaft reflektieren. Die Akademie ist autonom. Sie pflegt eine enge Beziehung mit dem Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden."

Die Akademie soll wenigstens 20 und höchstens 40 Mitglieder haben. Sie hat einen *Präsidenten*, der vom Papst auf jeweils fünf Jahre ernannt wird. Eine Wiederernennung ist zulässig. Gründungspräsident war der französische Wirtschaftswissenschaftler Edmond Malinvaud. Seit 2004 ist die US-amerikanische Juristin Mary Ann Glendon Präsidentin. Die laufenden Geschäfte der Akademie führt der *Kanzler*, der ebenfalls vom Papst, jedoch auf unbestimmte Zeit, ernannt wird. De facto haben die Akademie der Wissenschaften und die Akademie für Sozialwissenschaften einen gemeinsamen Kanzler (seit 1998 Bischof Marcelo Sánchez Sorondo) und eine gemeinsame Geschäftsstelle. Beide Akademien benutzen auch das gleiche Gebäude: die Casina Pio IV in den Vatikanischen Gärten. Der Präsident wird unterstützt und beraten von einem *Rat*, dem der Präsident, der Kanzler, ein Delegierter (effektiv: der Sekretär) des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, der Präsident der Stiftung zur Förderung der Sozialwissenschaften sowie sechs (weitere) Mitglieder der Akademie angehören.

Die *Mitglieder* der Akademie werden vom Papst auf zehn Jahre ernannt. Die Ernennung kann auf jeweils weitere zehn Jahre verlängert werden. Die Akademie hat das Recht, Vorschlagslisten vorzulegen. Eine wesentliche Schwierigkeit liegt darin, die Sitze angemessen auf die verschiedenen Disziplinen *und* auf die Weltregionen zu verteilen. Aus dem deutschen Sprachraum gehören gegenwärtig – nachdem Arthur Fridolin Utz 2001 verstorben ist – der Akademie folgende Mitglieder an: Paul Kirchhof (Heidelberg), Herbert Schambeck (Linz/Wien), Johannes Schasching SJ (Wien), Hans Tietmeyer (Frankfurt/Königstein) und Hans F. Zacher (München/Pöcking). Ein wichtiges Instrument, im Widerspruch zwischen der geringen Zahl der Mitglieder und der Vielfalt der für eine fruchtbare Arbeit notwendigen Disziplinen und regionalspezifischen Erfahrungen zu einem Ausgleich zu kommen, ist das Recht der Akademie, Experten, die ihr nicht als Mitglieder angehören, an jeweils einzelnen Veranstaltungen zu beteiligen. Davon macht die Akademie einen reichen Gebrauch.

Als zentrale *Arbeitsinstrumente* der Akademie nennt die Satzung Kongresse und Studientage sowie die Veröffentlichung der Verhandlungen. Dem entsprechen vor allem die jährlichen, etwa einwöchigen Plenartagungen. Dazu kommen kleinere Arbeitstagungen, unter anderem auch gemeinsam mit anderen Institutionen (z.B. mit Arbeitsgruppen der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften) und an Orten außerhalb des Vatikans. Die wesentlichen Arbeiten der Akademie vollzogen sich in Projekten, die in einer Sequenz von Workshops (oder ähnlichen kleineren Veranstaltungen) und Plenartagungen realisiert werden. Ein besonderes Problem blieb für die Akademie die Gestalt der „Elemente", die sie – wie oben aus der Satzung zitiert – aus den Möglichkeiten der Sozialwissenschaften schöpfend „der Kirche" so anbieten soll, daß sie ihr helfen, die katholische Soziallehre weiterzuentwickeln.

Akademien drücken gemeinhin ihre Versuche, sich durch neue Erkenntnisse der Wahrheit zu nähern, nicht in Mehrheitsbeschlüssen aus. Sie regen vielmehr zum Vortrag von Berichten an, nehmen diese zur Kenntnis und diskutieren sie. Und ihre Veröffentlichungen unterrichten die Allgemeinheit (ausnahmsweise auch einen spezifischen Kreis von Adressaten) über den so erreichten Stand der Erkenntnis. In welcher Weise sollte die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften darüber hinaus zu verwertbaren „Elementen" voranschreiten können? Die Akademie befindet sich insofern noch in einem Stadium der Experimente. Die beiden bisher verwirklichten Beispiele werden unten zu erörtern sein.

Freilich hat, ohne daß die Satzung das vorgesehen hätte, der Dialog zwischen „der Kirche" und der Akademie unter Papst Johannes Paul II. noch einen anderen Weg genommen. Der Papst hat die Akademie, so oft sie sich zu einer Plenartagung traf, zu einer Audienz eingeladen. Dabei hat er jeweils zu den Themen der Akademie Stellung genommen und einen Bericht des Präsidenten, zuletzt der Präsidentin gehört. Das war – abgesehen von kurzen Gesprächen des Heiligen Vaters mit einzelnen Mitgliedern der Akademie – gewiß keine Diskussion. Gleichwohl: Die Äußerungen des Papstes waren durchaus substantiell[3].

Die Satzung eröffnet der Akademie auch weitere Arbeitsmöglichkeiten: die Förderung „fremder" Forschungen und die Veröffentlichung „fremder" Forschungen. Für die Verwirklichung fehlen der Akademie jedoch die finanziellen Mittel ebenso wie die personellen Kapazitäten.

Eine ausschließliche Arbeitssprache ist nicht festgelegt. Die grundsätzliche Arbeitssprache ist Englisch. Auch Französisch findet ausgiebig Verwendung. Doch werden einzelne Präsentationen immer wieder auch in Deutsch, Spanisch oder Italienisch vorgelegt.

Die wissenschaftlichen *Veröffentlichungen* erfolgen in zwei Reihen: Die Plenartagungen werden in den „Acta", andere Verhandlungen in den „Miscellanea" veröffentlicht. Informationen über die Akademie[4] und ihre Veröffentlichungen (einschließlich der Möglichkeiten ihres Bezugs) finden sich im Jahrbuch (zuletzt: Pontificia Academia Scientiarum Socialium: Yearbook. Third Edition, 2004) und im Internet[5].

Die bisherigen Schwerpunkte der Arbeit der Akademie

1. Die Zukunft der Arbeit

Das erste große Projekt, das die Akademie sogleich nach ihrer Gründung anging, war „Die Zukunft der Arbeit"[6]. Dabei zeigten sich die Schwierigkeiten, die „Wirklichkeiten" so zu analysieren, daß die gewonnenen Erkenntnisse mit der Botschaft des Evangeliums in eine fruchtbare, hilfreiche Verbindung gebracht werden können, auf geradezu dramatische Weise. Die Arbeitswelt hat sich seit den 90er Jahren

weltweit so rasch und radikal verändert, daß die Bestandsaufnahme den Entwicklungen kaum noch zu folgen vermochte. Vordergründig sinnfällig wurde das in der Entwicklung der „Überschriften", unter denen die Akademie die Thematik erörterte. Eröffnete die Akademie diese Sequenz ihrer Plenartagungen 1996 noch fragend unter dem Motto „Zukunft der Arbeit und Arbeit der Zukunft", so griff sie 1997 zu dem gleichermaßen aufrüttelnden und optimistischen Titel „Das Recht auf Arbeit: der Vollbeschäftigung entgegen", während sie 1999 die Formulierung resignativ umkehrte: „Die Arbeitslosigkeit vermindern!"

Als zentrale Herausforderung erwies sich dabei die Verschränkung zwischen den extremen Unterschieden der Arbeitswelt in den verschiedenen Ländern und Gesellschaften und dem Zusammenfließen ihrer Bedingungen und ihrer Wirkungen in einer global kommunizierenden, interdependenten und sich angleichenden Welt. Die Akademie hat diese Herausforderung angenommen. Die Verhandlungen vermitteln ein eindrucksvolles Bild dieser Komplexität. Der ordnende Durchblick freilich mußte die Vogelperspektive wahren.

Nach drei Plenartagungen stellte sich der Akademie erstmals die Frage, wie sie ihren satzungsgemäßen Auftrag erfüllen soll, „im Wege eines angemessenen Dialogs ... der Kirche Elemente" anzubieten, „welche ihr bei der Entwicklung ihrer Soziallehre von Nutzen sind." Ad experimentum beschritt sie zwei Wege nebeneinander. Auf der einen Seite einen eher konventionellen Weg: indem sie in dem Buch „Work and Human Fulfillment" (2003) eine Auswahl aus den Verhandlungen der Plenartagungen vorlegte und sich durch zusammenfassende, auswertende und weiterführende Beiträge des Präsidenten und einzelner Mitglieder der Integration und Darstellung von Ergebnissen näherte. Besonders bemerkenswert ist der Unterschied der Visionen von der „Zukunft der Arbeit", die in den Beiträgen des Präsidenten Edmond Malinvaud und des Akademiemitgliedes Margaret S. Archer, der Moderatorin dieser Arbeiten der Akademie, zutage tritt. Während Margaret Archer die Hoffnung in einem grundlegenden und umfassenden Wandel des gesamten menschlichen Lebens sieht, hält sich Edmond Malinvaud wohl näher an das, was sozialwissenschaftlich absehbar ist.

Der zweite Weg hingegen war eine elementare Neuerung: der unmittelbare Dialog der im Plenum versammelten Mitglieder der Akademie mit Repräsentanten des kirchlichen Lehramtes – konkret nicht des päpstlich-vatikanischen Magisteriums, sondern des dezentralen bischöflichen Magisteriums. Die Akademie selbst spricht in diesem Zusammenhang von einem „Forum". Der Bischof von Mainz, Kardinal Karl Lehmann, der Patriarch von Venedig, Angelo Scola, mittlerweile auch Kardinal, und der Erzbischof von Dublin, Diarmuid Martin, früher Sekretär des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden und als solcher von 1994 bis 2001 Mitglied des Rates der Akademie, waren bereit, in dieses Gespräch mit der Akademie einzutreten, das im Mai 2003 stattfand. Es konzentrierte sich ganz auf den Satz, der gemeinhin als der „Vorrang der Arbeit vor dem Kapital" zitiert wird (Laborem exercens, 12).

Die Diskussion erbrachte eindringlich die Notwendigkeit eines aktualisierenden und vertiefenden Verständnisses. Laborem exercens hatte einen bestimmten historischen Ort. Die humane Wahrheit des Satzes vom Vorrang der Arbeit vor dem Kapital darf nicht in die Fesseln jenes historischen Ortes gelegt werden. Immer wieder wurden die grundlegenden Veränderungen benannt, die sich um die Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert ergeben haben oder auch nur sichtbar wurden. Gerade von Seiten der Bischöfe wurde von diesem gegenwärtigen und vielfach sehr neuen Stand der Dinge her ein weites Netz von Fragen ausgelegt. Die humane Wahrheit, die der Satz vom Vorrang der Arbeit vor dem Kapital meint, erscheint als ein wichtiger Impuls, die Fragen aufzuwerfen und nach Antworten zu suchen. Aber sie ist nicht selbst die Antwort. Für die Wahrnehmung der Probleme, die Formulierung der Fragen und die Suche nach Lösungen aber wird die Dokumentation des „Forums" (The Meaning of the Priority of Labour, 2004) eine wichtige Quelle bleiben. Daß es von der Dokumentation trotz des besonderen Anteils, den Kardinal Lehmann daran genommen hat, keine deutsche Version gibt, ist sehr zu bedauern.

2. Die Demokratie

Das zweite große Projekt der Akademie betraf die Demokratie[7]: Wie soll sich die Soziallehre einer Kirche, die auf die Einsicht in das Absolute vertraut, zu der Demokratie verhalten, von der Winston Churchill unübertroffen gesagt hat, daß sie eine schlechte Staatsform ist, gleichwohl aber die beste, die wir kennen? Wie soll sich die Soziallehre der *einen* Kirche zu der Vielfalt der Demokratien und jener Herrschaftssysteme verhalten, die sich Demokratien nennen? Die Nachfrage nach diesem Thema kam ebenso aus der Übersättigung der Freiheit wie aus der Erfahrung der Unfreiheit, aus der zynischen Routine alter Demokratien ebenso wie aus den Schwierigkeiten postkolonialer, postkommunistischer und postautoritärer Neuanfänge, aus der kommunikativen Überfülle moderner Gesellschaften ebenso wie aus der kommunikativen Leere unterentwickelter Länder. Sie kam aber auch aus der Erinnerung an die lange Zeit der Ablehnung der Demokratie durch das Lehramt und aus dem immer neuen Erleben, wie Werte – und gerade auch „katholische" Werte – in demokratischen Gesellschaften in Frage gestellt werden, an Kraft verlieren, untergehen. Ein Workshop (1996) versuchte zuerst, die unterschiedliche Situation in den verschiedenen Kontinenten und Subkontinenten aufzunehmen und auszuwerten. Eine Plenartagung (1998) setzte sodann thematische Akzente: Demokratie und Werte; Zivilgesellschaft, Supranationalität und Internationalität. Eine zweite und letzte Plenartagung (2001) vertiefte die Erörterung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Demokratie und Werten sowie hinsichtlich der Zivilgesellschaft und ergänzte sie hinsichtlich zahlreicher Einzelfragen.

Dann stellte sich auch für dieses Projekt die Frage, wie die Akademie zu „Elementen" gelangen könnte, die sie „der Kirche" für die Entwicklung ihrer Soziallehre bereitstellt. Die Akademie unternahm hier ein weiteres Experiment: eine Alternative

zu dem für den Abschluß des Vorhabens „Zukunft der Arbeit" gewählten Verfahren. Die Akademie bat Experten der Wissenschaft von der katholischen Soziallehre darum, die in der Akademie vorgelegten Arbeiten und deren Diskussion kritisch zu sichten: den Lateinamerikaner Sergio Bernal Restrepo SJ, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana (Rom), Michael Novak, Professor am American Enterprise Institute for Public Policy Research (Washington DC), Rudolf Weiler, Professor an der Universität Wien. Die Berichte wurden vom Plenum der Akademie mit den Experten diskutiert. Danach erarbeiteten Mitglieder der Akademie den Entwurf eines Schlußdokuments. Der Entwurf erlangte unter Beteiligung aller Mitglieder der Akademie seine endgültige Fassung. Diese wurde schließlich in einer abschließenden Sitzung des Plenums angenommen. Die Berichte der Experten und deren Diskussion wurden zusammen mit dem Schlußdokument veröffentlicht (Democracy in Debate, 2005).

Das Dokument stellt nicht die Frage, ob die Demokratie eine gute oder eine schlechte Staatsform ist. Der entscheidende Ansatz ist: Die Demokratie ist eine Verantwortung. Die Demokratie ist eine Chance für das Gemeinwohl und ein Leben der Menschen in Würde, Gleichheit, Freiheit und Sicherheit. Es ist eine moralische Verantwortung, diese Chance zu ergreifen, zu nutzen und zu erhalten.

Der zweite Grundansatz des Dokuments ist: Die Demokratie ist mit der „katholischen" Annahme, daß es eine objektive Wahrheit auch über das rechte Leben der Menschen in „dieser Welt" gibt, vereinbar. Daß es diese objektive Wahrheit gibt, schließt nicht aus, daß die Menschen sie unterschiedlich wahrnehmen, daß sie aus ihr unterschiedliche Folgerungen ziehen, auch nicht, daß die Menschen die Existenz einer objektiven Wahrheit leugnen. Entscheidend ist, daß die Menschen gleichwohl eine Ordnung des Zusammenlebens finden und daß diese Ordnung auch jenen Meinungen und Folgerungen Raum gibt, die sich aus einer objektiven Wahrheit herleiten. Das Dokument fordert einen demokratischen Pluralismus als maximale Möglichkeit der sozialen Geltung objektiver Wahrheit und maximaler Entfaltung auch der Menschen, die von der Existenz einer objektiven Wahrheit ausgehen.

In einem umfangreichen Abschnitt über „Demokratie: Der Wert und die Werte" werden diese Ansätze von verschiedenen Ausgangspunkten her vertieft und entfaltet. Ein weiterer Abschnitt trägt die Überschrift „Demokratie und Zivilgesellschaft". Der demokratische Staat und die Zivilgesellschaft werden als eine wesentliche Ganzheit begriffen. Der Text betont die Rolle der Verfassung und des Rechts für die Organisation des demokratischen Staates, für die Eigenständigkeit und die Autonomie der Gesellschaft und die Vielzahl der gesellschaftlichen Kräfte und Einheiten, schließlich für die rechte Ordnung dieser gesellschaftlichen Kräfte und Einheiten untereinander und zu den einzelnen Menschen. Gerade die Voraussetzungen für eine Zivilgesellschaft sind in der einen globalen Welt von Land zu Land, von Gesellschaft zu Gesellschaft extrem unterschiedlich. Um so wichtiger ist, daß die katholische Soziallehre sich der Verantwortlichkeiten, der Rechte und der Pflichten

der einzelnen, der Gruppen usw. in der Gesellschaft nachdrücklich annimmt. Auf der anderen Seite mahnt sie auch die moralische Qualität der sachgerechten Wahrnehmung demokratischer Ämter an.

Der innovativste Abschnitt behandelt das Verhältnis der Demokratie zu den internationalen und supranationalen Strukturen der globalen Welt, der Kontinente und der Subkontinente. Die Gestaltungsmöglichkeiten der Nationalstaaten schwinden. Eine transnationale Wirklichkeit von größter Vielfalt und Dynamik (von den multinationalen Gesellschaften bis zu den transnationalen Nichtregierungsorganisationen, von den Medien bis zum transnationalen Alltag einer immer größeren Zahl von Familien) hat sich zwischen die Nationalstaaten und die internationalen Institutionen geschoben und breitet sich immer weiter aus. Nicht nur das Verhältnis zwischen den nationalen Demokratien und den internationalen Institutionen hat längst die Gleise der Tradition verlassen. Vielmehr haben sich auch die Mächte der transnationalen Gesellschaft der Kontrolle der Nationalstaaten *und* der internationalen Institutionen entzogen; ebenso wie die Zahl und die Nöte der Ohnmächtigen der transnationalen Gesellschaft immer weiter über die Grenzen hinausgewachsen sind und wachsen, die dem Schutz der Nationalstaaten *und* der internationalen Institutionen gesteckt sind. Die Akademie sieht darin ein wichtiges Anliegen der katholischen Soziallehre.

3. Globalisierung

Als nächstes Thema stand die Globalisierung an[8]. Ein Workshop (Die sozialen Dimensionen der Globalisierung, 2000) ermittelte einen ersten Diskussionsrahmen. Neben der Vielfalt der Phänomene, welche die Globalisierung ausmachen, der Vielfalt der Werte, Güter und Interessen, die von ihr berührt werden, und der Vielfalt der Maßstäbe, anhand derer ihre Wirkungen bewertet werden können, trat vor allem die Komplementarität von Globalität und Partikularität hervor.

Eine erste Plenartagung näherte sich einer ethischen Beurteilung der Globalisierung und vertiefte institutionelle Fragen (Globalisierung. Ethische und institutionelle Fragen, 2001) neben der ethischen Erörterung: internationale Wirtschaft und Finanzen, Administration, Armut, Entwicklung, Situation und Rolle der Kirche. Ein Kolloquium (Globalisierung und Ungleichheiten, 2002) setzte die Untersuchungen hinsichtlich spezifischer Zusammenhänge fort. Dabei ergänzten sich so unterschiedliche Ansätze wie Armut, Finanzen und Handel, Hilfsmaßnahmen, Religion. Mit größerer Dichte befaßte sich schließlich die zweite Plenartagung mit den politischen Strukturen (Die „Governance" der Globalisierung, 2003). Fragen des Weltregimes wurden allgemein gestellt und erörtert („Weltregierung" versus Spezialität internationaler Organisationen; demokratische versus funktionale Legitimation; soziale Integration versus systemische Integration; Subsidiarität und Souveränität). Die Fragen der Weltwirtschaft (insbesondere des Marktes und der Finanzen) wurden im institutionellen Zusammenhang erneut aufgegriffen und ver-

tieft. Die Probleme der Wissensgesellschaft und der Wanderung dagegen wurden in diesem Kontext neu zur Diskussion gestellt. Dazu kamen wiederum ethische Betrachtungen.

Ein förmlicher Abschluß der Arbeiten steht noch aus. Ein Konzept ist nicht abzusehen – weder für das Verfahren noch für den Inhalt. Eines ist freilich erkennbar: Die Akademie ist kein „Globalisierungsgegner"; aber sie sieht viele Probleme. Und sie sieht sich gefordert, zu Lösungen beizutragen.

4. Intergenerationelle Solidarität

Das bisher letzte Projekt gilt dem Thema der intergenerationellen Solidarität[9]. Zwei Plenartagungen wurden dem Thema bisher gewidmet. Die erste (Intergenerationelle Solidarität, 2002) erschloß allgemeine Zugänge und thematisierte spezielle Beispiele: die intergenerationelle Solidarität innerhalb der Familie (nicht zuletzt die Bedeutung soziokultureller Unterschiede), die Vermittlung und Verfremdung intergenerationeller Solidarität durch den Wohlfahrtsstaat und die Bedeutung des Themas für den Umgang mit der natürlichen Umwelt. Die zweite Plenartagung (Intergenerationale Solidarität, Wohlfahrt und menschliches Verhalten, 2003) vertiefte alle diese Themen differenziert und wesentlich. Einige Aspekte wurden neu aufgenommen: die demographische Lage und Entwicklung, das Verhältnis zwischen intergenerationeller Gerechtigkeit und politischem und administrativem System. Die Erörterung des Themas soll 2006 auf einem spezifischen Nenner fortgesetzt werden: „Verlust der Jugend? Die ungewisse Lage der Kinder und Jugendlichen in einem globalen Zeitalter. Perspektiven einer neuen intergenerationellen Solidarität".

5. Das Konzept der menschlichen Person in den Sozialwissenschaften

Die Plenartagung des Jahres 2005, infolge der vatikanischen Ereignisse des Frühjahrs auf den Herbst verdrängt, gilt einer gewissen Ortsbestimmung der Akademie: „Das Konzept der menschlichen Person in den Sozialwissenschaften". Vielleicht könnte man im Deutschen auch sagen: „Das Menschenbild in den Sozialwissenschaften". Es ist gut, den Bericht mit diesem Ausblick schließen zu können.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. aktuell dazu: „Es geht auch ans Eingemachte". Ein Gespräch mit dem Soziologen Franz-Xaver Kaufmann in: HerKorr 58 (2004) 448–452.

[2] Vgl. G. Kruip, Systematische Bestandsaufnahme. Der neue „Sozialkatechismus" sichert das Erbe päpstlicher Sozialverkündigung, in: HerKorr 59 (2005) 11–15.

[3] In den nachfolgend angezeigten Publikationen der Akademie sind, soweit es sich um die Dokumentation von Plenartagungen handelt, die Erklärungen des Heiligen Vaters und die Berichte des Präsidenten jeweils abgedruckt.

[4] Adressen: The Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, V-00120 Vatican City. E-mail: social.sciences@acdscience.va

[5] Website: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/index_it.htm

[6] The Future of Labour and Labour in the Future, 1998; The Right to Work: Towards Full Employment, 1998; Towards Reducing Unemployment, 1999; Work and Human Fulfillment, 2003; The Meaning of the Priority of Labour, 2004. Work and Human Fulfillment: Ypsilanti/Michigan. Alle anderen Bände: Vatican City.

[7] Democracy, 1998; Democracy. Some Acute Questions, 1999; Democracy. Reality and Responsibility, 2001; Democracy in Debate, 2005. Sämtliche Bände: Vatican City; vgl. H. F. Zacher, Demokratie als Gestaltungsaufgabe. Ein Dokument der Päpstl. Akademie für Sozialwissenschaften, in: HerKorr 59 (2005) 472–476.

[8] The Social Dimensions of Globalization, 2000; Globalization and Inequalities, 2002; Globalization. Ethical and Institutional Concerns, 2001; The Governance of Globalization, 2004. Sämtliche Bände: Vatican City.

[9] Intergenerational Solidarity, 2002; Intergenerational Solidarity, Welfare and Human Ecology, 2004. Beide Bände: Vatican City.

Friedhelm Mennekes SJ

Bewegte Erfahrung

Die Kunst auf der 51. Biennale in Venedig

Die Fläche wurde reduziert, der Etat gekürzt und Künstler nahmen auch weniger teil – doch gut geordnet war sie und überschaubar ebenso: die 51. Kunstbiennale in Venedig. Statt wie vor zwei Jahren allein im Arsenale 310 Künstler in der Wahl von zwölf Kuratoren gibt es jetzt dort nur noch 49 Positionen zu sehen. Den Besucher erwartet auf dieser Weltausstellung eine spannende Folge interessanter älterer und neuerer Kunst. Doch eins ist besonders prägend für das Ganze: Zum ersten Mal in der über 100jährigen Geschichte steht die Biennale in ihren beiden zentralen Veranstaltungen, im Italienischen Pavillon und im Arsenale, unter weiblicher Leitung: Maria de Corral und Rosa Martínez. Das hat Folgen: Viel Kunst von Frauen ist hier zu sehen.

In vier Abteilungen zeigt sich auch diesmal die Kunst: Erstens in der zentralen Ausstellung der italienischen Ausstellungshalle, zweitens in den 30 nationalen Pavillons der Giardini, drittens in den über die ganze Stadt verteilten Beiträgen von 42 weiteren Nationen sowie in den zahlreichen Begleitveranstaltungen und viertens im Arsenale. Insgesamt atmet die Kunst hier einen selbstbewußten Blick nach vorn. Sie ist frisch – und die meisten Bilder bewegen sich: Wieder einmal dominieren Kurzfilm und Video. Einige Beiträge aus den Giardini und aus dem Arsenale seien hier vorgestellt.

L'Esperienza dell'Arte – Die Erfahrung in der Kunst

Ohne Zweifel hat die diesjährige Biennale ihren Höhepunkt im *Padiglione Italia*. Die zentrale Ausstellung steht unter der Leitung von Maria de Corral. Von Haus aus Kunsthistorikerin, ist ihr Name eng mit der befreienden Entwicklung des modernen Kunstlebens in Spanien nach dem Franco-Regime verbunden. Bereits 1988 war sie Kuratorin des spanischen Pavillons in Venedig, und 1991 wurde sie für einige Jahre zur Leiterin des Madrider Museums „Reina Sofía" berufen. 42 Künstler teilen sich unter ihrer Leitung die stolze Reihe von 36 Räumen und fünf Außenpositionen im nahen Park. Dazu gehören bekanntere und neuere Namen. Das Ganze gerät zu einer differenzierten Hommage an die jüngste Geschichte der modernen Kunst, an einige prägende Gestalten in der Zeit der zweiten Hälfte des letz-



Abb. 1: Marlene Dumas

ten Jahrhunderts. Zwei Teile lassen sich in der Schau ausmachen: Der eine bezieht sich auf Malerei und Skulptur; der andere auf die Neuen Medien. Einmal mehr zeigt sich dabei das Video als Hauptströmung im Fluß der Gegenwartskunst.

Nicht zum ersten Mal, aber doch deutlicher als zuvor, weiß sich die Kunst hier ihrer eigenen Geschichte verpflichtet. Sie verdankt sich als permanente Bewegung, die sie ist, stets den Händen und dem Schaffen anderer, und die haben konkrete Namen. Für die figurative Kunst werden hier zwei genannt: Francis Bacon (1909–1992) und Philip Guston (1913–1980); zwei markante Künstler, in deren Arbeiten der Geist weiterer Künstler atmet, etwa der des großen Picasso. Alle zusammen haben sie die jüngere Kunst inspiriert und beeinflußt.

Vertreter für die abstrakte Kunst sind auf je eigene Weise die Amerikanerin Agnes Martin (1912–2004) und der Katalane Antoni Tàpies (geb. 1923). Versteht die eine in ihren Kadenzen von Licht, Form und Farbe das Schöne ungebrochen und unangefochten als ein Geheimnis des Lebens, das man mit den Augen *hören* und mit den Ohren *sehen* könne, so steht der andere für einen schwerwiegenden Reichtum voll von gravierenden Materialien und Innovationen sowie poetischer Leichtigkeit. Gleichzeitig arbeitet er im Licht eines anderen Großen in Europa: Joan Miró. Gewissermaßen als sein nachfolgender Relator schlägt er in seinem Geist eine Brücke ins 21. Jahrhundert.

Für Marlene Dumas (geb. 1953 in Kapstadt/Südafrika) ist beispielsweise Bacon ein großes Idol. In Interviews, aber auch in gemeinsamen Ausstellungen bringt sie dies dankbar zum Ausdruck. Beide verbindet die Freude am Farbfluß in freier Gestik, die sich aber stets in die Figur bindet. Auf der Biennale sieht man inmitten von acht gleich großen Querformaten, die schlafende oder ekstatisch daliegende Frauen- und Mädchenköpfe zeigen, eine weiß gekleidete Clownsgestalt (Abb. 1). Sie scheint über die Schlafenden zu wachen und sieht sich mit ihrem Stirnband an wie eine Variation zum ältesten Gekreuzigten, den wir von der Holztür der Kirche Santa Sabina in Rom (ca. 420 n. Chr.) kennen, ein Christus ohne Kreuz, das man damals noch nicht zu zeigen wagte. Der Clown steht da, versunkenen Blicks, die Arme ausgebreitet. Er erscheint wie im Vorübergehen, klar und doch leicht verweht, wie alle Gestalten bei Dumas. „Du willst wissen, was mein Werk bedeutet? Verliebe dich! Lache! Geh an deines Vaters Grab! Geh nach Hause! Ändere eine Farbe. Ändere ein Datum. Ändere einen Namen. Verändere ein Bild", so ein Kommentar, den die Künstlerin ihren Bildern auf ihrem Weg nach Venedig mitgibt.

Maria de Corral verhandelt die Kunst auf vier Ebenen: Malerei, Skulptur, Video und Installation. In der *Malerei* warten neben den Genannten der Katalane Joan Hernández Pijuan (geb. 1931), der Franzose Bernard Frize und der Spanier Juan Uslé (beide Jahrgang 1954) mit konzentriert abstrakten Bildern auf. Von den Jüngeren sind besonders der Brasilianer José Damasceno (geb. 1968) und der Deutsche Matthias Weischer (geb. 1973) zu erwähnen. Beide bauen sie Farbräume: ersterer mit seinen Leinwandstreifen, die er wie Säulen in den Raum verteilt und so dem

buchstäblich durchstreifenden Besucher eine atmosphärische Farblandschaft realisiert; der andere, indem er geradezu altmeisterlich der Praxis des direkten Farbauftrags zu neuer Wirkung verhilft. Sie geraten zuallererst zu Farbereignissen, die sich abstrakt wie konkret als räumliche Erlebnisse zu bestaunen und zu erfahren geben. Die „Ecke" (2005) etwa, oder der inzwischen vielmals abgebildete „Automat" (2004) zeigen hier eine Frische und eine *coole* Farbigkeit, die weit weg von romantischer Verklärung stehen.

Die klassische *Skulptur* ist unter anderen mit drei bemerkenswerten Künstlern vertreten: mit der Engländerin Rachel Whiteread (geb. 1963), dem Brasilianer Cildo Meireles (geb. 1948) und dem Deutschen Thomas Schütte (geb. 1954). Whiteread zeigt eine Variation ihrer bekannten, irritierend dynamischen Treppen: „Untitled (Domestic)" (2002), Meireles seine in starke Metaphorik gehobene „Série Descala" (2002) aus Stahlleitern, Schütte unter anderem drei seiner großen Stahlplastiken, wie sie den weiblichen Körper der modernen Skulptur in exemplarischen Gestaltungsformen archaisch, klassisch und expressiv kommentieren, in Stahl, in Bronze, in Keramik. In seinen Arbeiten kehrt er ihre Grundformen hervor. Diese Präsentation hat die Biennale als die beste eines Künstlers der mittleren Generation prämiiert und ihr dafür den Goldenen Löwen verliehen.

Von den 42 Arbeiten, die in dieser Ausstellung gezeigt wurden, gehören 19 zu den sogenannten *Neuen Medien*, es sind eine Photoinstallation von Thomas Ruff (geb. 1958 in Harmersbach/Deutschland) sowie 15 Videofilme und drei Video-Installationen. Das ist ein hoher Anteil, der sich aber durch die jeweilige Qualität der Arbeiten begründet. Auch hier steht wieder ein Altmeister seines Fachs im Zentrum, der Amerikaner Bruce Nauman (geb. 1941). Er stellt einen seiner Klassiker aus: die Installation „Shit in Your Hat – Head on a Chair" (1990).

In einer Reduktion, die nicht leicht fällt, sei hier auf drei Höhepunkte gegenwärtiger Videokunst eingegangen. Es sind die Beiträge von Willie Doherty, Candice Breitz und von Zwelethu Mthethwa. Willie Doherty (geb. 1959 in Derry/Nordirland) verhandelt auf sehr subtile Weise in einem imaginären Verhör das globale Phänomen von Angst und Unfreiheit. Er zeigt, wie inmitten einer entwickelten und weithin zivilisierten Welt die strukturelle Gewalt wieder alltäglich geworden ist. In Dohertys Heimat Nordirland ist sie konkret, hier haben die Abgründe der Gewalt ihre Namen. Vielfältig bricht sie auf, manchmal diffus, oft anonym, immer bedrohlich für das Leben. Zentral aber zeigt sie sich im Widerspruch zwischen dem gelebten Alltag und der instrumentalisierten Sprache der Macht, die bis in die Tiefen der Seele dringt. Sie zeigt sich besonders im angstbesetzten Umgang mit der Ohnmacht, in Furcht und in Aggression, in der tief verinnerlichten Aufteilung der Menschen in Freund und Feind, in Albträumen und Wahnvorstellungen.

Doherty bringt diese Welt der verletzten Psyche durch ein Video zur Anschauung. In einem halbdunklen Raum sitzt ein kahl geschorener Mann in Jeansjacke auf einem Verhörstuhl, aufrecht, unbewegt. Die Kamera umkreist ihn langsam, aber

unentwegt. Zu hören sind Wort-, Satz- und Kommandofetzen: „No telephone! No cinema! No water! We control each other! You want me to be! I am any religion! You're my religion! ..." Es sind die inneren Monologe eines Menschen, der vor seiner Verzweiflung steht und seinen festen Stand verloren hat. Ich und andere verwechseln sich. Die Rollen von Täter und Opfer laufen ineinander über. Das Gesagte legt das Ungesagte offen. Die Welt verliert ihre Ordnung. Staat und Medien füttern sie mit Wahn- und Horrorbildern. Das eindrucksvolle Video macht diese Schichten sichtbar. Es arbeitet sich zu der Einsicht vor, daß wir die Dinge nicht mehr so ungefiltert sehen dürfen, wie sie sich zeigen oder vermarktet werden. Die Kunst ist dabei ein Versuch, neue Formen der Distanz und der Kritik zu konstruieren und eine alternative, verantwortliche und lebbare Deutung aufzubauen.

Auch Candice Breitz (geb. 1972 in Johannesburg/Südafrika) geht in der Form der neuen Medien kritisch mit den alten Verschleierungen um. Aus gängigen Hollywoodfilmen schneidet sie Rollenfragmente von je sechs weltweit bekannten Schauspielerinnen und Schauspielern aus, in denen sie eine Mutter- oder Vaterrolle spielen. Sie entzieht diesem Schnittmaterial jeglichen Kontext: keine Tochter, kein Sohn, die zuhören, kein anderer Elternteil ist dabei, niemand, nicht einmal ein Hintergrund. Breitz isoliert die Akteure per Computer vor einer neutral-blauen Fläche. Auf diese Weise befreit sie die Darsteller von ihren dramatischen Vernetzungen. Die Spielsequenzen erhalten jetzt einen neuen Zusammenhang, indem die Künstlerin sie je einzeln auf einen Bildschirm montiert und die sechs Väter zusammen in einen Raum, die sechs Frauen in einen anderen stellt. Hier agieren sie jetzt: einzeln oder nebeneinander, immer aber isoliert. Sie sagen und spielen ihre Sequenzen mit ihren pädagogischen Interventionen: Vorwürfe, Zusprüche, Beschwörungen, Motivierungen; sechs bis acht Minuten lang immerfort dieselbe Gestik, dieselbe Wortfolge. Eigentlich sind es Teile von Dialogen, doch hier sind sie auf das Monologische reduziert. In den Wiederholungen zeigen sich in den Rollen Ohnmacht und Masche, guter Wille und Scheitern, manchmal Authentizität, meist aber Unglaubwürdigkeit. Sie monologisieren unentwegt vor sich hin.

So entsteht ein neuer Kontext mit dem Zuschauer und eine neue, suggestive Wirkung. Wer sich dem aussetzt, ist überwältigt und erschrocken, und zwar nicht nur vor dem Klischee einer Mutter im Zustand permanenter Hysterie, oder vor dem Zwanghaften eines alles kontrollierenden Vaters, nicht vor den Klischees der gängigen Unterhaltungsmedien. Candice Breitz hinterfragt in diesen zwölf Videos gekonnt und raffiniert unsere eigenen, weithin unbewußten Verhaltensweisen. Sie erschreckt mit der Demonstration unserer Ohnmacht im Umgang mit unseren Kindern. Sie analysiert eben nicht nur Strukturen unserer Medien, sondern reflektiert, ohne moralisch zu werden, in dieser Installation auch unser persönliches Leben: die mangelnde Kultur unseres Miteinanders, die Schwäche unserer Gespräche und Argumentationen – im Privaten, im Sozialen, im Politischen. Nicht der schlechteste Dienst, den die Kunst uns hier erweist, und nicht die schlechteste Wir-

kung, welche die Rollen diesen berühmten Stars hier ungewollt zumuten, die Julia Roberts und Shirley Mac Laines, die Dustin Hoffmans und Tony Danzas oder wie immer sie heißen.

Zwelethu Mthethwa (geb. 1960 in Durban/Südafrika) ist als Photograph ein seit langem international bekannter Künstler. Geschätzt sind vor allem seine Porträts, bei denen es ihm weniger auf die feierliche Formulierung herrschender Schönheitsideale ankommt als vielmehr auf die Verankerung in ihrem sozialen, kulturellen oder ökonomischen Hintergrund, aus dem die Porträtierten kommen. Es ist die Umwelt und der Raum, in denen sie leben und in denen sie sich selbst authentisch zeigen. So entstehen ungewöhnliche Charakterbilder. Zugleich hat deren Betrachter die Möglichkeit, beim Anschauen nicht nur eine ästhetische Wertschätzung, sondern zu den jeweils Abgebildeten auch eine Art Verhältnis aufzubauen oder sich von den Bildern selbst her neu zu verstehen.

In seinen etwa zehn schwarz-weißen Videostills mit dem Titel „Flex" (2002) zeigt Mthethwa im Sinn des Titels zwar keine kraftvollen Muskel am Körper, wohl aber angespannte Mimiken junger Kraftsportler. Es scheinen kurz dauernde, sich abwechselnde Aufnahmen aus einem Trainingsstudio zu sein. In ihnen sind unterschiedliche Anstrengungen zu sehen. Die im Bild angeschnitten gezeigten Köpfe, abwechselnd mal von oben und mal von unten aufgenommen, lassen an Gewichtheben oder -stemmen denken. Aber die Sportart ist für den Künstler nicht entscheidend. Wichtig ist ihm das Ausdrucksfeld der Anstrengung, wie es sich im Gesicht widerspiegelt: Angst, Zweifel, Stolz, nervöses Zucken, rinnende Schweißperlen, geschlossene Augen. Die wirkliche Kraft und die charakterliche Stärke eines Menschen zeigen sich eben nicht nur in den Muskeln der Waden oder Arme, nicht am Hals und nicht am Rücken, sondern vor allem im Antlitz. Das ist beredt, je nach Konzentration, Entschiedenheit, Durchhaltevermögen, aber auch in Angst, Selbstzweifel und Enttäuschung. Aus allem freilich baut sich der Charakter eines Menschen auf. Als eine stille, nachdenklich stimmende Studie des menschlichen Gesichts hält „Flex" für den Betrachter über Einfühlung und Übertragung eine Reihe eigener körperlicher Erfahrungen und Erinnerungen bereit. Im Betrachten fangen sie an zu erzählen.

Auf weitere interessante Videoarbeiten in dieser Ausstellung kann aus Platzgründen nur hingewiesen werden, etwa auf die ebenso spannende wie emotional berührende Erinnerungsarbeit „The Hour of Prayer" (2005) von Elija-Liisa Athila (geb. 1959 in Hameenlinna/Finnland); auf die Arbeit „Palast" (2004), in der Tacita Dean (geb. 1955 in Canterbury/Großbritannien) mit ihrem kleinformatigen 16-Millimeter-Film nachdenklich stimmende Blicke aus dem Innern des umstrittenen Palasts der Republik in Berlin einfängt (Abb. 2). Zu erwähnen ist aber auch William Kentridges (geb. 1955 in Johannesburg/Südafrika) der in seinen acht Videoprojektionen „Day for night and 7 fragments for Georges Méliés" (2003) fesselnd an die Weltraumsehnsucht der Stummfilmzeit erinnert. Nicht zu vergessen ist schließ-



Abb. 2: Tacita Dean „Palast“ (2004)

lich Francesco Vezzoli (geb. 1971 in Brescia/Italien): Er zeigt in seinem brandneuen Video den ironischen „Trailer for a Remake of Gore Vidal's Caligula" (2005), eine nie realisierte Verfilmung des bekannten Romans über den wahnsinnigen römischen Kaiser Caligula. Hier wird er gedreht im besten Hollywood-Kolossalstil der 70er Jahre, wie er inzwischen das Privatfernsehen aller Länder wahnwitzig erobert hat.

Nach dem Besuch der Hauptausstellung der Biennale erwartet den Besucher noch eine sehenswerte Installation der Amerikanerin Barbara Kruger (geb. 1945 in Newark) an der Außenfront des Italienischen Pavillons. Sie gestaltet den Baukörper dort mit ihrer großen Installation „Untitled (Facade)" (2005) und versteht sie als eine Art „wall tattoo". In großen schwarzen Lettern schreibt sie mit intellektuellem Gespür für hohle Sprache und unglaubwürdige Erklärungen ihre entlarvenden Slogans aus Politik und Medien diesmal über den Eingang des Pavillons. Der selbstbewußte Baustil dieses Gebäudes erinnert mit seiner tempelartig aufgereihten Säulenreihe an die antikisierende Architektur der Mussolinizeit. Auf der diesjährigen Biennale entnimmt Kruger ihre Zitate den propagandistischen Zügen in der Auseinandersetzung um den Irakkrieg: „Pretend Things are going as planned." – „No Irony. No Memory. Fare da se. ... Money. Potere. Soldi. Power." – „God is on my side. He told me so."

Die Photos, die sie normalerweise ihren kritischen Botschaften unterlegt, sind diesmal nur mit großer Anstrengung zu sehen, aber sie liegen unter der für Kruger sonst unüblichen Schicht kleiner, gekräuselter Striche, die sich zu einer Art Schleier verdichtet haben. Unter dem ersten und unter dem letzten der angegebenen Zitate sind mit einiger Konzentration die Gesichtszüge des amerikanischen Präsidenten George W. Bush zu erkennen. Die Installation eröffnet einen Gegensatz, wie er sich hier zwischen der trotzigen Attitüde einer Architektur des Machtanspruchs einerseits und flüchtig dahingesprochener Sprüche andererseits auftut. Sie wirken wie flatternde Worte, die ihren überzeugenden Sinn bereits im ersten Wind verlieren. Die Arbeit verstört den Besucher der Biennale mit der Realität, die ihn umgibt. Die Botschaft ist politisch eindeutig, sie geht den Leser und Betrachter suggestiv wie plastisch an und fordert ihn zur Stellungnahme heraus. Barbara Kruger erhielt in diesem Jahr auf Vorschlag der beiden Biennalekuratorinnen den begehrten Goldenen Löwen für ihr Lebenswerk.

Wie der Titel „Die Erfahrung in der Kunst" sagt, geht die große Ausstellung in der Mitte der Giardini von der Wirkung der Kunst aus, nicht von Historien, Biographien, Gattungen oder Stilen. *Reflexion*, *Zweifel* oder *Entzücken* sind hier die kategorialen Prinzipien, in die man *Erfahrung* überführen könnte: *Reflexion*, *Doubt* and *Rapture* – wie es im Englischen geradezu zur Definition moderner Kunst geworden ist. Es geht um Kunst, wie sie die Welt betrachtet, an ihr verzweifelt oder auch einfach nur ihren schönen Schein hinterfragt oder erörtert. Hier gelingt es einer erfahrenen Kuratorin, nicht nur ihre eigenen Ziele theoretisch abzu-

stecken, sondern sie auch praktisch in einer gelungenen Ausstellung einzuholen, nämlich die Kunst von ihrer unmittelbaren Wirkung auf den Betrachter anzugehen. Es geht ihr um die Eindrücke, wie sie der Betrachter vor dem einzelnen Kunstwerk hat, um die Kunst als affektiven oder psychologischen Reiz, um sinnliche Präsenz und Gewalthaftigkeit, aber auch um ihre Schwächen, etwa die, propagandistisch mißbraucht zu werden. Das ist in dieser Ausstellung die Kunst: das Mittel zu Frage und Kritik, das Bild als Gegenpol zum Wort, die Kunst als eine immer wieder neue Bewegung des Malens und Zeichnens, des Bildens und Erfindens. Sie will in einer ihr eigenen Unruhe stets über das jeweilige Werk hinaus. Dies ist am Ende mühsam errungen und immer eingebettet in ein ungesichertes Suchen: Position und Negation, Setzen und Hinterfragen, Zutrauen und Zweifeln. Doch in all dem zeigt sich die Kunst als getriebene und treibende Kraft schöpferischen Bewegens, als unruhige, nie zufriedengestellte Erforschung und Weiterentwicklung unserer Mittel zur Wirklichkeitsgestaltung; sie setzt stets zur Gestaltung des Gestaltlosen an.

Partecipazioni Nazionali – der erste Reigen der Nationen

Die diesmal 72 teilnehmenden Nationen, deren Zahl stetig anwächst, verteilen sich zunächst auf die 30 angestammten Ausstellungshäuser in den Giardini und auf 42 Außenstationen in der Stadt. Sie alle stehen in dem, was sie zeigen, in der Verantwortung des jeweiligen Landes. Gleich in der Nähe des italienischen Pavillons zeigen die USA in einem gelungenen Beitrag ihren Altmeister: Ed Ruscha (geb. 1937). Er präsentiert seine Bilder in der symmetrischen Struktur des Pavillons. Dort befinden sich im linken Teil fünf seiner kühlen Architekturen, alle im gleich großen Querformat. Es sind schwarz-weiße, mit Schriftzügen versehene Bilder aus den modernen Stadtlandschaften seines Landes. Alle stammen sie aus dem Jahr 1992. Sie zählen zu der „Blue-Collar"-Serie: „Tool & Die", „Tech-Chem", „Telephone", „Trade Scholl" und „Tires". Ihnen werden auf der rechten Seite des neoklassizistischen Pavillons fünf neue Bilder (2003–2005) spiegelbildlich zugeordnet. Sie zeigen die gleichen Motive, tragen die gleichen Titel, atmen dieselbe Melancholie, sind jetzt aber farbig und poetisch aufgeladen. Teils aber sind die Architekturen verschwunden, teils stehen sie in neuer Nutzung, teils befinden sie sich mitten im Verfall. Lakonisch subsumiert Ruscha seine zehn Bilder unter dem literarischen Titel „Course of Empire". Die Malereien zeigen eindrücklich den sozialen Wandel im industriellen Umfeld, aber auch die vermehrten Ängste der Menschen, die mit dem Wandel einhergehen. Dieser Beitrag besticht in malerischem Stil und in inszenierter Bewegung, er überzeugt durch seine Brüche ebenso wie durch die Einheit, die er mit dem Haus, in dem er gezeigt wird, eingeht.

Geht man vorbei an den niederländischen, belgischen und spanischen Präsentationen, lädt die Schweiz auch diesmal wieder zu einem sehr durchdachten und interessanten Beitrag ein. Die Frage nach der Identität des Menschen in der modernen

Lebenswelt ist der Leitgedanke, der sich in den Werken von vier schweizerischen Künstlern niederschlägt. Alle wurden sie in einem anderen Land geboren: Gianni Motti, 1958 in Italien – Ingrid Wildi, 1963 in Chile – Marco Poloni, 1962 in den Niederlanden und Shahryar Nashat, 1975 im Iran. Unter der Metapher „Shadows Collide With People" (Schatten kollidieren mit Menschen), untersucht der Kurator Stefan Banz das Verhältnis von Bild und Wirklichkeit. Er begreift die geistige Pluralität seines Landes als eine Vielfalt, die zugleich aus einem Gefühl der Zusammengehörigkeit lebt, aus Freundschaft und Toleranz. In der Beantwortung dieser Frage sei hier die ebenso sensible wie poetische Antwort von Shahryar Nashat ausgewählt. Er untersucht die Sprache unterhalb des Sprechens, die Bilder unterhalb des Sichtbaren. Es sind die noch unreflektierten und darum unverstandenen Äußerungen im Stadium unmittelbarer Anschauung. In der Unmittelbarkeit einer Wahrnehmung entstehen die ersten künstlerischen Ideen und Äußerungen. So ist es auch mit der Suche nach Identität. Sie zeigt sich zuerst im Gefühl.

Das Thema der Ausstellung übersetzt Nashat eindrucksvoll in einem knapp vierminütigen Video. Darin macht eine Kamera einen einzelnen Menschen im weltbekannten Medici-Saal des Pariser Louvre aus. Es ist ein junger Turner, Frédéric Dessains. Er wird von den berühmten und in ihrer Wirkung mächtigen Bildern, die Peter Paul Rubens im Auftrag und zum Ruhm der Maria von Medici geschaffen hat, überwältigt. Einfühlsam, still versinkt der Sportler in die Betrachtung der tänzerischen Bewegungen der nackten Körper auf den Bildern und schaut sie an. Der Turner fällt gleichsam in die Bilder. Er sieht sich verwundert in sie hinein und wird von ihnen tief berührt – bis es ihm buchstäblich erst Schuhe, dann Kleider auszieht. Er scheint sich mit den dynamischen Formen der phantastischen Gestalten in den Bildern zu identifizieren. Auf dem Video gehen seine Haut und die Inkarnate der Bilder ineinander über. Entsprechend mutiert der Museumssaal in ein Trainingsstudio. Der Turner beginnt instinktiv mit sportlichen Etüden, aus denen heraus er, für einen kleinen Augenblick, in einen Tanz zu fallen scheint – bis er (erschrocken?) auf einer Hand kopfüber stehen bleibt. Hier ist sie, die Kunst, wie sie die gewohnte Welt auf den Kopf stellt und Sackgassen auf wunderbare Weise öffnet.

Einige Häuser weiter zeigt Japan seinen Kunstbeitrag. Hier setzt sich die japanische Photokünstlerin Miyako Ishiuchi (geb. 1947) auf eine sehr berührende Weise mit dem Leben ihrer verstorbenen Mutter auseinander. Erst spät hat sie diese als eine mutige und moderne Frau schätzen gelernt, wie sie ihr Leben und das ihrer Kinder nach dem Krieg und dem Tod des Mannes selbst in die Hand zu nehmen und sich auf eine sehr beherzte Weise durchzuschlagen wußte. Viele Jahre zuvor hatte sich die Mutter bei einem Unfall schwere Verbrennungen zugezogen. Mit den flächigen Narben hatte sie fortan zu leben. Ishiuchi Miyako war von diesen Wunden angezogen. Sie sah in diesen Brandspuren etwas Anziehendes, denn jetzt schimmerten sie wie Seide, gemustert wie feinste Spitzen. In ihrer Anmut standen sie für den Überlebenswillen ihrer Mutter.

Früh begann Miyako Ishiuchi, diese Hautpartien zu photographieren. Nach dem Tod ihrer Mutter nahm sie in ihrer Trauer auch deren persönliche Hinterlassenschaften ins Bild: die Haarbürste, in denen noch einige Haare gekräuselt waren, den benutzten Lippenstift, die alten Wäschestücke mit ihren Spitzen und Bändern. In einem Künstlerbuch dokumentierte sie das Gebrechliche und Verwundete ihrer Mutter. Es erinnert jetzt an sie und ihre persönliche Stärke, aber auch an ihre Lebensangst und Leiden. Hier künden die ausgestellten Photos aus einer fremden Welt. Für die Künstlerin ist Japan nicht das Land des sanften Lächelns; es ist hinter allen Fassaden durchsetzt von Härte und Verdrängung. Inmitten einer sozial verteilten Furcht, persönliche Gefühle preiszugeben, inmitten herrschender Traditionen, Trauer oder persönliche Niederlagen in der Intimsphäre niemals zu zeigen, übertreten diese Photos solche Tabus und sind ein Beleg für den sozialen Wandel in ihrer Heimat. Die Ausstellung weist anhand von „mother's 2000–2005: traces of the future" – neue Spuren in die Zukunft, für den einzelnen wie für die Gesellschaft. Es ist eine beredte und sinnenfällige Inszenierung von stiller Konzeptionalität.

Gänzlich anders ist es um die Atmosphäre im benachbarten deutschen Pavillon bestellt. Kaum in seine Räume eingedrungen, wird der Besucher umfangen und umspielt mit einer situationsbezogenen Performance von Tino Sehgal (geb. 1974), die ihn buchstäblich angeht. Drei Wärter singen tänzelnd und wedelnd dem überraschten und irritierten Besucher eine Art einzeiligen, ironischen Gassenhauer vor, der einem später nicht mehr entfallen will: „Oh, this is so contemporary, contemporary, contemporary …". Sehgals Arbeiten sind immer auf die Situationen und Institutionen bezogen, in denen sie sich ereignen. Hier auf der Biennale kommentieren sie so lustig wie hintersinnig, was sich ereignet: Sie interagieren mit den Menschen, die sich interessiert und neugierig auf den Weg gemacht haben, um auf die Werke der Kunst ihrer Zeit zu treffen. Das also ist hier eines davon: „– a work of Tino Sehgal" (2004). Wirklich ein Werk? Denn kaum gehört und erlebt, zieht sich das Werk in die Erinnerung zurück und bleibt nur noch über die Anfälligkeit für Ohrwürmer und den Sinn für komische Situationen in der Erinnerung haften. Theatralisch, beinahe wie im Vorrübergehen befragt es den Betrachter nach dem, was er hier sucht. Nicht die schlechteste Herangehensweise an die moderne Kunst!

Auf der Grenze zwischen Gegenständlichkeit und Abstraktion liegen die Arbeiten des Malers und Bildhauers Thomas Scheibitz (geb. 1968), des zweiten Künstlers in diesem Pavillon. Im zentralen Raum zeigt er eine sehr komplexe und vielteilige Installation, im rechten Seitenraum sieben sehr unterschiedliche Bilder. Sie zeichnen sich durch helle bis grelle Farben aus und stecken voller Anspielungen, die sich aber kaum auf ein gängiges Motiv festlegen lassen. Erst mit der Zeit erklären sich die Rätsel. Alle möglichen Assoziationen fallen einem aus vielen Bereichen ein, am wenigsten aber aus der Kunstgeschichte, dafür um so mehr aus Werbung, Freizeit oder Pressephotos. Auf dem großen Bild „Eingang" (2005) zirkelt er vor ein blaues Querformat ein großes Halbrund, dessen Linien sich an den Seiten ins Imaginäre

verlieren. In der Mitte steht ein Rechteck wie eine abstrakte Tür, die ihren Bezug aus einem konkreten Hintergrund bezieht: eine wirkliche Tür zum nicht bespielten Nebenraum, den sie verdeckt.

Trotzig verschlossen, wie sich diese Kunst hier zeigt, entzieht sie sich dem schnellen Begreifen. Aber auch unverstanden ist sie mit das Beste, was man an neuer Malerei und Skulptur auf der Biennale sieht. Mag sein, daß sie durch die Performance von Tino Sehgal zunächst in verstörte erste Blicke gerät; doch dann weiß sie den sensiblen Betrachtern um so selbstbewußter und auf neue Weise an sich zu binden. Der Kurator Julian Heinen erwirkt mit dieser ungewöhnlichen Werkkombination dem Sehen und dem Verstehen von Kunst ungekannte Energien und neue Wege.

Beim Verlassen des Pavillons laden die Nachbarn ein: aus England Gilbert & George, aus Frankreich Annette Messager. Aber stärker als sonst rufen die Beiträge auf der Insel Sant Elena nach einem Besuch. Der gilt diesmal neben den interessanten Präsentationen Brasiliens, Griechenlands, Rumäniens und Polens vor allem dem Beitrag von Österreich. Hier scheint sich buchstäblich an der letzten Ecke der Giardini ein ganzer Berg niedergelassen zu haben. Aus seinen Verwinkelungen schauen im Stil verwegener Hollywood-Architekturen einige im funktionalen Stil erbaute Wohn- oder Wochenendhäuschen heraus. Eine faszinierende Einheit dämmert in Grau und Weiß! Erst langsam leuchtet es auch im Verstehen. Da hat in der Tat der junge Hans Schabus (geb. 1970) den Pavillon mit einem Berg überbaut. Ausgangspunkt war das Konzept, keine Ausstellung zu zeigen, sondern den Raum des Pavillons selbst, so wie er sich vorfindet, als Bezugspunkt für eine Intervention zu nehmen. Zugrunde lag der Gedanke an eine andere Dimension des Raums, der nicht euklidisch zu verstehen und zu vermessen ist, sondern aus seiner Geschichte und seiner spezifischen Funktion.

Sempre un po' più lontano – Immer ein Stückchen weiter: Das Arsenale

Immer ein Stück weiterreisen, durch Raum und Zeit, um Unbekanntes zu erkunden und zu erleben: Das ist die literarisch inspirierte Devise, wie sie Rosa Martínez in ihrer Ausstellung auf dem Arsenale-Gelände verfolgt. 1955 im Norden Spaniens geboren, studierte die Kuratorin zunächst Literatur- und Kunstgeschichte, arbeitete dann in der Kunststiftung von „La Caixa" und richtete 1997 die Biennalen in Istanbul sowie 1999 in Santa Fe aus. Derzeit ist sie die künstlerische Leiterin des Museums für Gegenwartskunst in Istanbul. 49 Künstler suchte sie für ihre Ausstellung aus, die Hälfte von ihnen sind Frauen. In einer abwechslungsreichen und bewegten Folge verteilt sie die Künstler in der langgestreckten alten Halle, in der früher die starken und elastischen Taue, Seile und Schnüre für die Schiffe hergestellt wurden, mit denen die Venezianer die Meere durcheilten.

Noch vor dem Eingang kann der Besucher akustisch lange Listen von Länder-

namen vernehmen, mit denen Santiago Sierra (geb. 1966 in Madrid) die wahre Realität der Kunst per Lautsprecher den Besuchern zu Ohren führt. Der Anspruch von Globalität in der gegenwärtigen Kunst ist bei weitem nicht eingelöst. Der Liste mit den 72 Namen der zahlreichen Länder, die teilnehmen, wird die weit größere derer gegenübergestellt, die nicht teilnehmen. Kunst vereint die Welt und die Menschen nicht. Sie trennt sie eher, und zwar nach den Bedingungen, die Markt, Macht und Geld diktieren. Ein bedenkenswerter Einwand!

Diese Sozialkritik setzt sich dann gleich am Eingang fort. Hier macht eine Gruppe von Künstlerinnen auf ihr Anliegen aufmerksam. 1985 hatten sie sich als „Guerilla Girls" in New York gegründet und machen seither ironisch wie zynisch auf den geringen Anteil von Frauen in der Geschichte der Kunst aufmerksam. Die Veteraninnen feministischer Interventionskunst halten der 110jährigen Geschichte der Biennale vor Augen, daß es erst jetzt zu einer weiblichen Leitung gekommen ist. Müssen Frauen sich eigentlich erst ausziehen, um dann nackt ins Museum zu kommen, fragt ein Plakat. Der Frauenanteil bei den Biennalekünstlern läge bei drei Prozent.

Nicht weit davon entfernt gibt Regina José Galindo (geb. 1974 in Guatemala) einen bewegenden Einblick in das Bewußtsein einer jungen Künstlerin aus der Karibik. In einem Video zeigt sie in drastischen Aufnahmen eine chirurgische Operation, die einer Frau das gewaltsam zerstörte Jungfernhäutchen wiederherstellen soll: „Himenoplastia" (2004). Ein anderes Video mit dem Titel „( ) golpes" (2005) zeigt eine Performance in einem kleinen Raum. Dort kasteit sich die Künstlerin mit 394 Peitschenhieben. Jeder dieser Schläge gilt der Erinnerung an eine der Frauen, die in ihrer Heimat plötzlich verschwanden und später brutal ermordet wiedergefunden wurden. Über Lautsprecher werden die Schläge auf die Haut ins Unüberhörbare gesteigert. Anfangs wirken sie eher kalt und technisch, doch in der dauernden Wiederholung lösen diese Geräusche Angst und Erschrecken aus. Hier zeigt eine Künstlerin ihr verletztes Gefühl als Frau. Die Aktion ist ein Protest in dem gesellschaftlichen Umfeld, in dem sie lebt. Sie stellt sich damit gegen jegliche Fetischisierung – die Degradierung der Frau zum Objekt. Die Jury der Biennale hat ihr den Goldenen Löwen für den besten Beitrag jüngerer Künstler unter 35 Jahren verliehen.

Etwas weiter läßt Pilar Albarracín (geb.1968 im spanischen Sevilla) auf ihrem Video „Bailaré sobre tu tumba" (2004) eine Tänzerin ihren Partner spielerisch und aggressiv geradezu an die Wand tanzen. Nur zwei Schuhpaare sieht man auf dem Video; rote High heels und schwarze Stiefel. Ihre teils wilden tänzerischen Bewegungen ohne jegliche Musik erzählen in den Rhythmen des Step mehr über den Kampf und die Spannungen zwischen den Geschlechtern, als Worte oder Theater es je darstellen können.

Diese Ausstellung zeigt eine Reihe interessanter Beiträge, vor allem aus der jüngeren Generation. Neben dem Video der US-Amerikanerin Donna Conlon (geb. 1966) und den bekannten Photos der Spanierin Cristina García Rodero (geb. 1949 in

Puertollano) gehören wiederum drei weitere Videos zu dem Spannendsten, was es zu sehen gibt. Sie stammen von Diango Hernández, Adrian Paci und Stephen Dean.

Diango Hernández (geb. 1970 in Sancti Spiritus/Cuba), reflektiert in seiner Installation „Palabras" (2005) wie in einem nicht endenden Klagelied das fatale Verhältnis zwischen Cuba und den USA. Die Elektrifizierung des Landes, unter den Kommunisten einst das stolze Zeichen für wirtschaftlichen Fortschritt und Entwicklung, liegt darnieder. Inmitten von sechs in den Raum gestürzten Überland-Elektromasten, die über je vier Isolationsschellen mit gut und gern 500 Meter Stromkabel verbunden sind, laufen unabhängig davon ein Video und eine Tonmontage mit unterschiedlichen Bild- und Wortdokumenten. In ihnen werden symbolische Dokumente der Geschichte des Landes und die fatalen politischen Beziehungen reflektiert. Die Politik des „Großen Bruders" im Norden hat zwar die Städte zerstört, dabei aber eine Nation zusammengeschweißt. Die Revolution hat das Volk zwar geeint, aber Wohlstand und Freiheit nicht aufkommen lassen. So ziehen der Imperialismus und revolutionärer Widerstand gemeinsam und gegeneinander ihre Spuren durch die Geschichte. Am Ende hebt sich das Drama ironisch in eine lange Liste von Namen auf, in die schier unendliche Reihe der Namen von Präsidenten und Premierministern in den sozialistischen Bruderländern. Und Mina singt dazu melancholisch ihr Lied „E penso a te".

Adrian Paci (geb. 1969 in Shkoder/Albanien) nimmt für seine Videoarbeit „Turn it on" mit der Kamera die Köpfe von 19, meist älteren Männern nach und nach ins Visier: Gesichtsstudien, in die sich die Aussichtslosigkeit des Lebens eingefurcht hat. Sie sind Tagelöhner aus seiner Heimatstadt Shkoder. Gegen Abend verteilt er sie mit rätselhaften Maschinen auf einer breiten Treppe (Abb. 3). Nacheinander wirft jeder von ihnen seine Maschine an. Jetzt erweisen sie sich jetzt als Generatoren, die hintereinander je eine elektrische Glühbirne zum Leuchten bringen. Am Ende halten alle ihre Lichtquelle in der Hand, als leuchteten sie zusammen etwas Unbekanntem entgegen. Wohlgemerkt: Es sind keine Frauen, sondern Männer; keine fünf, sondern 19. Sie warten und warten und verbreiten dennoch nicht die Atmosphären Becketts, sondern eher die der Geschichten in der Bibel.

Eindrucksvoller Höhepunkt in dieser Ausstellung sind drei nebeneinander präsentierte, großformatige Video- und Soundprojektionen. Sie stammen von dem Franzosen Stephen Dean (geb. 1968 in Paris). Bei aller inszenierten Parallelität haben sie einen unterschiedlichen Background. Was sie eint, ist das Phänomen ekstatischer Trance in geweckter Massenhysterie – was sie unterscheidet, ist ihr kultureller Kontext, der Karneval in „Bloco" (2005), das Fußballspiel in „Volta" (2003) und das religiöse Fest in „Pulse" (2001). Die unterschiedlich langen, sechs- bis achtminütigen Videos zeigen Augenblicke von höchster Intensität. Sie faszinieren und erschrecken zugleich. Das eine Video zeigt das orgiastische Treiben des Karnevals in Salvador da Bahia. Das andere konfrontiert den Betrachter mit der grölenden Zuschauermasse eines brasilianischen Meisterschaftsspiels, wie diese rhythmisch be-



Abb. 3: Adrian Paci „Turn it on“

wegt, begeistert oder enttäuscht ihre Hände bewegen, in Stakkatorufe ausbrechen, Brandbomben werfen oder riesige Banner über Hunderte von Fans entrollen und wehen lassen. Das dritte schließlich führt zu einem großen Hindu-Fest in Holi, im Norden Indiens. Hier kennt die Begeisterung keine Grenzen. Der Spaß findet kein Ende und kehrt sich doch im Nu in Gewalt und Ohnmacht um. Einige werfen Farbpigmente unter die Leute, die sie in ein orgiastisch bewegtes Meer von Farben und Menschen tauchen. In diese Masse taucht die Kamera ein und wird in der Bewegung Teil der ekstatischen Menge, und im Bild, das die Kamera dann sendet, drücken sich gleichermaßen Übersicht, Erschrecken und Reflexion aus. Der Mensch verkommt zum Pigment von Farben und Pixel des Bildes. Der einzelne versinkt in den Punkt, der letztlich das Bild aufbaut, das ihm nachdenklich zum Spiegel und zum Horror wird.

Längst sind solche Massenphänomene zum Gegenstand der Kunst geworden. Das war bereits bei Daumier, bei Delacroix und Ensor so und ist es in unseren Tagen bei Andreas Gursky, Andrea Bowers, Paul Pfeiffer oder bei Stephen Dean. Es belegt das Interesse der modernen Kunst an den Phänomenen der Massengesellschaft. Sie zeigen die Gegenwelt zu Individualisierung und zur Flucht ins Private. Das Match, der Auftritt der Superstars, die Massenevents: Sie zeigen das Interagieren zwischen wenigen und den Ungezählten, die sie elektrisieren. Sie energetisieren die Massen und organisieren ein ekstatisches Chaos. Die Fun-Gesellschaft überzieht sich mit ehemals totalitären Pattern. Reflektiertes und Unbewußtes legen sich übereinander, oszillieren oder überblenden sich. Im bewegten Bild sieht der Betrachter, wie hier mit einem Reservoir gespielt wird, das jederzeit ins Irrationale explodieren oder sich in eine politische Gewalt überführen lassen kann. Stephen Dean bindet beides in eins zusammen: Faszination und Erschrecken.

Ein für die geistige und politische Auseinandersetzung unserer Tage wegweisender Beitrag war das Projekt des deutschen Künstlers Gregor Schneider (geb. 1969 in Mönchengladbach). Er hatte mit der Kuratorin des Arsenale ein Konzept entwickelt, wonach er auf dem Markusplatz in Venedig einen großen, kubischen schwarzen Block errichten wollte, der in der Idee nicht nur an die abstrakte Kunst von Malewitsch bis Reinhardt, sondern in seinen Dimensionen auch an die Kaaba von Mekka erinnern sollte (Abb. 4). Die formale Nähe dieses Gebäudes aus grauem Stein und schwarzen Tüchern zu dem moslemischen Heiligtum leuchtete auf, aber genau das war den politisch in Stadt und Land Verantwortlichen wohl zu brisant. So wurde dem Projekt kurzerhand eine Absage erteilt. Die Irrationalisierungen der Kommunikation in Politik und Medien, die diffuse Angst vor den Anschlägen fanatisierter Moslems war ihnen zu groß. Daß diese Anschläge aber alles andere als diffus sind, wollte ihnen nicht in den Sinn; daß ein Gespräch mit den Muslimen einen Sinn macht, wollte den Zensoren nicht einleuchten. Sie zeigten sich offensichtlich selbst von solch generalisierenden Befürchtungen befallen, daß sie das Verbot nicht zurücknahmen. Immerhin gelang es der Kuratorin, wenigstens eine Video-

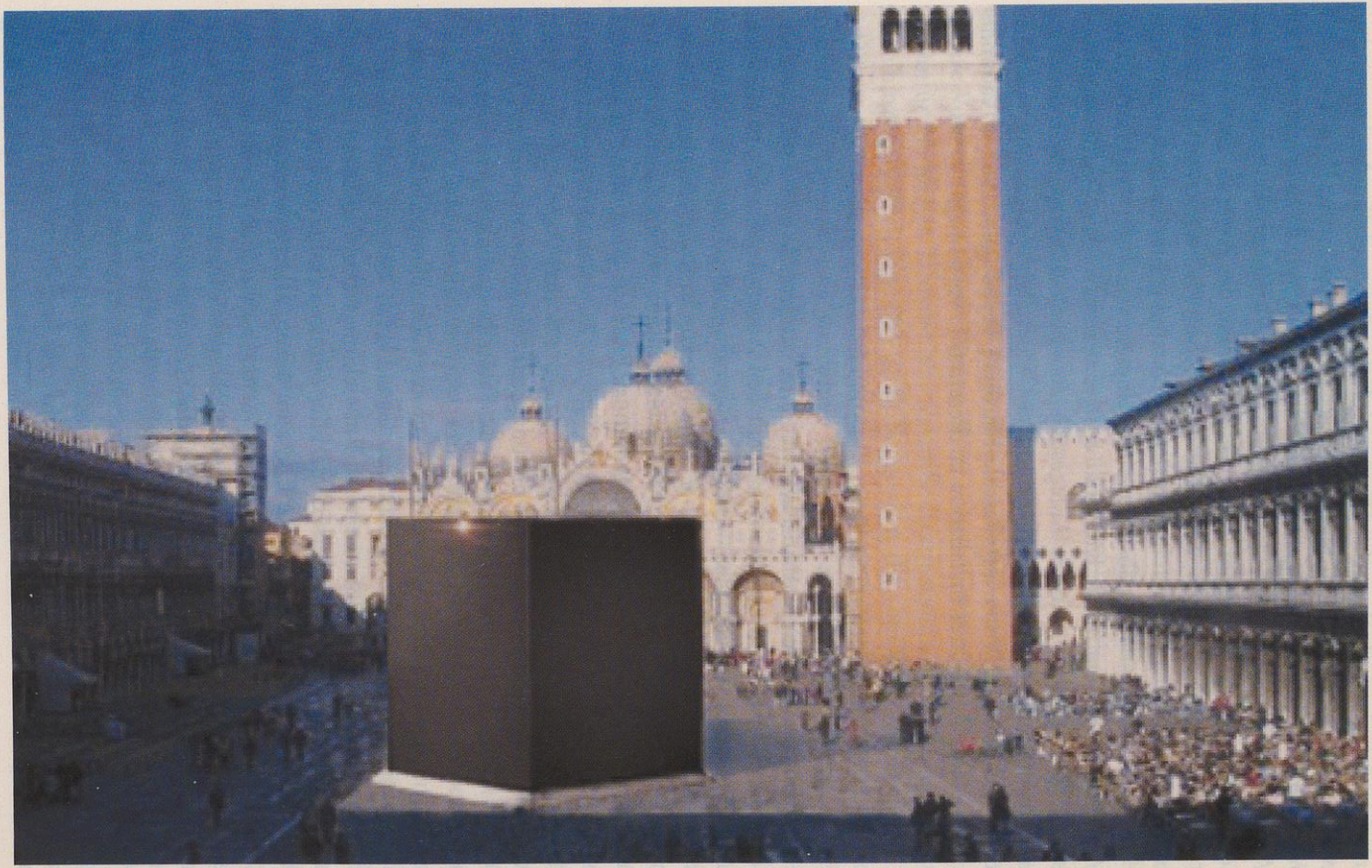


Abb. 4: Gregor Schneider „Black Cube“

animation zu zeigen, doch nach außen, in Information und Katalog, waren nur schwarze Balken und Seiten zu sehen. War das „A little bit further?"

Fast am Ende der Ausstellung tastet Maria Teresa Hincapie de Zuluaga (geb. 1954 in Armenia/Kolumbien) in einem Mystikambiente bei Dämmerlicht und Kerzenschein zu fernöstlichen Klängen den vorletzten Raum des Arsenale ab. Sie taucht ihn in eine wirklichkeitsferne Wunschwelt zwischen Halbdunkel und Räucherstäbchen. Dazu bewegte sich in buddhistischer Versunkenheit an den ersten Tagen der Biennale die Künstlerin selbst; sie schritt langsam vor einer Wand hin und her, über die sich unentwegt Bilder, Kult und Heiligtümern bewegten. Nicht weit davon bläst draußen vor der Tür an der Anlegestelle der alten Schiffsreparatur, der Wind Hunderte von bunten Plastiktüten, die an einer Wäscheleine aufgehängt waren, zu einer leicht bewegten Wolke auf. Pascale Marthine Tayou (geb. 1967 in Yaounde/Kamerun) hatte sie in ihrer Installation zu diesem Bild verwoben.

Das Video – Zeit, Bewegung und Erfahrungsnähe

Die 51. Biennale ist eine pluralistisch arrangierte, zeitgemäße und zugleich gelungene Form, die Welt und den Menschen mit den Augen der Kunst auf eine neue Weise zu sehen. Sie ist vor allem von einer Überzeugung geleitet: daß Bilder faszinieren und daß sie dem Menschen Freude bereiten und sein Interesse wecken können. Bei all ihrer Pluralität in der Anlage wird allerdings eines deutlich: die Vorherrschaft des Video. Nie war dieses Medium so breit auf einer Biennale gestreut. Was macht diese Kunstsparte vor allem für jüngere Künstler so interessant? Seine große Anziehungskraft speist sich, kurz gesagt, aus drei Aspekten: Es ist das Medium der Bewegung, der Zeit und der unmittelbaren Erfahrungsnähe.

Die Erfindung der Photographie war für die Kunst eine revolutionäre Herausforderung, weil es ihr gelang, die Realität anders, authentischer und alltagsbezogener einzufangen, als es bis dato Malerei und Skulptur vermochten. Sie führte das Bild vor allem näher an die Erfahrung heran. Sie erfand keine Welt, sie stellte sie mit einem einfachen Klick vor. Einen weiteren Entwicklungsschub bedeutete die Erfindung des Films, d.h. des bewegten Bildes. Hier erfüllte sich für die Kunst ein alter Traum. Dadurch wurde das bewegte Bild zum neuen, allgegenwärtigen Medium. Fortan bewegt es sich in geradezu totaler Präsenz, in Film und Fernsehen, unentwegt unter den Menschen. Es dient uns als wichtigste Informationsquelle. In ihm dokumentiert sich die Gegenwart, das tägliche Geschehen, in ihm vermittelt sich aber zunehmend auch die Vergangenheit. Mit der Bewegung tritt die Zeit ins Bild. Die Bewegung gibt der Zeit und all ihren Dimensionen Raum im Bild. Das Bild enthält jetzt eine eigene Zeit und es kann andere Zeiten verhandeln: Es macht sichtbar, was in der Zeit geschieht und wie es erlebt wird.

Das Wort „video" kommt aus dem Lateinischen und bedeutet „ich sehe". Es zeigt

nicht nur das, was ich sehe, ein bestimmtes Motiv, sondern es zeigt mir auch die Weise, wie ich sehe – und wie ich sehen soll. Nicht mehr nur das Blatt Papier oder die Leinwand sind es, worauf sich die Welt des Menschen, seine Gedanken und sein Selbstverstehen niederschreiben, es ist das bewegte Bild auf dem Bildschirm, worauf und worin er sich jetzt ausdrückt. Das Video schaut mit seinem eigenen Auge, und im Video wird das Sehen selbst automatisch reflektiert. Die Kamera führt mein Sehen. Mit ihr als dem allgegenwärtigen Auge schaue ich auch über das Gesehene hinaus in den Bereich des bisher nicht Gesehenen. Das Video kann – wie jedes Bild – sichtbar machen, auch das Unsehbare. Die Kamera ist damit nicht nur die Vergegenständlichung des körperlichen Organs Auge, sondern auch seiner geistigen Verlängerung, des inneren Auges. Bilder verändern sich permanent. Mit ihnen verändern sich aber auch unsere Wahrnehmung, unsere eigenen Veränderungen und unsere Vorstellungen davon. Daran ist zu erinnern, wenn man fragt, warum das Video für die jungen Künstler eine so große Faszination ausübt. Doch eines muß noch hinzugefügt werden: Das ist die Suggestion, die vom Video-Bild ausgeht.

Die bewegten Bilder, das zeigen uns die täglichen Nachrichten, entfalten eine direkte und unverfälschte Aufnahme bei den Menschen und haben die größte Wirkung. Sie sind „Kraft-Bilder", wie der Amerikaner Bill Viola sagt. Sie wirken wie Weckrufe. Im Zentrum der Videokunst stehen darum nicht nur die Zustände des Alltags, sondern auch jene Bereiche, durch welche der Mensch seine Erfahrung übersteigt, in Frage und Kritik, in Traum und Utopie, aber auch in Schmerz, in Klage und Trauma. Hier liegt die Faszination dieses Mediums unter den jüngeren Künstlern begründet, und hier gewinnt es seine frappierenden Imaginationen, seine erweckende und zugleich verstörende Potenz. Von dieser Faszination und Kraft legen viele Videos ein beredtes Zeugnis ab, etwa der existentielle Aufschrei von Regina José Galindo oder Willie Doherty, die klugen Warnungen von Candice Breitz und Stephen Dean, die melancholischen Studien von Diango Hernández oder Adrian Paci, die ästhetischen Betrachtungen von Zwelethu Mtethwa und Shahryar Nashat oder Pilar Albarracín.

„Negotiation Rapture" hieß vor Jahren eine gelungene Ausstellung zur Eröffnung des Museums Moderner Kunst in Chicago (1996). Diese „rapture" wird hier auf der Biennale vielfach geweckt, in Form und Farbe, einfallsreich und kritisch. Sicher erfüllt sich hier nicht ein anderer alter Traum der Kunst, nämlich dem Menschen die Welt zu verändern; aber ihm diese neu vor Augen zu führen, erschreckend und beglückend, das gelingt ihr hier allemal. Der Mensch will aus seinem Alltag durch die Kunst herausgerufen werden. Wohin ihn dieser Ausstieg führen soll, ist eben jenes „rapture", und dieses liegt weder in „fun" noch im „event", sondern im impulsgeladenen Blick nach innen und über sich hinaus. Wohin das führen kann, zeigt bis heute unerreicht die alte und ewig junge „Ekstase der heiligen Theresa" von Gian Lorenzo Bernini in der römischen Kirche Santa Maria della Vittoria.

Paul Konrad Kurz

Literarische Saison 2005

Deutschsprachige Romane und Erzählungen

Anders als in der amerikanischen Literatur schreiben deutsche Autoren keine Familienromane über mehrere Generationen. Für eine kontinuierliche Geschichte sind hierzulande die Brüche zu groß. Über Jahrzehnte schrieben Söhne und Töchter Abrechnungen gegen ihre Kriegsväter und Mütter. Von den 50er bis zu den 80er Jahren konnte man eine entschiedene Gesellschaftskritik, auch utopische Gegenbilder erkennen. Die Kritik richtete sich gegen alles, was konservativ regierte, liberal nicht offen, ästhetisch nicht interessiert war. Im zweiten Jahrzehnt nach der Wiedervereinigung wird immer deutlicher, daß jede Generation sich selbst aushalten, nicht nur Anfragen stellen, sondern sich mit den eigenen Erfahrungen und Widersprüchen auseinandersetzen muß. Schwindende Zukunftsaussichten und angekratztes Selbstverständnis distanzieren die Spaßgesellschaft. Ansprüche müssen zurückgenommen werden. Larmoyante Beziehungsgeschichten interessieren immer weniger. Nach der Zurückweisung von Lebensmustern und Autoritäten ist Orientierung dem einzelnen überlassen.

I. Gesellschaftliche Bilder der Jungen

Andreas Maier: „Kirillow" – Gruppenbild mit Studenten

Bleibt die materialistische Drift der Gesellschaft(en) unaufhaltsam, das enttäuschte Bewußtsein unüberwindbar, ein Sinn des Lebens unerkennbar? Diese Fragen bewegen eine Gruppe Frankfurter Studenten in Andreas Maiers Roman „Kirillow". Die Söhne und Töcher des Wohlstands sind mehr mit Diskutieren, Trinken, Rauchen und Kopulieren beschäftigt als mit Studieren. Sie verkehren in Cafés, Kneipen und Würstchenbuden. Innere Unruhe, eine anarchische Energie hält sie in Bewegung. Sie sehen kein konkretes Ziel, keinen erstrebenswerten Abschluß, keinen Beruf vor sich. Ein diffus melancholisches Lebengefühl bestimmt ihr Bewußtsein. Irgendwie ist alles sinnlos, vergeblich. Die Welt ist weder zu verbessern noch auszuhalten.

Eines Abends sind Julian und seine Freunde Gast in der elterlichen Taunusvilla auf einer Party, die Julians Vater, ein Landtagsabgeordneter, zu Ehren des Ministerpräsidenten gibt. Alt und jung, die Mächtigen und die Machtlosen könnten sich be-

gegnen. Die Herren vertreten ihre politische Praxis frei von Zweifel, die Jungen trotzig ihre aussichtslose Welt. Der betrunkene Julian wirft dem Ministerpräsidenten vor, die Regierenden beförderten nur die Konsumhaltung der Bürger. Das könnten sie „vor Gott nicht wollen". Als er einen Abgeordneten beleidigt, holt dieser zu einer Ohrfeige aus. Julians Freund Frank Kober fällt dem Schlagenden in den Arm. Mit einem zerbrochenen Glas ritzt er sich den Unterarm auf. Protest, Hysterie, hilfloses Leidenszeichen? Vielleicht alles zusammen. Kober selbst, Schweiger unter den Gesprächigen, verweigert die Auskunft.

Durch rußlanddeutsche Besucher erhalten die Studenten Kenntnis von einem gewissen Kirillow. Dessen „Manifest" genannter Brief stellt einen vernünftigen Zustand der gegenwärtigen Welt radikal in Frage. Das Unglück der Menschen bestehe darin, daß alle nach Glückseligkeit streben, die man Bequemlichkeit nennen müsse. Durch totalen Konsum zerstörten sie sich und die Welt. Nicht Gottes Wille geschehe, sondern Bürgerwille geschieht. „Die Menschen sind der Indikativ, die Wahrheit findet nur in der Wunschform statt", also überhaupt nicht, schreibt Kirillow in seinem „Traktat über den Weltzustand". Die Wahrheit, kommentieren Julian und Freund Jobst, sei einfach, aber nicht diskursfähig. Alles ist vernetzt, Arbeit und Urlaub, die Nahrungsmittelindustrie, Unterhaltungselektronik, das Auto, die Banken, die Flughäfen, das Straßenverkehrsnetz, die Stromwirtschaft, die Hotels. Durch sie und in ihnen funktionieren die Menschen. Man könne nichts herausbrechen, nichts verändern.

„Irgendeine Tat" wollen die Studenten dagegen setzen, nach einer durchzechten Nacht die Gullideckel der Straße herausreißen und Autos beschädigen. Gezielter folgt dann der Protest in Gorleben gegen die Lagerung der Castorbehälter. Manche sind auch hier nur aus Spaß dabei. Ihre politische Subversion bleibt ein „Windmühlenkampf". Frank Kober, einmal als „Doppelgänger" Kirillows bezeichnet, wird oder läßt sich bei dem Protest von einem Traktor überfahren.

Der literarische Kirillow, Ingenieur in Dostojewskis Roman „Die Dämonen", leugnete im Zarismus des späten 19. Jahrhunderts jede sinnvolle Lebensmöglichkeit. Aus Verzweiflung beging er Selbstmord. Ganz außerhalb der studentischen Diskussionen und des Protests lebt im Roman die alte Frau Gerber. Die pflegebedürftige Frau geht ruhig und bewußt dem Tod entgegen. Mitglieder der Gruppe besuchen sie regelmäßig. Ein privates, unpolitisches Gegenbild zum Pathos der Unzufriedenheit.

Andreas Maier, 1967 in Bad Nauheim geboren, jetzt in Frankfurt lebend, erzählt seine Geschichte überwiegend durch Gespräche. Kein übergeordneter Erzähler ergreift Partei. Kirillow liefert den Studenten das Codewort für ihr Mißbehagen, eine Rechtfertigung für ihr Protestverhalten. Zwischen Pathos und Komik, Selbstbehauptung und Selbstentblößung gleiten die Gespräche hin und her. Gezeigt wird der diffuse, libidinöse Lebenswille melancholisch und ratlos vor sich hinlebender Studenten. Studiert wird wenig, geredet viel. Gegen Ende nimmt der angetrunkene Julian schwärmerisch und zugleich ernsthaft den Namen Gott in den Mund.

Im Interview mit der „Zeit" erklärte Andreas Maier, sein Roman habe etwas mit „Erkenntnis" und „systemischer Schuld" zu tun: „Schuldig werden wir durch die vermittelten Systeme, durch Sprache, Technik, Zivilisation." Der Stimmenchor des Romans zeigt nicht nur den gängigen Wertemangel, sondern auch unreflektierte Schuld. Keine der Personen kann sich durch Denken befriedigend orientieren. Der Autor ergreift in der Auseinandersetzung nicht Partei, er stellt das Mißgefühl dar.

Uwe Tellkamp: „Eisvogel" – Opposition von rechts

Den Orientierungsmangel, Unwillen, Protest junger Menschen aus wohlhabenden Familien thematisiert auch der früher als Arzt in einer Münchener Unfallklinik arbeitende, jetzt als freier Schriftsteller in Berlin lebende Bachmann-Preisträger Uwe Tellkamp (geb. 1968 in Dresden) in seinem Roman. „Der Eisvogel" erzählt die Geschichte von Wiggo Ritter, dessen Vater ein mächtiger, rücksichtsloser Banker ist. Wiggo hat über Thomas Morus' „Utopia" promoviert. Als Assistent an der Universität scheitert er trotz hoher Begabung. Weil er seinem altlinken Professor widersprach, wird er arbeitslos. Für Vater Ritter ist Wiggo ein „Loser", vor sich selbst ein Versager. Vergeblich schreibt er Bewerbung um Bewerbung. Das Arbeitsamt empfiehlt Umschulung. Dem Grübler drängt sich das Gefühl auf, für ihn sei kein Platz in der Welt. Er lernt Mauritz Kaltmeister und dessen attraktive Schwester Manuela kennen. Deren Eltern sind durch Entführung gestorben, aber eine reiche Tante hält die Hand über sie. Mauritz leidet unter dem Wertezerfall und der Orientierungslosigkeit der Gesellschaft. „Wir brauchen einen radikalen Neuanfang", gegen „Degeneration und Dekadenz". Er hat die Organisation „Wiedergeburt" gegründet. Eine Freifrau, ein Industrieller, ein Bischof, ein Staatssekretär gehören dazu. Den Mitgliedern schwebt ein autoritäter Kasten- und Ständestaat vor Augen. Sie zählen die Verschwörer des 20. Juli 1944 zu ihren Vorbildern. Die elitären Herrschaften wollen „Sinn erschaffen". Der als Anwalt tätige Mauritz erklärt seinem gescheiterten Philosophenfreund Wiggo, aus der Analyse der Verhältnisse müsse Tat erfolgen: „Jeder will nur haben haben haben." Wenn die Gier verhärtet, Starre verfestigt sei, müsse sie aufgesprengt werden:

> „Es gibt keine Veränderung ohne Zwang, und was wir jetzt haben, ist ein Herumdoktern an Symptomen, aber keine wirkliche Therapie."

Die Zustände der „Berliner Republik" sind gemeint. Mauritz propagiert einen elitären Terrorismus von rechts. Mit Terrorakten will er gegen Konsumtempel wie das Berliner KaDeWe vorgehen. Zu Beginn des Romans liegt der brandverletzte Wiggo in der Berliner Charité und berichtet seinem Verteidiger Vorfeld den Hergang der Tat. Er hat seinen Freund Mauritz – aus Notwehr oder im Affekt – erschossen, als der in einer Berliner Lagerhalle einen Sprengsatz zündet. Mauritz, der

um Wiggo warb, meinte, seinen Freund als unbrauchbares Mitglied der Organisation, als Schwächling, sogar Feigling erkannt zu haben.

Inhalt und Plot des Romans sind grobschlächtig. Mauritz gerät fast zur Karikatur. Die Erzählform ist allerdings sehr differenziert. In Bruchstücken des Bewußtseins vergegenwärtigt der im Krankenzimmer liegende Wiggo Erinnerungen, Begegnungen, Verdemütigungen. Dessen Schwester Dorothea, ihr Freund Patrick, der befreundete Arzt Jost, Wiggos Vater, dazu ein übergeordneter Erzähler im Berichtstil ergänzen die Porträts des empfindsamen Wiggo und des Aktionisten Mauritz. Ein rascher Szenenwechsel dramatisiert den Erzählvorgang zusätzlich. Die Ausdruckskraft der Sprache und die Anschaulichkeit der Bilder beeindrucken. Manchmal werden die Sätze allerdings plakativ. „Die Demokratie ist die Gesellschaftsordnung des Mittelmaßes, des Geschwätzes und der Unfähigkeit, aus dem Geschwätz fruchtbares Handeln werden zu lassen", trägt Mauritz vor. Seine Organisation will „Führung, Ordnung und Sicherheit" schaffen. Sowohl Mauritz wie Wiggo erlauben sich das Wort „Gott", der eine mehr ironisch, der andere eher verschämt. Das verklausulierte Symbol von Leben-Tod ist der Eisvogel. Einmal sieht ihn Wiggo als Gemälde, dann als präpariertes Tier in der Vitrine des Zoologischen Instituts. Er mag „diesen zu einem Scheinleben aufgeputzten Tod" nicht.

Auch in Tellkamps Roman leben die Jungen in einem persönlich und gesellschaftlich unbefriedigten Zustand. Mauritz will die Gesellschaft durch Gewalt verändern. Die Jungen sehen sich konfrontiert mit Kräften, die ihnen keine Zukunft gewähren. Depression und Gewalt sind die Folge.

II. Unabgegoltene Vergangenheit

Hans-Ulrich Treichel: „Menschenflug" – Das verlorene Flüchtlingskind

Hans-Ulrich Treichel, geboren 1952 in Versmold/Westfalen, ist einer der gegenwärtigen Professoren, die nicht nur über Literatur reden, sondern selbst Literatur schreiben. Als einer der wenigen Autoren hat er sich mit dem Thema Flucht und Vertreibung auseinandergesetzt. Seine Erzählung „Der Verlorene" (1998) basiert auf autobiographischem Grund. Treichel hatte einen älteren Bruder, der 1945 auf der Flucht aus dem Osten verschollen ist. Sprachlosigkeit des Vaters und Gefühlskälte der Mutter prägten die Kindheit des Erzählers. Die Eltern verdrängten ihre Verletzung. Leidend unter dem Verlust des Sohnes versäumen sie ihr eigenes Leben.

Im Roman „Menschenflug" weitet Treichel das Thema zum Roman. Er bringt die Gegenwart des Erzählers mit ein. Der befindet sich in einer Art Midlife-Krise. Stephan ist Akademischer Rat für Deutsch als Fremdsprache in Berlin. In Steglitz, wo er wohnt, steht auch das Lilienthaldenkmal. Gern wäre er geflogen wie dieser geflügelte Knabe. Aber eine solche Leichtigkeit fehlt ihm. Ihn plagen Herzbeschwerden,

Ängste und Träume. Er nimmt eine berufliche Auszeit und mietet eine Dachwohnung, nicht weit von seiner Frau, einer Psychotherapeutin. Mit 52 Jahren gerät Stephan in die Altersnähe seines verstorbenen Vaters. Die Eltern verschwiegen ihm ihre Kriegsvergangenheit. Sie wollten sich an das ihnen Angetane nicht erinnern und verschlossen sich. Im Januar 1945 waren sie in Wolhynien vor den Russen geflohen. Die rissen den im Krieg armamputierten Vater und die verängstigte Mutter weg von ihrem kleinen Sohn. 40 Jahre nach dem Tod des Vaters stößt Stephan auf den Lebenslauf der Heimatvertriebenen. Sie waren nie über den Verlust ihres ersten Sohnes hinweggekommen. Als sie 1959 auf das Findelkind Nummer 2023 aufmerksam wurden, verfolgten sie seine Spur nicht weiter. Auch Stephan wies Wolhynien und Vertreibung zurück. Aufzeichnungen seines Onkels interessierten ihn nicht. Jetzt verfolgt ihn der Phantomschmerz einer nicht vorhandenen Erinnerung an seinen Bruder.

Braucht er Totengedenken oder einfach Abstand? Er entschließt sich zu einer Reise nach Ägypten. Die Pyramiden und das Tal der Könige sollen ihn auf andere Bilder und Gedanken bringen. Nebst einem kleinen amourösen Abenteuer stößt er aber auf sich selbst, auf seine Unruhe und Ängste. Zurückgekehrt fragt Stephan beim Suchdienst nach seinem verlorenen Bruder. Das einstige Findelkind Nummer 2307 wohnt mit Namen Hermann Stäub in Celle. Er fährt hin und findet einen etwa 60jährigen Mann mit zwei Krücken. Der Fremde, der sein Bruder ist, weist ihn schroff ab. Stephans Schwestern verweigern weitere Kontaktaufnahme, weil sie ihr Elternerbe mit dem Bruder teilen müßten. Stephan fühlt sich von einem Spuk verfolgt. Er erleidet einen Herzanfall. Der Notarzt kümmert sich um ihn. Auf der Liege stellt er sich vor, er fliege „den Menschenflug". Die Flugmetapher kommt überraschend. Sie ist nicht genügend vorbereitet, das große Wort bleibt vage. Meint Fliegen den Flugapparat, die Flucht, ein psychologisches Entkommen oder gar den Tod? Die Suche nach dem verlorenen Bruder zieht Stephan in den anderen Teil seiner Lebensgeschichte. Es ist zugleich der Sog der Erkenntnis des zu wenig gelebten Lebens. Eine Vergangenheit, von der er meint, er sei an ihr nicht beteiligt, saugt ihn in eine mißliche Gegenwart. Der verlorene Bruder kann nicht ausgelöscht werden. Er rumort in allen Personen der Familie.

Treichel erzählt eine bedeutsame, in der zeitgenössischen Literatur wenig beachtete Leidensgeschichte. Der gedankliche Berichtstil schwächt manchmal die bildhafte Konkretion. Als literarischer Leser wünschte ich mehr Detailbeschreibung und erlebte Rede.

Christoph Meckel: „Einer bleibt übrig, damit er erzähle"

Nicht die Beziehung von Mann und Frau, sondern das Überwältigtsein durch zerstörende Gewalt, den Verlust von Bewohnbarkeit schildert der inzwischen 70jährige Christoph Meckel in seinen Erzählungen. In fast antikischen Botenmeldungen berichten seine Erzähler die Zerstörung einer Stadt, der Natur, eines Land-

strichs, des Palastes. Szenarien der Gewalt, der Verwüstung, des Tötens durch Soldaten, Milizen, Söldner.

Am Anfang steht die Beschreibung einer verlassenen russischen Garnison in Ostdeutschland. Das Kasernengelände ist eine Trümmerlandschaft aus Schlamm, Schmutz, Öl, Baumstümpfen, zerfallenden Häusern, verwüsteten Baracken. Die längste Erzählung schildert die Ruine eines Präsidentenpalastes. Sie beschreibt Verhältnisse in der „Dritten Welt", ist aber nicht lokalisiert. Auf einer südlichen Insel hat ein Despot seine Macht- und Luxusmetropole errichtet mit Landepiste, Bunkerpalais, Verwaltungszentrum, Folterkammer, Bordell. Der Gebäudekomplex wird von Aufständischen bombardiert, beschossen und zerstört. Bilder der Gewalt, der Grausamkeit, des Todes. In der Erzählung „Aura" wird in der syrischen Wüste ein Koloß gesprengt. Der verschloß eine riesige Deponie, in dem atomarer Müll lagert. Der Reporter verallgemeinert seine Gesellschaftskritik. Wirtschafter der Vernichtung sind am Werk:

> Angeklagt wird „eine hochzivilisierte Gesellschaft, vielleicht existierend ohne Religion, ohne Glauben an Gottheiten oder Mysterien, vom Sinn ihres Vorhandenseins nicht überzeugt, nicht an sich selbst und der eigenen Geschichte verzweifelnd, Übereinkunft eines Barbarentums ohne Leiden, ohne Heilsgedanke und ohne Utopie, jederzeit in der Lage, die vorhandene Welt und sich selbst zu verwüsten."

Diese Anklage nennt die intentionale Mitte der Erzählungen. In der letzten irrt ein Findelkind durch ein vom Krieg zerstörtes südliches Land. Das taubstumme Mädchen kann plötzlich singen. Es möchte die Worte lernen, durch die man mit Menschen verkehrt. Unschuld und Einfalt bewahren das Kind vor Verletzung und Gewalt. Wie ein Engel des Friedens zieht das Mädchen in ein anderes Land.

Meckel beschreibt und berichtet. Der Aufbau der Erzählungen ist kunstvoll, die Sätze streng stilisiert. Wenn realistische Sätze und Bilder aber in verallgemeinernde, exemplifizierende, auch mythisierende Warnungen übergehen, wird die politische Eindringlichkeit geschwächt. Wir hatten in den 80er Jahren apokalyptische Romane (der bekannteste von Günter Grass: „Die Rättin"). In Meckels Erzählungen wird das Apokalyptische an mehreren Orten punktuell, doch nicht weniger pathetisch, gegenwärtig.

III. Mann und Frau – das alte Thema

Wilhelm Genazino: „Liebesblödigkeit" – Ein Mann, zwei Frauen

Auch im Single-Zeitalter bleibt die Beziehung von Mann und Frau ein Grundthema des Romans, nicht in einer bürgerlichen Standes- oder sozialen Bedürfnisehe, sondern in einer bewußten Wahl auf Zeit. Wilhelm Genazino, Büchnerpreisträger des Jahres 2004, zeigt den Protagonisten seines Romans „Liebesblödigkeit" in der Beziehung zu zwei Frauen. Mit 52 Jahren muß er allerdings fürchten, nicht mehr

begehrenswert zu sein. Er wollte keine Nachkommen zeugen und ließ eine frühe Ehe rasch hinter sich. Im zunehmenden Technikmüll sieht er eine apokalyptische Gefahr, im Fernsehen ungehindert „Unterhaltunsgsfaschismus" am Werk. Als Apokalypse-Spezialist verdient er mit Vorträgen und Seminaren seinen Lebensunterhalt. Er unterhält eine Beziehung zur praktischen, spontanen, erotisch attraktiven Sekretärin Sandra und zu der ästhetisch-musischen Judith:

„Ich kann die dauerhafte Liebe zu zwei Frauen nur empfehlen. Sie wirkt wie eine wunderbare Doppelverankerung in der Welt. Man wird mit Liebe gemästet, und das ist genau das, was ich brauche."

Sandra kümmert sich um sein Häusliches. Sie macht ihm einen Heiratsantrag, dann wäre für seine Rente gesorgt. Die etwas ältere Judith braucht Nachdenken und Reflexion. Als gescheiterte Konzertpianistin schlägt sie sich mit Nachhilfestunden durch. Die von ihr gemalten Bilder begeistern den Freund nicht. Auf dieses Bedürfnis, eine tiefere Bindung, gar auf Leben und Tod will er nicht eingehen. Freiheit verlangt er in der Liebe, das heißt Sexualität, im übrigen verfügbaren Abstand. Das Bewußtsein, daß „polygam" leben auch unverbindlich leben heißt, ist ihm abhanden gekommen. Dennoch kann er das Gefühl, daß er seine Beziehungen klären, sich für die eine oder andere Frau entscheiden muß, nicht abweisen. Als er bei einem Seminar in Interlaken die Saaltochter sieht und begehrt, fragt er sich, ob er an „Liebesverblödung" leide. „Der Kern der Liebesverblödung" sei eine phantastische Mannessehnsucht. Aber der überempfindliche Mann braucht Frauen. Von Jugend auf leidet er an Unsicherheit und innerer Not. Bei einem Gang durch die Stadt (Frankfurt am Main wird nicht ausdrücklich genannt) wird ihm bewußt, daß er keine der beiden Frauen verlassen kann. Er lebt nicht leidenschaftlich, sondern pragmatisch. Die Liebe zu beiden Frauen hilft ihm im Lebenskampf.

Der Erzähler setzt Ironie und Selbstironie ein. Skurrile Wortversprecher („Verhangenheit" statt „Vergangenheit") und Wortspiele spiegeln sowohl Angst wie Sprachlust. Die Beobachtungsdichte der beiden vorausgegangenen Romane „Ein Regenschirm für diesen Tag" (2001) und „Eine Frau, eine Wohnung, ein Roman" (2003) erreicht der neue Roman nicht. Stilistische Pointen und Sentenzen wirken oft gesucht. Zwar leidet der Ich-Erzähler an der „universalen Unerlöstheit der Menschen". Er bleibt aber – wie in früheren Romanen – distanzierter Flaneur, ironisch, nicht leidenschaftlich, mehr beobachtend als beteiligt.

Adolf Muschg: „Eikan, du bist spät" – Liebesgeschichte oder Ichgeschichte?

Seit dem Tod von Max Frisch und Friedrich Dürrenmatt ist Adolf Muschg Statthalter der Schweizer Literatur, seit 2003 auch Präsident der Akademie der Künste in Berlin. Selbstfindung und Dufindung in der Beziehung von Mann und Frau sind

Grundthemen seines Erzählens. Der neue Roman mit dem mystifizierenden Titel „Eikan, du bist spät" erzählt die Geschichte des Liechtensteiner Cellisten Andreas Leuchter. Von seinem an Aids erkrankten ehemaligen Mitschüler Roman Enders erhält er eine unvollendete Cello-Partitur zugeschickt, die er in Paris aufführen soll. Leuchter hält sie für unspielbar, bis ihm Sumi, die japanische Schülerin und Freundin, ihre Dechiffrierung liefert: „Das bist du – ganz in Moll." Leuchter bricht die Suite nach dem zweiten Satz ab. Das Publikum beschimpft ihn, er spielt nicht mehr Cello. Sumi verläßt den Freund ohne Vorwarnung und Abschied. Leuchter ist tief betroffen. Seine Frau Catherine hat sich von ihm getrennt. Der 42jährige tröstet sich mit anderen Frauen. Begegnungen mit Vera, Angela, Jacqueline, Lea und Ayu werden angesprochen. Alle sind spontan zu sexuellem Kontakt bereit. Nach kurzer Faszination wendet sich Leuchters Bedürfnis einer anderen zu.

Fünfzehn Jahre später läßt ihn Sumi, inzwischen Cello-Professorin in Japan, als Juror eines Wettbewerbs einladen. Plötzlich erklingt die ominöse Suite. Dem erschütterten Leuchter wird „die Seele aufgetan". Der sexgierige, zu anhaltender Beziehung unfähige, sich selbst verschlossene Mann soll sich öffnen. Beim Besuch eines Tempels erzählt ihm der japanische Begleiter von Abt Eikan, der morgens zur Meditation zu spät kam. Er klagte sich an und wurde augenblicklich erleuchtet. Ein Stück Selbstanklage und Läuterungssuche will auch der Roman aussprechen. Leuchter wollte leben, bis er „etwas recht gemacht hatte". Sumi, die nur ihn geliebt hatte, nimmt sich das Leben. Leuchter muß erkennen, daß er „noch keinen Menschen geliebt" hat. Zurück in Europa flaniert er mit einer Schülerin Sumis durch Paris-Montmartre. Plötzlich droht sie ihm mit der Pistole und redet ihm ins Gewissen. Leuchter macht sich auf nach Chartres. Dort hofft er, die Liebe zu finden, die er vor Jahren mit Sumi versäumte.

Muschg hält sich auch mit diesem Roman im höheren Kulturgetriebe und in psychoanalytischen Gefilden auf. Seine Personen sind Kunstfiguren. Das Geschehen wird erzählt aus der Perspektive Leuchters. Metaphernreich und pathetisch wird die Cello-Partitur beschrieben. Ihr Komponist, der sensible junge Enders, wurde bereits durch seine getrennten Eltern verletzt. Ins Internat geschickt, vergewaltigt er den Jugendfreund Andreas.

Einmal mehr zeigt Muschg einen sexuell verletzten und verletzenden Menschen, der sich auf therapeutischem Weg finden soll. Psychoanalytisches Zeigen verbindet er mit mystifizierenden Verweisen. Kann einer, der nacheinander so viele Frauen benutzte und brauchte, am Ende wahrhaft lieben? Die hier gerafft wiedergegebene Handlung ist erzählerisch mehrfach gebrochen. Bildung und Geilheit, Cellokunst und sexuelles Nimm-dir gehen ein erzählerisches Amalgam ein. Das artifizielle Verstrickungsmuster wird zum Melodram. Der intellektuelle, japankundige Autor baut Versatzstücke zusammen, deren Akzeptanz und Logik er dem Leser überläßt.

Dieter Wellershoff: „Das normale Leben" – Erfahrungen, die wir zu kennen meinen

Der 80jährige Dieter Wellershoff ist nicht nur einer der bedeutendsten Literaturtheoretiker, sondern auch ein eindrucksvoller Erzähler. Er hat seit den 60er Jahren die Kölner Schule des Neuen Realismus begründet und begleitet. Gegen Scheinvertrautheit und Gewöhnung an das Alltägliche setzt er die Widerfahrnis der Fremdheit. Während Muschg in seinen Beziehungsgeschichten das Exorbitante auslöst, greift Wellershoff gewöhnliche Erwartungen und Verhaltensweisen auf. Die sogenannte Wirklichkeit hält, wenn sie bewußt wahrgenommen wird, ihr eigenes Erschrecken bereit. Sexuelle Liebe hält nicht, was sie verspricht. Sie löst Verstörung aus und endet in Trennung. Das Ich wird auf sein Alleinsein zurück gestoßen. Was Eros wünscht, hält Sexus nicht.

Handlung und Verhalten ereignen sich im gehobenen sozialen Milieu. Keine Sorgen um Auskommen und Wohnung. Kinder gibt es in den Beziehungen nicht. Die Personen genießen viel Freiheit. Sie können über sich selbst nachdenken, allerdings nicht vordenken. Der Kunsthändler, der Immobilienhändler, der Rundfunkredakteur, der Innenarchitekt, der Buchhändler, die schönen jungen Frauen suchen Glück durch die sexuelle Partnerbeziehung. Doch die erwartete Anzahlung auf das Unerfüllbare endet in Trennung. Die Verheirateten suchen eine Geliebte, dominante Männer eine jüngere Frau. Zu einer das ganze Leben einbeziehenden Du-Beziehung sind die Ich-Bezogenen weder willens noch fähig. Das Wort „normal" ist realistisch und ironisch gemeint. Gesellschaftlich „normal" ist der Freiheits- und der Nimmanspruch unter den emanzipierten Männern und Frauen. „Normal" ist auch, daß sie in ihrem Verhalten scheitern. Dann droht ihnen das „normale Leben" der Enttäuschung und des Alleinseins:

> Der pensionierte Rundfunkredakteur erfährt nach zwei gescheiterten Ehen und dem vergeblichen Versuch zu einer neuen Partnerschaft „ein Gefühl der Fremdheit und Beziehungslosigkeit ... Er hatte den selbstverständlichen Zusammenhang verloren, in dem man normalerweise lebte ... Er war ein alter Mann, der auf Abruf lebte, versehen mit der Weisung, noch ein mal und so lange es ging in sein normales Leben zurückzukehren."

Wie dieses normale Leben im Alleinsein aussehen könnte, diese Vorstellung bleibt dem Leser überlassen. Die Erzählungen enden offen. Was kann, was muß als normal gelten, wenn es verbindliche Normen und Lebensformen nicht mehr gibt? Auf der einen Seite der individuelle Glücksanspruch, auf der anderen mangelnde Achtsamkeit für den anderen. Öfters mischt sich ein übergeordnetes Erzählbewußtsein in den Erzählvorgang. Da wird es dann ziemlich begrifflich. Eine an „Enttäuschung und Einsamkeit" leidende Frau will „ihre Unbefangenheit und Leichtigkeit wiederfinden". Eine verheiratete Frau spricht von der „zunehmenden Falschheit ihres Lebens". Schmerzhafte Desillusionierungen der Liebesbeziehungen prägen die

Erzählungen. Beeinflußt vom französischen „Nouveau roman" der 60er Jahre, verfahren die Erzähler streng perspektivisch. Den Blick auf eine Ganzheit des Lebens gewährt Wellershoff nicht.

IV. Kindheit und Familie

Marica Bodrožić: „Der Spieler der inneren Stunde" – Rückkehr des Migrantenkindes in die alte Heimat

Romane, die die Welt eines Kindes erzählen, sind in Deutschland selten. Das neunjährige Kind Jelena Felder reist aus einem dalmatinischen Dorf nach Deutschland. Dort arbeitet die Mutter als Putzfrau, der Vater als Kanalarbeiter. Die Abreise des Kindes muß dem Großvater verborgen werden. Mutter Nevena und Vater Goran haben sich als Gastarbeiter in Deutschland kennengelernt, die Kinder in Jugoslawien zur Welt gebracht und bei einer herzegowinischen Tante gelassen. Jelena lebte bei Großvater Nikolas in einem Dorf hinter Split. Aus Deutschland schreibt sie ihm, der selbst nicht lesen kann, Briefe. In den Sommerferien besucht sie ihn regelmäßig. Seine Wärme strahlt auf das Kind aus. Das Leben im Haus des Großvaters ist ihm Heimat, das Wohnen in Deutschland Fremde. Doch in diesen Jahren werden die Häuser und Gehöfte des Dorfes von den Bewohnern verlassen. Es gibt keine Arbeit, kein Auskommen, für die Jungen keine Zukunft. Der verwitwete Großvater ist dem Kind innerlich näher als die unglücklich zeternde Mutter. Das Kind sucht einen Halt, den die in Deutschland sich selbst fremd gewordenen Eltern nicht geben können. Jelena sieht Bilder des Hauses im Karst und erinnert Bilder der Jahreszeiten. Sie hört das Bellen der Hunde, sieht Schlachten und Räuchern, erlebt die Feste im Dorf. Die Bilder suchen jemand, der sie in Worte faßt.

Jelena ist so alt wie die Autorin war, als sie neunjährig nach Deutschland kam. Zehn Jahre lang reist sie Sommer für Sommer in das Dorf, bis Großvater sich zum Sterben anschickt und sie der Kindheit entwachsen ist. Das Dorf hat sich verändert. Telefon und Fernsehen sind eingedrungen. Die Frauen benutzen Lippenstift und Wimperntusche. Alte Steinhäuser werden als Ställe genutzt. Tante Rosa, eine Lehrerin, ist unzufrieden mit dem aussichtslosen Leben.

Der Roman erzählt und verabschiedet Jelenas Kindheit, die Lebenswärme beim Großvater, das heimatliche Dorf. Die Kindheit mit den traumhaften Bildern eines naturverbundenen Lebens ist zu Ende. Jelena ist eine junge Frau geworden. Sie will den ihr fremd gebliebenen Eltern, die in Deutschland nicht angekommen sind, von sich und ihrem Dorf erzählen. Die Bildfolge ist auch eine Geschichte von der Auffindung der Wörter. Den Leser beeindruckt das von Begriffen noch nicht belastete und eingeschränkte Sehen des Kindes. Nicht informatorische Mitteilungen und Beschreibungen, sondern poetische Bilder prägen den Roman. Die Wahrnehmungen

des Kindes bleiben oft im Undeutlichen, Unerklärlichen, Geheimnisvollen. Kindliche Unschuld der Sinne und der Seele erscheint. Die Augen sind nicht von Konsummüll verdorben, das Denken ist nicht von Konsumansprüchen getrübt. Die Eindrücke des Kindes in Deutschland bleiben unterbelichtet. Der Bewußtseinsbruch kommt nicht zur Sprache. Das wäre ein anderes Thema. Die Autorin wollte die andere Wahrnehmung und das alte Sagen in die deutsche Sprache bringen. Den rätselhaften Titel des Romans erklärt sie aus dem Abschied: „Der Abschied ist ein Wort vom Beginn und vom Ende, er ist *der Spieler der inneren Stunde.*"

Die innere Stunde – das ist die Zeit, wie sie sich in der Seele des Kindes ausbreitet. In ihr spiegeln sich die Bilder, von ihr werden sie bewahrt. Peter Handke schrieb 2002 seinen Roman „Der Bildverlust". Marica Bodrožić, 1973 in Dalmatien geboren und seit 1983 in Deutschland lebend, erzählt ihre dalmatinische Kindheit als Heimat der Bilder. Sie hat in Frankfurt Kulturanthropologie, Psychoanalyse und Slawistik studiert; im Jahr 2001 erhielt sie das Hermann-Lenz-Stipendium, 2002 den Heimito-von-Doderer-Förderpreis, 2003 den Adalbert von Chamisso-Förderpreis.

Eva Menasse: „Vienna" – Eine Wiener Familiengeschichte

Da erscheint sie doch noch: die Familiengeschichte – nicht eine deutsche Täter- oder Mitläuferfamilie, sondern eine jüdische Verfolgtenfamilie aus Wien. Auf autobiographischem Untergrund erzählt Eva Menasse – 1970 in Wien geboren, arbeitete sie als Journalistin in Wien und Prag und lebt seit 2003 in Berlin – aus familiären Überlieferungen, Mythisierungen, Anekdoten und Aphorismen die Geschichte dreier Generationen. Der Großvater, ein Wiener Jude, heiratete eine mährische Katholikin. Der Weinhändler ist ein Spieler und Liebhaber wie noch aus der k.u.k.-Zeit. Um die Kinder vor den Nazis zu retten, werden die beiden Söhne und die Tochter 1938 nach England zu Pflegeeltern verschickt. Der jüngere Sohn, der Vater der Erzählerin, wird dort ein hochbegabter Fußballer, der ältere gelangt als britischer Soldat bis in den Dschungel von Burma. Schwester Katzi stirbt in Kanada an Lungentuberkulose.

Nach dem Krieg kehren die Söhne nach Wien zurück. Der jüngere spielt in der österreichischen Nationalmannschaft. In Hinterhofräumen betreibt er ein erfolgreiches Geschäft mit Ostsportlern. Im Alter versucht der halbherzige Jude den Sabbat zu begreifen. Der Bruder der Erzählerin wurde getauft, weil Vaters erste Frau Engländerin war. In den 70er Jahren fragen dann die Enkel nicht nur nach der Religion und Verfolgung ihrer Vorfahren, sondern auch nach deren jüdischen Identität: Wer sind sie selbst, wer müssen, dürfen sie sein, wenn sie nur Halb- oder sogar nur Vierteljuden sind? Gilt die halachische Abstammungsvorschrift der Matrilinearität, oder reicht für ihr Judesein die Verfolgungsgeschichte der Familie? Das sicher ge-

glaubte jüdische Erbe bleibt nur noch im Erzählen gegenwärtig. „Vienna" heißt der Roman wegen der Personen und weil vorab im Wiener Kaffeehaus und im Tennisclub am Prater erzählt wird. Noch einmal erscheint die Altwiener Atmosphäre aus Kaffeehausgeplauder, Schmäh und Redensarten – dieses bezaubernde Lebensgefühl von gestern.

Als noch die meisten Österreicher sich als „erstes Opfer Hitlers" verstanden, enttarnte der intellektuelle Bruder der Erzählerin – Eva Menasse ist die Schwester des berühmten Romanautors Robert Menasse – den Präsidenten des österreichischen Skiverbandes als Kriegsverbrecher. Der Provokateur wurde zum Nestbeschmutzer, der Nestbeschmutzer öffentlicher Jude. Die Halacha stellt sein Judesein zwar in Frage, aber die Öffentlichkeit weiß es besser. Die Enkel streiten um die „Deutungshoheit" des Jüdischen. Mit der Inszenierung der Bestattung des Großvaters holt die Erzählerin noch einmal die Großfamilie zusammen: den Nandl Königsberger und die Tante Gustl, die Baroneß und die Fußpflegerin, den Hofrat und den Compagnon, die Vettern und die Großmutter. Der umsichtige, ja skurrile Abschied im Krematorium gewährt dem weinenden Auge das lachende. Die Buchausgabe des in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vorabgedruckten Romans hatte sogleich mehrere Auflagen. Heiterkeit und Witz des Erzählens bescheren dem Leser die im deutschsprachigen Roman selten gewordene „Leichtigkeit des Seins".

Vielleicht kein Haupttext

In den Jahrzehnten von Böll, Grass und Walser, noch beim frühen und mittleren Handke, konnte man immer wieder einen Haupttext erkennen. Die Medien spielten vor der Zeit der politischen Talkrunden noch nicht diese beherrschende Rolle. Informationsmassen überschwemmten noch nicht mit dieser Wucht das Bewußtsein der Bürger. Viele waren bereit, mit einiger Geduld einen poetischen Text zu lesen. Heute polemisieren jüngere Autoren, die ihre Wahrnehmung, Phantasie und Moral anmelden, gegen „die großmäuligen Alten, die Deutungshoheiten mit und ohne Pfeife" (so Martin Dean, Thomas Hettche, Matthias Politycki u. Michael Schindhelm, Was soll der Roman? Eine Debatte unter Schriftstellern, in: Die Zeit, 23.6.2005). Natürlich wollen sie ihre eigene Sicht mitteilen – siehe Maier und Tellkamp. Allerdings werden Krisengeschichten von Zweierbeziehungen oft eintönig. Genazino und Wellershoff behelfen sich mit Ironie, Muschg mit routinierter Artistik und einem Schuß Exotik. Doch da ist noch immer unsere deutsche Vergangenheit, diese Schmerz- und Schuldgeschichte, die in die Söhne, Töchter und Enkel hineinreicht – siehe Treichel und Eva Menasse.

Insgesamt erfahren die jüngeren Autoren ein Problem, das die älteren so nicht kannten: Von früh auf wird das Bewußtsein nivelliert. Man leidet nicht mehr an katholischer Totaldurchdringung des kindlichen Bewußtseins (wie Böll, Grass,

Walser), sondern an dessen totalitärer Nivellierung. Alle sehen dieselben Fernsehbilder, hören dieselben Nachrichten, werden von denselben Schlagzeilen berieselt, gehen in denselben Supermarkt, beanspruchen denselben Konsum. Öffentlich trägt man Coolness zur Schau, innen klebt normiertes Glücksverlangen. Ihre andere Bewußtwerdung im dalmatinischen Dorf teilt Marica Bodrožić mit. Werden wir eines Tages erfahren, wie sie, nach den Schul- und Studienjahren hier, unsere Wirklichkeit wahrnimmt? Was sieht Eva Menasse, seit sie nach Berlin umgezogen ist, in der brodelnden Stadt? Welche Gegenwart gegenüber der Wiener Vergangenheit?

Ideologien belasten uns zur Zeit nicht, Visionen dürfen wir nicht erwarten. Unser nivelliertes Bewußtsein durchbrechen – das will jeder Autor: wahrnehmend, erinnernd, kritisch und unterhaltend die vermeintliche und die wirkliche Wirklichkeit zeigen. Die Frage ist, wie weit wir sie sehen wollen. Natürlich ist jeder Gestreßte auch dankbar für das schöne Spiel der Phantasie.

Die Bücher: Andreas Maier: Kirillow (Suhrkamp: Frankfurt 2005) 348 S. 19,80. – ; das Interview in der „Zeit" erschien am 17.3.2005. – Uwe Tellkamp: Der Eisvogel (Rowohlt: Berlin 2005) 317 S. 19,90. – Hans-Ulrich Treichel: Menschenflug (Suhrkamp: Frankfurt 2005) 233 S. 17,80. – Christoph Meckel: Einer bleibt übrig, damit er erzähle. Sieben Erzählungen und ein Epilog (Hanser: München 2005) 263 S. 19,90. – Wilhelm Genazino: Die Liebesblödigkeit (Hanser: München 2005) 202 S. 17,90. – Adolf Muschg: Eikan, du bist spät (Suhrkamp: Frankfurt 2005) 315 S. 17,90. – Dieter Wellershoff: Das normale Leben. Erzählungen (Kiepenheuer & Witsch: Köln 2005) 305 S. 18,90. – Marica Bodrožić: Der Spieler der inneren Stunde (Suhrkamp: Frankfurt 2005) 226 S. 16,90. – Eva Menasse: Vienna (Kiepenheuer & Witsch: Köln ^{3}2005) 427 S. 19,90.

UMSCHAU

Der indische Joseph

Die Lebenserinnerungen des Missions- und Konzilstheologen J. Neuner SJ

Es war bei seiner ersten Seelsorgsaushilfe, an Weihnachten 1936, in Stuttgart: Augustinus Rösch, der Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, fragte den wenige Monate zuvor zum Priester Geweihten: „Pater, wären Sie bereit, nach Indien zu gehen?" Josef Neuner, Vorarlberger des Jahrgangs 1908, sagte ja, ließ sich tags darauf seine Tropentauglichkeit bescheinigen, machte seine theologischen Schlußexamina und kam 1938 nach Indien. „Eine Verlegenheitslösung", wie er rückblickend meinte. Etliche Mitbrüder wollten es ohnehin besser wissen: „He will not last very long" – „Lang wird er's nicht aushalten."

Mittlerweile sind 67 Jahre daraus geworden – und wenn er es auf 70 bringen sollte, ist er 100 Jahre alt. Ironie der Geschichte: Neuner interessierte sich schon früh für Indien. Doch sein früherer Provinzial Franz-Xaver Hayler hatte jahrelang abgewunken: „Indien ist nix für Sie!" Sein Nachfolger – Neuner hatte sich mit dem Nein längst abgefunden – war dann anderer Ansicht. Als junge Professoren benötigt wurden, um die neue Theologische Hochschule in Pune, das De Nobili-College, aufzubauen und zwei deutsche Jesuiten sich als nicht tropentauglich erwiesen, wurde Neuner plötzlich gebraucht. Weil er so jungenhaft wirkte, ließ er sich als erste Maßnahme einen Vollbart wachsen. Das sollte Autorität bringen.

Manchmal kommen „Karrieren" eben mehr durch Zufall als durch Planung zustande: Neuners Weg nach Indien erinnert frappant an einen der Gründerväter der Gesellschaft Jesu, Franz Xaver (1506–1552), der sich innerhalb von zwei Tagen spontan bereit erklärte, für einen ausgefallenen Kandidaten einzuspringen. 1748 wurde der schon 1622 Heiliggesprochene dann zum Schutzheiligen Indiens sowie des Fernen Ostens und 1927 zum Patron aller katholischen Missionen ernannt.

Die Originalausgabe der Lebenserinnerungen Josef Neuners erschien 2003 im Selbstverlag auf Englisch („Memories of my Life") und zirkulierte mehr oder weniger nur ordensintern. Als der inzwischen 97jährige Mitte Juni 2005 in Bregenz für sein Lebenswerk die höchste Auszeichnung seiner Heimat erhielt, das Goldene Ehrenzeichen des Landes Vorarlberg, lag nicht nur eine deutsche Übersetzung vor, sondern ein äußerst schön aufgemachtes, mit Photos illustriertes Buch, das eine bibliophile Kostbarkeit darstellt[1]. Damit ist der „indische Joseph", wie Neuner von seinen Vorarlberger und Tiroler Verwandten genannt wird, auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht, und das lohnt!

Zwar wird eigens betont, daß diese Erinnerungen „keineswegs als eine Autobiographie zu verstehen" seien und außerdem „sehr vieles ... ausgelassen" (14) ist. Doch die nur etwas mehr als 100 Textseiten spiegeln eindrückliche Erfahrungen und Begebenheiten eines Lebens wider, das sich mit dem 20. Jahrhundert nahezu vollständig deckt: „eine historische Epoche, gezeichnet von zwei Weltkriegen, vom Zusammenbruch der Kolonialmächte, dem Aufstreben nationaler Regierungen in Afrika und Asien – für mich wurde Indien bedeutsam –, von der Über-

windung totalitärer Systeme des Kommunismus und Nationalsozialismus. Und schließlich erlebte ich den Aufbruch der Kirche aus einer wachsenden Isolierung in die weiten Sphären der Politik, der gesellschaftlichen Ordnung in Wirtschaft und Kultur, und vor allem jenen in die verwirrende Welt anderer Religionen und moderner Ideologien. Im Konzil führten sie zu einer Neuorientierung, wie sie an der Schwelle eines neuen Milleniums dringend nötig war" (123). Damit sind die Koordinaten der persönlichen Lebensgeschichte, von Ordensexistenz und theologischer Laufbahn benannt.

Auf die Kindheits- und Jugendzeit in Feldkirch, unter anderem am Jesuitengymnasium „Stella Matutina" („Ich war ein langsam Lernender"; 18), folgte 1926 der Ordenseintritt. Das Noviziat (Vorarlberg gehörte damals zur Oberdeutschen Ordensprovinz, als Folge des Kulturkampfs unter Bismarck befanden sich viele Ausbildungshäuser noch in angrenzenden Staaten außerhalb Deutschlands) – keine 20 Minuten vom Elternhaus entfernt – führte „in eine völlig neue Welt" (18): „konventionell, geprägt von tradierten Verhaltensweisen und Gewohnheiten, gleichzeitig aber bescheiden" (19). Weitere Stationen waren die Philosophische Hochschule in Pullach (1928–1931) und ein Einsatz in der Jugendarbeit in München (1931–1933) – zu einer Zeit, als mit Hitlers Machtergreifung sich die Situation kirchlicher Jugendarbeit grundlegend änderte: „Das Verbot aller christlichen Jugendorganisationen war einer der ersten Schritte bei der Verwirklichung totalitärer Führungsansprüche" (22). Das Theologiestudium absolvierte Neuner im großen Kolleg in Valkenburg/Niederlande, unweit von Aachen (1933–1937) – zusammen mit Pedro Arrupe, dem späteren Generaloberen der Gesellschaft Jesu, Alfred Delp (1945 von den Nazis ermordet), Alois Grillmeier, dem nachmaligen Kardinal, und Johannes B. Hirschmann, die er beide auf dem Konzil wieder treffen sollte.

Von Kardinal Michael Faulhaber 1936 in München-St. Michael (gemeinsam mit Hans Urs von Balthasar SJ) zum Priester geweiht, wollte Neuner das im Orden übliche vierte Jahr Theologie „sinnvoll nutzen und nicht mit unwichtigen Nebensächlichkeiten vergeuden" (24). Zusammen mit Heinrich Roos SJ begann er, die wichtigsten lateinischen Lehrdokumente der Kirche aus dem berühmten „Denzinger" ins Deutsche zu übersetzen und nach thematischen Gesichtspunkten zu ordnen, damit auch interessierte Laien Zugang dazu haben könnten. 1938, kurz vor der Abreise nach Indien, erschien diese Sammlung unter dem Titel „Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung", seit Jahrzehnten nun geläufig unter dem Kurztitel „Neuner-Roos" oder dem Sigel „NR" – nach gewissen „Schwierigkeiten" übrigens mit ordensinternen „Zensoren". Hugo Rahner SJ war es, der dabei „zu Hilfe kam": „Es ging eben um die exakte Wiedergabe von Texten, die oft wochenlang diskutiert worden waren, bis man sie als verbindlich der Öffentlichkeit vorlegte". Im Vorwort vom Februar 1938 sind für ihre Mithilfe eigens Alfred Delp SJ und Karl Rahner SJ bedankt. Obwohl Neuner mit späteren Auflagen des für Studierende unentbehrlich gewordenen Klassikers „nichts mehr zu tun" (25) hatte und K. Rahner die Sammlung von der zweiten (1948) bis zur siebenten Auflage (1965) ergänzte und betreute (ab ^{8}1971 übernahm Karl-Heinz Weger SJ die Bearbeitung), hielt sich die Bezeichnung „Neuner-Roos".

Welcher in die Mission gegangene europäische Theologe kann in Anspruch nehmen, der Fachwelt ein theologisches Abschiedsgeschenk dieser Art hinterlassen zu haben? In Indien besorgte Neuner später eine englische Ausgabe des „Neuner-Roos", zusammen mit Jacques Dupuis SJ († 2004),

der die letzte, stark erweiterte Ausgabe 2001 allein herausgebracht hat („The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church").

Am 30. Mai 1938 reiste Neuner über den Suez-Kanal nach Indien ab, zusammen mit Felix Löwenstein SJ; am 10. Juni hatte er bereits die erste Vorlesung zu halten. Das De Nobili-College hatte noch keine eigenen Räume, sondern war in einer High School untergebracht. Es ging um Aufbauarbeit im doppelten Sinn: Ein Kolleg mußte ebenso her wie ein theologisches Studienprogramm. Die Studenten waren hauptsächlich Europäer und Amerikaner, die wenigsten Inder, Unterrichtssprache war Latein, die meisten Lehrbücher ebenfalls lateinisch. Neuner fühlte sich für seine Dozentur „in keiner Weise vorbereitet": „Nur in diesem mir vertrautem System konnte ich meine soliden Kenntnisse der Theologie, die ich von Valkenburg mitgebracht hatte, nutzbar machen. Reflexionen über indische Philosophie und indische religiöse spirituelle Traditionen waren mir zu diesem Zeitpunkt nicht möglich und wurden auch in keiner Weise von mir erwartet. Die Unzulänglichkeit dieser Situation wurde mir immer mehr bewußt: Ich empfand sie als schmerzlich ... Die Frage der ‚Akkommodation', der Anpassung an die jeweilige Kultur, hatten wir auch in Europa schon erörtert ... Der Begriff der ‚Inkulturation' wurde erst später geprägt" (32).

Die Weltgeschichte sorgte auf tragische Weise für eine Lösung: Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs wurde Neuner, der ja keine britische Staatsbürgerschaft besaß, sondern einen deutschen Paß hatte, zunächst in ein Militärgefängnis in Pune gesteckt, dann in Ahmadnagar, in Deolali und schließlich in Dehra Dun nördlich von Dehli interniert – weit über das Kriegsende hinaus bis Ende 1946. Das Lagerleben ist anschaulich beschrieben (32–39). Es brachte Neuner mit Juden ebenso zusammen wie mit solchen, die dem nationalsozialistischen System etwas abgewinnen konnten. Kontakte ergaben sich mit ebenfalls internierten Steyler Missionaren und Franziskanern, mit protestantischen Missionaren verschiedenster Richtungen, modernen Agnostikern und anderen. Unerwähnt bleibt, daß ein Österreicher mit dem Spitznamen „Ausbrecherkönig" im selben Lager interniert war: Heinrich Harrer, der spätere Lehrer des XIV. Dalai Lama („Sieben Jahre in Tibet"). Als Ordenschrist „in einem radikal säkularen Raum" wie in einem Lager leben zu müssen, machte Neuner für den Rest seines Lebens bewußt, was „auch heute die Situation der Kirche in einer modernen säkularen Gesellschaft" (39) sein kann.

Nüchtern hält er fest: „Diese Jahre gaben mir Gelegenheit, mich auf meine eigentliche Aufgabe in Indien vorzubereiten ... So begann ich die ‚Upanishads' und die ‚Bhagavadgita', heilige Schriften der Hindus, zu lesen und lernte auch etwas Sanskrit. Ich beschäftigte mich auch mit Radhakrishnas Geschichte indischer Philosophie" (38). Diese Schule bzw. lebensgeschichtliche Schulung legte den Grundstein für ein späteres, für die Professur erforderliches Doktoratsstudium, das Neuner nach einem Zwischenjahr in Goa (1948) von 1948 bis 1950 an der römischen Universität Gregoriana absolvierte, das ihn aber auch mit dem Päpstlichen Bibelinstitut und dem Tübinger Ordinarius für Indologie Helmuth von Glasenapp zusammenbrachte. Bilanz dieser Zeit: „Wer hätte diese zwölf hinter mir liegenden Jahre planen können?" (47)

Was dann folgt, ist „der zweite Neuanfang" in Indien: der Aufbau des De Nobili-Kollegs mit der späteren Angliederung des von Kandy/Sri Lanka verlegten Päpstlichen Zentralseminars und die Konflikte um die Entwicklung einer eigenen Lehre anstelle kolonialer Kopien aus Europa – „tastende Schritte auf dem Weg

zu einer wahrhaft indischen Kirche" (58). Englisch löste das Latein allmählich als Unterrichtssprache ab.

Der Bischof von Pune nahm ihn als seinen theologischen Berater mit auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), zu dessen offiziellem „Peritus" Neuner ernannt wurde. Er arbeitete in den Kommissionen für Mission, Priesterausbildung und – echtes Neuland – für die nicht-christlichen Religionen mit. Das Missionsdekret „Ad gentes" trägt deutlich seine und die Handschrift des Generaloberen der Steyler Missionare Johannes Schütte. Die Rede Papst Pauls VI. vor führenden Hindus in Bombay (heute: Mumbai) während des Eucharistischen Kongresses (Ende 1964) stammt von niemand anderem als von Neuner (72).

Nach dem Konzil setzte er sich für eine Umsetzung der Beschlüsse ein, beteiligte sich am Aufbau des gesamtindischen Seminars in Bangalore („All-India Institute", 1969) und engagierte sich in der Priesterausbildung. Jahrelang gab er als „eine wichtige Ergänzung der akademischen Ausbildung" (93) Exerzitien und bot auch die sogenannten Großen, 30tägigen Exerzitien an, die in das Buch „Walking With Him" einflossen (1985), das auch auf Deutsch erschien („Mein Leben mit Christus gestalten", Würzburg 1987) und das er selber als seine wichtigste Veröffentlichung ansieht. An vielen anderen akademischen Institutionen unterrichtete er nebenher (Kurseong, Delhi, Kalkutta), arbeitete nach Ende seiner Lehrtätigkeit (1983) für fünf Jahre in einem Exerzitienzentrum in Patna, wo er Kurse pastoraler Orientierung und Erneuerung für Laien gab, übersiedelte nach Shrirampur und verbringt jetzt seinen Lebensabend im Exerzitienhaus „Sanjeevan Ashram".

Für viele Schwesterngemeinschaften und Säkularinstitute war Neuner zeitlebens ein wichtiger Begleiter: für die „Helpers of Mary" im Erzbistum Bombay ebenso wie für das „Werk der Frohbotschaft" im Vorarlbergischen Batschuns oder die „Ancillae Christi" in Benediktbeuern und Südindien, denen er (wie anderen Gemeinschaften) half, ihre welt-zugewandte Spiritualität im Geist des Zweiten Vatikanums zu finden. Dieses Engagement war für ihn Ausdruck einer „geerdeten" Theologie.

Über Jahre hinweg war Neuner Beichtvater, Briefpartner und Berater von Mutter Teresa († 1997), über deren innere Kämpfe, „Finsternis" und „Durst" er Bescheid wußte (104–110). Im März 2001 machte er in „Vidyajoti – Journal of theological reflection" feinfühlig auf diese verborgenen Züge Mutter Teresas aufmerksam, die in „Geist und Leben" (September/Oktober 2001) unter dem Titel „Mutter Teresas Charisma" auch für deutschsprachige Leser zugänglich gemacht wurden. Für den Seligsprechungsprozeß fungierte er als theologischer Zensor (1999–2001).

2002 nahm er am Franz-Xaver-Symposion in Goa teil. Auch die – erste – Diözesan-Synode der Diözese Pune im Februar 2003 wollte auf die Lebenserfahrungen Neuners nicht verzichten. „Viele Teilnehmer", bedauert er, „waren mit den großen Orientierungen des Konzils nicht vertraut" (119). Die Synode setzte aber einen fruchtbaren Prozeß in Gang. „Als dringendstes Problem der Kirche erachte ich die zunehmende Distanz zwischen Laien und Klerus, wie sie sich über die Jahrhunderte entwickelt hat und auch durch das Konzil – trotz der ausdrücklichen Betonung der universalen christlichen Gemeinschaft – nicht überwunden werden konnte" (120). Neuner kritisiert eine Entwicklung, die im Klerus „gleichsam eine höhere Kaste" (120f.) sieht. Er erinnert an den dienenden Geist Jesu: „Allein die Bezeichnung ‚Priester' halte ich für fragwürdig ... Jesus selbst hat sich nie Priester genannt ... Nicht durch ein Ritual, sondern durch sein Leben und Sterben ist Jesus unser Weg zu Gott geworden. Nie hat Jesus seine Jün-

ger Priester genannt. In den Schriften des Neuen Testaments findet sich dafür kein einziger Beleg" (121).

Neuner betont, daß indische Theologen eine einheimische Theologie entwickeln müssen, nicht er. Neuner hat dafür Grundlagen geliefert. Im Jahr 2001 mit dem Ehrendoktorat der Universität Innsbruck ausgezeichnet, ist der gebürtige Alemanne von Haus aus zurückhaltend, ja fast beschämend bescheiden. Wenn er schreibt, er habe in seinem Leben „wahrlich nichts Großartiges getan" (123), muß man das als Understatement lesen. „Der indische Joseph" bescheinigt das Gegenteil dieser Selbsteinschätzung. „Eines der schönsten Komplimente" seines Lebens erhielt er in der Gefangenschaft: „Sie scheinen immer glücklich zu sein" (39) – Spiegel der Seele, die im Glauben verwurzelt ist?

Einige Erinnerungs- und Flüchtigkeitsfehler sind leider auch in der deutschen Übersetzung stehen geblieben; Neuners Provinzial heißt „Hayler" (statt: Hailer: 23, 28), S. 9 muß es „Commissio technica" heißen, S. 105 „Häretikerin". Doch solche Schönheitsfehler fallen in den flüssig geschriebenen, packenden Lebenserinnerungen nicht weiter ins Gewicht. – Eigens Erwähnung hingegen verdient eine Lesehilfe: Am Ende des Buchs findet sich ein hilfreiches „Glossar zu einem Jesuiten-Leben" (140f.), das außerhalb des Ordens so exotische Ausdrücke wie Provinz, Carissime, Juniorat, Scholastiker, Interstiz, Pedell, Biennium usw. erklärt. Außerdem hat die Neuerscheinung eine soziale Note: Aus dem Erlös jedes verkauften Exemplars gehen zwei Euro an das Straßenkinder-Projekt Vishwadeep in Dauna/Indien.

Andreas R. Batlogg SJ

[1] Neuner, Josef: Der indische Joseph. Erinnerungen aus meinem Leben. Feldkirch: Die Quelle 2005. 143 S. Br. 16,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

URBAN, Thomas: *Der Verlust.* Die Vertreibung der Deutschen und Polen im 20. Jahrhundert. München: Beck 2004. 223 S. Gb. 19,90.

Vom „Verlust der Heimat" (10) schreibt Thomas Urban, Korrespondent der Süddeutschen Zeitung in Warschau, und beginnt sein Buch mit den Ausweisungen der preußischen Behörden, durch die in den Jahren 1885 bis 1887 etwa 30000 Polen und Juden „teilweise überaus brutal" (17) abgeschoben wurden. Der Kulturkampf war nicht nur gegen die katholische Kirche gerichtet; auch die Polen in der Provinz Posen waren in den Augen Bismarcks „Störenfriede, die nicht nur den Zusammenhalt des Reiches, sondern auch die europäische Architektur gefährdeten" (19). Ein im allgemeinen wenig bekanntes geschichtliches Kapitel wird hier aufgeschlagen, und damit greift der Autor weiter aus, als es der Titel des Buchs erwarten läßt.

In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und mit den Enttäuschungen, die die Bestimmungen des Versailler Vertrags mit sich brachten, standen sich polnische Nationalisten und deutsche Revisionisten unversöhnlich gegenüber. Die Repressionspolitik Warschaus, die ihre Begründung auch in den „preußischen Ausweisungen" fand, zwang eine Million Deutsche und damit etwa die Hälfte der in Polen lebenden Deutschen, in die Emigration. Der „Auftakt zum Holocaust" (44) war 1938 die „Polenaktion" der Nazis, die ausschließlich polnische Juden betraf: Sie wurden aus Deutschland ausgewiesen, in Polen jedoch interniert oder zurückgeschickt. 17000 Vertriebene wurden so ins Grenzland verbannt, die meisten später unter der deutschen Besatzung ermordet.

Mit dem Einmarsch der Deutschen in Polen im September 1939 konnte die nationalsozialistische Rassentheorie in der Praxis „erprobt" werden. Im Reichsgau Wartheland sollte eine „nationalsozialistische Mustergesellschaft" (52) aufgebaut werden. Polen waren als niedere Arbeitskräfte weiter zu beschäftigen. Nicht arbeitsfähige Polen wurden in sogenannte „Polenreservate" abgeschoben (57). Die polnischen Kinder sollten nur noch eine rudimentäre, auf keinen Fall eine akademische Bildung erhalten (vgl. 54). Viele Akademiker wurden umgebracht. Während des Zweiten Weltkriegs wurden ungefähr 200000 meist blonde und blauäugige polnische Kinder ihren Eltern entrissen und in Lebensborn-Heimen untergebracht oder deutschen Eltern zur Adoption übergeben (vgl. 76f.).

Von aktueller Bedeutung ist, was man über die Entwicklung Ostpolens erfährt. Dazu gehört auch Galizien mit Lemberg, das heute ukrainisch ist. 1939 waren auch die Gebiete, die Polen sich zur Zeit, als das neue Sowjetrußland gegen Ende des Ersten Weltkriegs geschwächt war, angeeignet hatte, von den Sowjets besetzt, die fast eine Million Menschen nach Sibirien verschleppten (145). 1941 marschierten die Deutschen ein. 110000 Polen wurden vertrieben und deutsche Familien auf ihrem Grund und Boden angesiedelt. Ukrainer wurden innerhalb des Gebiets umgesiedelt, um Pufferzonen zwischen Deutschen und Polen zu bilden (vgl. 78). Bewaffnete Milizen der Ukrainer, die die Polen als ihre Erbfeinde ansahen, terrorisierten die polnische

Bevölkerung (148f.), und polnische Partisanen griffen ebenso wie die Deutschen auch ukrainische Umsiedler an. Der „freiwillige Bevölkerungsaustausch", der nach dem Zweiten Weltkrieg zwischen der Sowjetunion und Polen beschlossen wurde, scheiterte an der Weigerung vieler Ukrainer, die sowjetische Staatsbürgerschaft anzunehmen und endete 1946 in einem Transport von „482 000 Ukrainern aus den Gebieten, die polnisch blieben, nach Osten" (160) – für viele bis nach Sibirien. In der Ukraine leben heute über 100 Nationalitäten. Um die aktuellen Probleme der heutigen Ukraine und die schwierigen Beziehungen zwischen der Ukraine und Polen zu verstehen, sind diese Ausführungen Thomas Urbans äußerst hilfreich.

Der Verfasser, dessen Familie sowohl „die Schrecken der deutschen Besatzung im ‚Warthegau'" als auch „den sowjetischen, deutschen, ukrainischen und dann wieder sowjetischen Terror am Ostrand des damaligen Polens in Wolhynien, das heute zur Ukraine gehört" (15), erlebt hat, stellt Fakten dar; er berichtet auf Quellen gestützt und ohne zu polemisieren. Kurze Beiträge über Zeitzeugen bringen die wissenschaftliche Studie dem Leser nahe. Die ausführliche Darstellung der Leiden der polnischen Bevölkerung ebnet den Weg zur Information über die Vertreibung der Deutschen. Darüber schreibt er ebenso in aller Deutlichkeit.

Thomas Urban ist es gelungen, deutsche und polnische Sichtweisen der Vorgänge zur Sprache zu bringen. Es ist erfreulich, daß dieses Buch ins Polnische übersetzt werden soll – es wäre nicht das erste Buch des Verfassers, der schon mehrere Werke zur deutsch-polnischen Geschichte geschrieben hat. Diese Übersetzung wäre ein weiterer wichtiger Schritt zur deutsch-polnischen Verständigung und Versöhnung, die den beiden Völkern aufgetragen ist. *Wolfgang Hoffmann SJ*

Entwicklungspolitik

Kesselring, *Thomas: Ethik der Entwicklungspolitik.* Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck 2003. 323 S. Br. 24,90.

Thomas Kesselring, der an der Universität Bern Ethik und Philosophie lehrt, hat in den letzten Jahren wiederholt Beiträge zu verschiedenen Aspekten einer Ethik der Entwicklung veröffentlicht. Die vorliegende Monographie knüpft daran an und versucht, eine grundlegende und ziemlich umfassende Ethik der Entwicklungspolitik vorzulegen. Das Buch behandelt in einem ersten, sehr theoretischen Teil die ethischen Grundlagen und in einem zweiten, sehr viel politiknäheren Teil wichtige Themenfelder der Entwicklungspolitik.

Teil eins stellt unter der Überschrift „Gerechtigkeit und Entwicklung. Philosophische Debatten aus vier Jahrzehnten" in sechs Kapiteln wichtige Autoren der politischen Philosophie vor, wobei ihre im Hinblick auf internationale Fragen relevanten Ausführungen im Mittelpunkt stehen. Es handelt sich dabei großenteils um bekannte Namen wie Onora O'Neill, Robert Nozick, John Rawls, Amartya Sen und Martha Nussbaum. An die Darstellung schließt sich jeweils eine kritische Beurteilung an.

Der umfangreichere Teil zwei ist mit „Globalisierung und Gerechtigkeit: Tatsachen und Trends aus ethischer Sicht" überschrieben und beschäftigt sich unter anderem mit diesen Themenfeldern: Globalisierung und Verteilung, Nord-Süd-Gefälle (Zentrum und Peripherie), Freihandel

versus Protektionismus, globale Umweltproblematik sowie Entwicklungshilfe versus Entwicklungszusammenarbeit. Das diesen Teil abschließende zwölfte Kapitel versucht eine Art Zusammenschau beider Perspektiven. Ein ausführlicher Anhang mit Literaturverzeichnis und, was positiv hervorzuheben ist, Registern rundet das Buch ab.

Angesichts einer zunehmend ökonomistisch verengten Debatte der Entwicklungspolitik ist das Erscheinen eines Buchs mit einer sozialphilosophisch und sozialethisch bestimmten Perspektive zweifellos zu begrüßen. Dies gilt um so mehr, als heute auch die großen supranationalen Organisationen wie vor allem die Vereinten Nationen, aber auch der Internationale Währungsfonds, die Weltbank und die Welthandelsorganisation ethischen Fragestellungen mehr Bedeutung beimessen als noch vor Jahren. Das Werk von Kesselring leistet einen in vieler Hinsicht hilfreichen Beitrag besonders für jene, die an den philosophischen Grundlagen bzw. Hintergründen der Entwicklungspolitik interessiert sind. Die Darstellung der Entwicklungsprobleme im zweiten Teil faßt den aktuellen Stand der Debatte gut zusammen, versucht unterschiedliche und teils sogar gegensätzliche Positionen argumentativ abzuwägen und kommt zu ausgewogenen Schlußfolgerungen, die man weithin teilen kann. Der aufmerksame Leser erhält auch viele nützliche und anregende Gedanken für die entwicklungspolitische Debatte.

Was das Buch nicht leistet (und vielleicht auch nicht leisten will), ist ein systematischer Ansatz einer Ethik der Entwicklungspolitik, der die eigene Position des Autors wiedergibt. Die Darstellung wirkt mehr wie eine Sammlung von (gut) kommentierten Exzerpten. Der erste und der zweite Teil sind zudem nur sehr lose miteinander verknüpft, zumal das Resümee des letzten Kapitels auf eine Reihe von politischen Philosophen Bezug nimmt, die im ersten Teil bestenfalls am Rand erwähnt werden. Inhaltlich kommt die sozio-kulturelle Dimension, die gerade für eine Ethik der Entwicklungspolitik sehr wichtig ist, zu kurz. Dies ist vielleicht auch ein Grund, warum der Autor (bereits in der Einleitung) Globalisierung zu stark mit Exklusion und Fragmentierung verbindet. Positive Auswirkungen oder zumindest Chancen der Globalisierung wie Pluralisierung, universale Menschenrechte, Demokratisierung oder internationale Zivilgesellschaft bleiben dagegen weithin unerwähnt. Schließlich ist festzustellen, daß die vorgelegte ethische Reflexion aus der Perspektive des Nordens erfolgt, was legitim ist; allerdings müßte der Buchtitel dann richtiger Ethik der Entwicklungszusammenarbeit lauten. Eine Ethik der Entwicklungspolitik sollte dagegen primär von dem ausgehen, was Vertreter der sogenannten Dritten Welt selbst zu sagen haben.

Unbeschadet dieser kritischen Anmerkungen kann man das Buch jedem Leser empfehlen, der sich mit der ethischen Dimension der Entwicklung gründlicher befassen möchte und vor der damit verbundenen Gedankenarbeit nicht allzu schnell die Waffen streckt. Er wird sicher manchen Gewinn daraus ziehen. *Johannes Müller SJ*

Zukunftsfragen der Entwicklungspolitik. Hg. v. Dirk Messner u. Imme Scholz. Baden-Baden: Nomos 2005. 410 S. Br. 59,–.

Die internationalen Beziehungen sind heute mehr denn je von wachsenden weltweiten Abhängigkeiten und Verflechtungen geprägt. Armut und Unterentwicklung in den Entwicklungs- und Transformationsländern haben zwar vorwiegend interne Ursachen, dazu tragen allerdings auch fragwürdige Strukturen und Mechanismen der

derzeitigen Weltordnung nicht unwesentlich bei. Diese strukturellen Hindernisse erschweren nicht nur eine stabile Entwicklung in diesen Ländern, sondern sind auch mitverantwortlich für globale Probleme (Bevölkerungswachstum, Armuts- und Arbeitsmigration, grenzüberschreitende Kriminalität, globale Umweltzerstörungen usw.), die ihrerseits auf die Wohlstandsländer zurückwirken. Der Prozeß der Globalisierung verstärkt und vertieft diese wechselseitigen, häufig aber ungleichgewichtigen Verflechtungen noch, so daß sich auch die Rahmenbedingungen für die Entwicklungspolitik verändern, die zunehmend unter Druck gerät, sich neu zu positionieren und sich ihrer Ziele, Aufgaben, Konzepte und Instrumente zu vergewissern.

Auf diese Herausforderung werden in der gegenwärtigen Debatte zwei eher gegensätzliche Antworten gegeben. Während die eine Seite eine Ausweitung des Tätigkeitsbereichs der Entwicklungspolitik etwa um Krisenprävention oder Konfliktbewältigung für dringend geboten hält, halten andere genau dies für eine Überforderung und plädieren für eine Beschränkung auf den klassischen Kernbereich der Entwicklungspolitik, die Armutsbekämpfung. Der vorliegende, vom Deutschen Institut für Entwicklungspolitik in Bonn herausgegebene Sammelband setzt ganz eindeutig auf ein erweitertes Konzept von Entwicklungspolitik im Sinn einer globalen Strukturpolitik, ohne allerdings die damit verbundenen Schwierigkeiten zu vernachlässigen.

Ein Schwerpunkt der insgesamt 24 Einzelbeiträge liegt nämlich genau darauf, konzeptionelle und politische Orientierungshilfen für solche Spannungsfelder aufzuzeigen. Dies betrifft etwa das Gebot der Kohärenz zwischen Entwicklungspolitik und sonstigen Außenbeziehungen oder das Konzept der „Guten Regierungsführung", das häufig Vorbedingung wie auch Handlungsfeld der Entwicklungspolitik ist. Dazu gehört aber auch die Verknüpfung von Entwicklungspolitik und Menschenrechten und damit auch von Armutsbekämpfung oder die Verzahnung von Entwicklung und Sicherheit, was die Sicherheits- wie die Entwicklungspolitik vor jeweils neue Herausforderungen stellt.

Ein zweiter wichtiger Themenbereich ist die entwicklungsförderliche Gestaltung der Globalisierung. Hier werden verschiedene Aspekte der Welthandels- (Regelwerk der Welthandelsorganisation WTO, Agrarhandel, geistige Eigentumsrechte) und Weltfinanzordnung (Entwicklungsfinanzierung, Entschuldung) aus Sicht der ärmeren Länder analysiert und entsprechende Reformperspektiven vorgestellt. Ein dritter Schwerpunkt ist das Problem der zerfallenden Staaten und die Frage nach den Chancen und Grenzen der Entwicklungspolitik in diesem Kontext. Darüber hinaus werden schließlich noch einige aktuelle Problemfelder (Energie- und Wasserversorgung) und entwicklungspolitische Konzepte diskutiert, wie etwa breitenwirksames Wachstum oder Regionalisierung als mögliche Reaktion der Entwicklungsländer auf die Globalisierung.

Damit bietet dieses Buch alles in allem einen außergewöhnlich umfassenden Überblick über die Herausforderungen und Perspektiven zukünftiger Entwicklungspolitik. Der Band ist vor allem auch wegen der ausführlichen Erörterung grundlegender und konzeptioneller Fragen allen entwicklungspolitisch Interessierten nachdrücklich zu empfehlen.

Einige wichtige Aspekte kommen freilich auch zu kurz, allen voran die kulturelle Dimension der Entwicklung, die auch im Diskurs um die Gestaltung der Globalisierung (Global Governance) häufig vernachlässigt wird. Die Bedeutung des kulturellen Faktors wird zwar in der Einleitung betont, in den Beiträgen jedoch nicht mehr eigens the-

matisiert. Ähnliches gilt auch für die Begründung und Motivation von Entwicklungspolitik. Hier werden wiederholt die „aufgeklärten Eigeninteressen" der Industriestaaten ins Spiel gebracht, gleichzeitig wird aber auch an mehreren Stellen darauf verwiesen, daß Entwicklungspolitik auf Solidarität und Menschenrechte angewiesen bleibt, um einen Ausschluß der Ärmsten verhindern zu können. Dieses Spannungsfeld wäre systematisch zu reflektieren. Die angesprochenen Mängel beeinträchtigen keineswegs den sehr positiven Gesamteindruck, zumal angesichts der Breite und Komplexität des Themas vermutlich kaum alle relevanten Aspekte in gleichem Umfang behandelt werden können.

Johannes Wallacher

Seelsorge

Rauchfleisch, Udo: *Wer sorgt für die Seele?* Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge. Stuttgart: Klett-Cotta 2004. 229 S. Br. 24,–.

Mit diesem Buch wirbt der Basler Professor für Klinische Psychologe eindringlich für ein konstruktives Verhältnis zwischen Psychotherapie und Seelsorge. Zunächst zeigt er anhand von zwei Fallbeispielen, wie man in der Therapie religiöse Themen tabuisieren bzw. verständnisvoll behandeln kann, ohne die eigenen Kompetenzgrenzen zu überschreiten. In einem weiteren Schritt beschreibt er, wie religiösfundamentalistische Kreise psychotherapeutisches Vorgehen ablehnen, weil sie es als Konkurrenz mißverstehen, Homosexualität und Ehescheidung absolut verurteilen und im Extremfall Schizophrenie durch „Freibetung" heilen zu müssen glauben. Der Autor plädiert für einen Dialog. Demnach soll die Seelsorge keineswegs in Psychotherapie aufgehen; auch soll der unter Umständen evangelikale Psychotherapeut nicht aufgrund seiner ethisch-religiösen Normen eine homosexuelle Veranlagung verkennen und Klienten seine Wertvorstellungen aufdrängen. Da Psychogruppen wie Scientology, die Osho-Bewegung und andere ihre Mitglieder oft nachhaltig beeinflussen, müssen Psychotherapeuten mit Verständnis für psychologische wie auch für weltanschauliche Fragen die Aussteiger begleiten.

Ausgehend von tiefenpsychologischen Annahmen wie Symbolisierung, Überich und „Regression im Dienste des Ich" sieht der Autor die therapeutischen Möglichkeiten „gesunden Glaubens" in der Stabilisierung des Ich-Ideals, des Selbstwertgefühls sowie der Geborgenheit in einer Gemeinschaft und einem umfassenden Sinn. Nach dieser Klarstellung nennt er einige Felder, auf denen sich die Anwendung psychologischer Kenntnisse für die Kirchen als nützlich erweisen könnte: die Bearbeitung von Gottesvorstellungen, Kriterien für einen „gesunden" Glauben in Abgrenzung von Aberglauben und Wahn sowie der Umgang mit psychisch kranken Menschen. Zum Thema „Beziehungsgestaltung" und Sexualmoral beschreibt er offen, aber ohne jede Polemik die Spannungen zwischen einer psychologisch begründeten positiven Einschätzung von Sexualität vor der Ehe, Selbstbefriedigung, Ehescheidung, nichttraditionellen Lebensformen und Homosexualität (allerdings ist die kirchliche Ansicht zum Geschlechtsverkehr in der Ehe nicht so restriktiv, wie er sie S. 134 darstellt). Weitere Überlegungen gelten dem Zölibat, gruppendynamischen Phänomenen in den Kirchen, der Gestaltung von Beziehungen im kirchlichen Dienst, der

Ausbildung sowie der Supervision und schließen mit Bemerkungen zu den Voraussetzungen und Chancen einer Zusammenarbeit von Psychotherapie und Seelsorge.

Aus dem Buch spricht eine große Sensibilität für die Situation von religiösen Klienten, und der „gegenseitige Respekt und die Wertschätzung", die der Autor im Verhältnis zwischen Psychotherapie und Seelsorge fordert, beseelt ihn offensichtlich selbst dann, wenn er Positionen der Kirchen in Frage stellt. Seine konsequent tiefenpsychologischen Überlegungen sind beherzigenswert, auch wenn manche aus pastoralpsychologischen Veröffentlichungen bekannt sein dürften, die hier ebenso wenig verarbeitet sind wie die nichttiefenpsychologische Religionspsychologie.

Bernhard Grom SJ

Belzer, Michael: *Internetseelsorge.* Der Leitfaden für die Praxis. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004. 208 S. Br. 19,90.

Der Autor ist theologischer Referent der Katholischen Glaubensinformation (kgi) in Frankfurt – einer überdiözesanen Einrichtung, welche schon seit gut 40 Jahren Fragen zum christlichen Glauben beantwortet, und zwar einerseits in einer allgemeinen Weise mit einem Briefkurs, und andererseits in individueller mit Antwortbriefen auf persönlich gestellte Fragen. Seit über 15 Jahren wird dieser pastorale Dienst zunehmend über das Internet angeboten.

Welche neuen Möglichkeiten bietet das von vornherein interaktive Medium Internet? Wie lassen sich Glaube und Kirche in diesem teils „schmuddeligen" Kontext so präsent halten, daß Interessierte das entsprechende Angebot finden und sich qualitätsvoll informiert und beraten fühlen? Das Buch ist teils eine Bestandsaufnahme der bisherigen Erfahrungen (auch der diözesanen Arbeitsteams und Öffentlichkeitsarbeitsstellen), teils formuliert es Empfehlungen, wie kirchliche Internetangebote sich noch mehr als bisher auf den Kontext des Mediums einstellen können. Und es finden sich – an Pastoraltheologen und Seelsorgsplaner gerichtete – Argumente zur Legitimation kirchlicher Internetarbeit als missionarisches und seelsorgliches Angebot: Dieses kann das territoriale Angebot der Pfarreien sinnvoll ergänzen, ist aber auch oft darauf angewiesen, zum Beispiel wenn es aus therapeutischen Gründen oder, um den Glauben sozial zu verwurzeln, geboten ist, daß ein Seelsorger vor Ort das (schriftliche) Beratungsgespräch fortführt. Das Versprechen des Untertitels, ein Leitfaden für die Praxis zu sein, erfüllt der Autor eher beiläufig; zu sehr bemüht er sich, auf alle möglichen (computerkulturellen und pastoraltheologischen) Diskursstränge mit Literaturverweisen Bezug zu nehmen.

In welchen der 23 unterschiedlich langen Kapiteln in welche Richtung argumentiert wird, läßt sich aus den Überschriften nicht immer erschließen. In den ersten fünf Kapiteln werden zunächst die Internetnutzer, ihre Bedürfnisse und Nutzungsroutinen gekennzeichnet und Folgerungen für die Präsenz der Kirche auf diesem neuen „Marktplatz" gezogen (z.B. daß sie auch in nichtkirchlichen Portalen auffindbar sein sollte). „Kundenorientierung" bedeutet für Belzer nicht nur ein baldiges Beantworten von Anfragen, sondern auch ein individuelles Eingehen auf jede E-Mail. Es ist zu akzeptieren, wenn die anfragende Person anonym bleiben will; oft sind es nur einmalige Anfragen oder Meinungskundgaben, die hereinkommen. Es können sich jedoch auch intensive Beratungsgespräche entwickeln, wie sie aus der Briefseelsorge bekannt sind; in ihnen kann die ratsuchende Person ihre Lebenssituation besser verstehen lernen, sich trostvoll begleitet erleben und eine Lösung ihrer Lebenssituation fin-

den. Die Kapitel 9 bis 16 bieten überzeugende Beispiele für diese zeitintensive Seelsorgsform, die freilich, so der Autor, keine Therapie sein könne.

Der Kundenbindung und dem Kontakthalten dienen die zu abonnierenden elektronischen Mitteilungen (Newsletters – ein Beispiel findet sich im Anhang); mit zwei, ebenfalls im Anhang wiedergegebenen Fragebögen wurde die selbst eingeschätzte Glaubenssicherheit und Kirchenbindung des Interessentenkreises erfaßt – mit dem Ergebnis, daß ein Viertel der Klientel der kgi aus der Kirche Ausgetretene sind, allerdings mit bleibendem religiösen Interesse.

Am Ende des Buchs fühlt man sich gut über die Facetten von Internetseelsorge informiert und kann dem Verfasser in seiner Forderung nach Erhalt und besserer interdiözesanen Abstimmung dieser Sonderform von Seelsorge nur zustimmen. *Rüdiger Funiok SJ*

ZU DIESEM HEFT

Zur Spiritualität des Körpers gehört eine neue Sinnlichkeit. Elisabeth Moltmann-Wendel, Theologin und Publizistin, und Jürgen Moltmann, Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen, halten ein Plädoyer für einen ganzheitlichen Glauben und setzen sich dabei mit Fragen der Auferstehung des Körpers, des Lebens und der Toten auseinander, die zu einer Mystik des Körpers führen.

Hans F. Zacher, Präsident a. D. der Max-Planck-Gesellschaft, stellt die Arbeitsweise und bisherige Themenschwerpunkte der von Papst Johannes Paul II. im Jahr 1994 ins Leben gerufenen Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften vor.

Die Kunst auf der 51. Biennale in Venedig war in diesem Jahr stark von Frauen und von Neuen Medien geprägt. Friedhelm Mennekes, Pfarrer in St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, würdigt besonders die Arbeiten von Marlene Dumas, Tacita Dean, Adrian Paci und Gregor Schneider.

Paul Konrad Kurz gibt einen Überblick über die literarische Saison 2005. Zur Sprache kommen diesmal Romane und Erzählungen von Andreas Maier, Uwe Tellkamp, Hans-Ulrich Treichel, Christoph Meckel, Wilhelm Genazino, Adolf Muschg, Dieter Wellershoff, Marica Bodrožić und Eva Menasse.

Die Häresie der Mysterienspiele

In seinem Apostolischen Schreiben „Mane nobiscum Domine" zum Jahr der Eucharistie vom 7. Oktober 2004 benannte Papst Johannes Paul II. „das Kriterium, auf Grund dessen die Echtheit unserer Eucharistiefeiern überprüft wird". Unter der Überschrift „Im Dienst an den Geringsten" führte er aus: „Warum sollte in diesem ‚Jahr der Eucharistie' nicht ein Zeitraum geschaffen werden, in dem Diözesen und Pfarrgemeinden sich in besonderer Weise dafür einsetzen, daß jeder der vielen Armutserscheinungen in unserer Welt mit brüderlicher Anstrengung begegnet wird? Ich denke an das Drama des Hungers, der hundert Millionen Menschen quält, ich denke an die Krankheiten, welche die Entwicklungsländer geißeln, ich denke an die Einsamkeit vieler älterer Menschen, an die Beschwernisse der Arbeitslosen und an die Widrigkeiten, mit denen die Immigranten konfrontiert sind. Diese Übel kennzeichnen – wenn auch in unterschiedlichem Maße – selbst die reichen Länder. Wir können uns nicht täuschen: an der gegenseitigen Liebe und insbesondere an der Sorge für die bedürftigen erkennt man uns als wahre Jünger Christi" (Mane nobiscum Domine, Nr. 28).

Während der Papst mit großer und dramatischer Deutlichkeit die Frage nach der Echtheit und Wahrhaftigkeit der christlichen Eucharistiefeiern gut biblisch an die Frage nach den Früchten des liturgischen Feierns der Christen für die Bedürftigen bindet, kreisen hierzulande die Diskussionen im Zusammenhang der Liturgie vielfach nur noch um binnenkirchliche Themenkomplexe. Der weite Horizont, den der Papst vorgibt, scheint entweder nicht zur Kenntnis genommen worden oder schnell wieder auf den engen Horizont eigener religiöser und liturgischer Bedürfnisse zusammengeschrumpft zu sein.

Verkürzt gesagt: Viele Wortmeldungen laufen auf „Regieanweisungen" zur würdigen Gestaltung eines anscheinend primär als Theaterstück empfundenen Mysterienspiels hinaus, von dessen Aufführung sich die meisten Teilnehmer eine Befriedigung eigener Bedürfnisse erwarten. Unter wortreichen Warnungen vor dem „Zeitgeist", dem man die Liturgie nicht ausliefern dürfe, wird von der Liturgie häufig genau das erwartet, was durchaus zeitgeistkonform ist: individuelles Wohlergehen, eine spirituelle Nische weitab vom gewohnten und gewöhnlichen Alltag, eine politikfreie Zone, ästhetischer Genuß, kultische Erlebnisse, die einem grauen Einerlei religiöse Farbe geben.

All diese Erwartungen sind nicht von vornherein unangemessen. Aber sie treffen nicht den Kern dessen, was christlicher Gottesdienst sein will: Dienst Gottes an den Menschen und, in dessen Konsequenz, Dienst der Menschen für Gott und für die Welt. Insofern betont die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils,

wie wichtig es ist, „daß die Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn" an der Liturgie teilnehmen können (SC 10). Alles, was sich in der Geschichte im Lauf von Jahrhunderten in zahlreichen Bräuchen und Riten an die ursprünglich „reine", urchristliche Form der Eucharistiefeier angelagert hat und wohl auch in Zukunft immer wieder anlagern wird, muß sich daran messen lassen, wie weit es den Kern christlichen Gottesdienstes anschaulich, begreifbar und wirksam werden läßt.

Der Vorwurf von Kritikern, die nachkonziliare Liturgie habe der Banalisierung von Riten beziehungsweise einer „Protestantisierung" des katholischen Meßritus Vorschub geleistet, mag vor dem Hintergrund der vorkonziliaren Ritenfülle verständlich sein. Nur: Wer hat den Sinn und die Funktion all dieser Riten verstanden – außer den liturgiewissenschaftlich geeichten Spezialisten? Eine Liturgie, die die Teilnehmer nicht in einer bloß passiven Zuschauer- und Zuhörerrolle belassen will, eine Liturgie, die das konkrete Leben der Mitfeiernden als konstitutiven Bestandteil jeder Liturgie ernstnimmt, braucht sich von solchen Vorwürfen nicht einschüchtern zu lassen.

Die Sinnhaftigkeit von Riten bemißt sich nicht an einer mysteriösen Unverständlichkeit, die eher eine Distanzierung der Teilnehmer bewirkt, sondern daran, inwieweit sie die Mitfeiernden in das Geschehen einbeziehen und zur inneren wie auch äußeren Teilnahme bewegen kann. Der Vorwurf der Banalität läuft eher Gefahr, den Sonderbereich des Sakralen so zu betonen, daß alles, was das Leben der Menschen auf vielfache Weise ausmacht, vor der Kirchentür ausgesperrt bleibt.

Ein Großteil menschlichen Lebens besteht aus Banalitäten, aus Routinen, aus Hunderten von Alltäglichkeiten. Insofern wird es schwerlich eine christliche Liturgie geben können, die diese Sachverhalte einfach ausklammert oder als liturgieunfähig deklariert. Daß vielen Christen, auch durchaus liturgiewilligen, die liturgischen Feiern so furchtbar unverständlich bleiben, könnte also eher daran liegen, daß sie ihr eigenes Leben, ihr alltägliches Tun, Denken und Empfinden in den liturgischen Handlungen nicht oder nur sehr schwer entdecken können, als daran, daß sie durch eine „Häresie der Formlosigkeit" (Martin Mosebach) ihren Weg zu Gott verstellt sehen.

Der von Papst Johannes Paul II. in Erinnerung gerufene Zusammenhang von liturgischem Feiern und Orthopraxie ist jedenfalls ein zukunftsträchtigeres Moment christlicher Existenz als das hartnäckige Insistieren auf angeblich ewigkeitsträchtigen liturgischen Formen, die, nicht nur im liturgischen Bereich, die Gefahr einer Selbstmusealisierung der Kirche in sich tragen. *Johannes Baar SJ*

Karl-Heinz Grohall

Wieviel Kirche können wir uns noch leisten?

In diesen Tagen ist in der katholischen Kirche häufig vom Rückgang der Kirchensteuereinnahmen und den daraus zu ziehenden Konsequenzen die Rede. Die Leitungen der Diözesen verbreiten die Nachricht, daß die Einnahmen dauerhaft zurückgehen werden und deshalb erhebliche Einschränkungen bei der künftigen kirchlichen Arbeit zu befürchten sind oder bereits eintreten[1]. Allgemein werden in der Kirche Einsparungen für unbedingt erforderlich gehalten. Norbert Feldhoff, anerkannter Experte in kirchlichen Geldfragen, spricht sogar von einer drohenden Krise[2]. Beispiele sind in Berlin, Aachen und anderswo zu finden. In der Öffentlichkeit, soweit sie dafür Interesse zeigt, und auch in kirchlichen Kreisen verbreitet sich der irritierende Eindruck, daß weniger Geld nahezu zwangsläufig zu „weniger Kirche" führt.

Zeitgleich und durch die Sparerfordernisse bestärkt, werden mit beachtlicher Energie Veränderungen der Gemeindestruktur angestrebt, die – auch um Kosten zu sparen – möglichst bald zu größeren Gemeindeeinheiten führen sollen. Es handelt sich dabei um Entwicklungen, die längst durch die Besorgnis über die lange bekannten Kirchenaustritte[3], den Rückgang der sonntäglichen Gottesdienstbesuche[4] und das bedrohliche Schwinden des Priesternachwuchses[5] ausreichend begründet gewesen wären, aber nun, offensichtlich durch die Geldsorgen verstärkt, vorangetrieben werden. Bei unbefangener Betrachtung kann so der Eindruck entstehen, daß das fehlende Geld das eigentliche Problem der Kirche sei. Der hohe gesellschaftliche Stellenwert des Geldes und die überzeugende Alltagsplausibilität seines Mangels erzielen auch in der Kirche ihre Wirkung.

Einen Hinweis unter vielen über das „Eindringen des Geldes" in zahlreiche Lebensbereiche gibt der Soziologe Armin Nassehi in seinem Essay „Geld oder Leben"[6]. Geld ist nach seinen Überlegungen ein Träger von Verheißung auf absoluten Reichtum und verfolgt darin keinen anderen Zweck, als sich zu vermehren. Als Verheißung über den Tag hinaus erhält Geld quasi einen religiösen Impetus. Nicht die Nutzenfunktionen des Geldes wie die Befriedigung von Bedürfnissen oder die Erfüllung bestimmter Aufgaben, sondern sein Endzweck als eigenwertiges Kapital bestimmt die Beziehung zum Geld im Sinn einer unbestimmten Heilserwartung. Von den Wirkungen dieses quasi-religiösen Ersatzcharakters des Geldes sind die Christen und auch die Kirche nicht dispensiert. Sie sind als „Kinder dieser Welt" diesem Geldstreben – wenn auch eher unbewußt – ausgesetzt. Gleichzeitig sind sie und die Kirche aufgefordert, diese gesellschaftliche „Geldreligion" zu verstehen

und im Licht des Evangeliums kritisch zu deuten. Denn sie sollen „die Welt, in der sie leben, in ihren Erwartungen, Bestrebungen und in ihrem oft dramatischen Charakter" erfassen (GS 4 u. 14). Dieser Auftrag verleiht der Frage nach der Beziehung zwischen Geld und Kirche eine besondere Brisanz und relativiert gleichzeitig das Argument der Geldknappheit im kirchlichen Gebrauch.

Negatives Kirchenbild in der Öffentlichkeit

Die Geldnöte passen in ein Selbst- und Fremdbild von der katholischen Kirche in Deutschland, welches seit Jahren durch negative Merkmale und Schwierigkeiten geprägt ist. Sie spürt starken „Gegenwind"[7] und fühlt sich als „Patient"[8], dessen Behandlung nun auch noch unter Geldmangel leidet. Wie schlecht mag es der Kirche gehen, wenn man sich um das Überleben des Christentums sorgen muß[9]. Doch hat Krisenstimmung Tradition in der Kirche und paßt zu jener Verheißung, die ihr niemals weltlichen Erfolg in Aussicht gestellt hat[10]. Bezüglich der Geldnot wird der Kirche auch noch Heuchelei vorgeworfen, denn sie sei reicher als allgemein zugegeben.

Ergebnisse empirischer Untersuchungen bestätigen dieses Negativ-Image. In den Online-Umfragen „Perspektiven Deutschland" der Jahre 2002/03 und 2003/04 ist die katholische gemeinsam mit der evangelischen Kirche in dem prekären Sektor zu finden, wo ihnen von den Befragten ein schwaches Vertrauen entgegengebracht und gleichzeitig auch kaum Veränderungen gewünscht werden. Das legt die Vermutung nahe, „daß schlichtweg das Interesse" an der Kirche verlorengegangen ist[11]. Nach einer Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung gaben im Jahr 2002 lediglich 21 Prozent der repräsentativ Befragten eine „starke" oder ein „sehr starke" Bindung an die Kirche zu erkennen[12].

Geldsorgen und Konsequenzen

Bei objektiver Betrachtung beruhen die kirchlichen Geldsorgen auf einem Rückgang der Kirchensteuereinnahmen, die in den nächsten zwei bis drei Jahrzehnten um mindestens 20 bis 30 Prozent geringer ausfallen werden. Die damit verbundenen notwendigen Veränderungen der Sozialform der Kirche besonders in den Gemeinden als den eigentlichen, gewachsenen Lebenskernen der Kirche sind ein riskantes Unterfangen. Denn damit werden mehr als nur Struktur- und Organisationsfragen aufgeworfen. Auch können Strukturveränderungen allein kaum das Geldproblem lösen, sondern sie rufen unübersehbar neue Probleme hervor. Die heftigen Reaktionen der Betroffenen in den Gemeinden sind ein Indikator dafür. Und es sind besonders die „Kirchentreuen", die sich zu Wort melden. In ihren Re-

aktionen mischen sich Beharrungsstreben mit Ängsten vor Veränderungen, Furcht vor praktischen Schwierigkeiten im Gemeindeleben mit der Verteidigung von Interessen und Privilegien, latente Nachbarschaftsvorbehalte mit Vorurteilen; daraus ergibt sich ein Geflecht von Argumenten und Emotionen. Selten geht es dabei aber um die Inhalte des Glaubens, um Liturgie, Verkündigung und Diakonie, sondern eher um deren soziale Einbettung und Ausgestaltung.

Die praktisch-plausiblen und teilweise auch überzeugend begründeten Veränderungspläne können sich nur schwer gegen das Geflecht von Argumenten behaupten, besonders dann, wenn zusätzlich methodische Ungeschicklichkeiten begangen werden. Häufig befürchten die Betroffenen, daß „über ihre Köpfe hinweg" entschieden wird oder ein Protest sich gegen längst beschlossene Pläne richtet. Dabei kollidieren gesellschaftlich-demokratisch geübte Mitwirkungserwartungen mit kirchlich-traditionellem Herrschaftsverhalten. Vor diesem Hintergrund ist die Beziehung der Kirche zum Geld bedeutungsvoll, weil die sich verändernde Sozialgestalt der Kirche sowie die Art und der Umfang kirchlicher Aufgaben immer wieder, wenn auch mit unterschiedlichen Argumenten, auf die materielle Ausstattung der Kirche zurückgeführt werden. Von der provozierenden Frage: „Heißt weniger Geld weniger Kirche?" ist es also nicht allzu weit zu der anderen Frage: Sollte die Kirche eher „reich" oder „arm" sein, und was kann sie sich überhaupt noch leisten?

Geld ist ein wichtiger, wenn nicht gar der wichtigste Faktor des modernen Lebens. Es beeinflußt Lebenschancen und bestimmt Lebensmöglichkeiten. Geld dient als Status- und Erfolgsmerkmal. Es legitimiert Positionen und Einfluß. Und das gilt für einzelne Personen, für Gruppen und Familien sowie für Organisationen und Einrichtungen. Damit gilt es auch für die Christen und ihre Kirche.

„Reiche" oder „arme" Kirche

Einer über den Rückgang der Steuereinnahmen klagenden katholischen Kirche wird Heuchelei vorgeworfen, denn sie sei doch „unermeßlich" reich und sie genieße so viele Privilegien wie keine andere gesellschaftliche Organisation. Dieser Vorwurf wird in unterschiedlicher Schärfe sowohl von kirchenfeindlicher Seite, der keine Unterstellung groß genug ist[13], um die Kirche ins Zwielicht zu setzen, als auch von Kirchenfremden[14] und Kirchennahen[15] erhoben. In der Tat sind die zurückgehenden Kirchensteuereinnahmen nur eine, wenn auch die wichtigste und zuverlässigste Finanzierungsquelle der Kirchen in Deutschland. Im Jahr 2004 zum Beispiel betrug ihr Anteil an den Einnahmen des Bistums Münster 84,4 Prozent[16]. Zusätzlich zu den Steuern erzielen die Kirchen Einnahmen durch staatliche Zuschüsse, aus Dienstleistungen, Vermietungen, Verpachtungen sowie aus produktiver Tätigkeit und durch Spenden und Stiftungen[17]. Dabei schwankt die Höhe des Anteils der Kirchensteuer an den Gesamteinnahmen in den verschiedenen Kirchenhaushalten,

was auch auf unterschiedliche Formen der Buchführung und der Haushaltsrechnung zurückzuführen ist. Grundsätzlich ist die Kirchensteuer aber die bedeutendste und bisher sicherste Einkommensart der Kirchen.

In einem Bistumshaushalt sind nicht die gesamten Finanzvorgänge einer Diözese erfaßt. Denn die katholische Kirche bildet ein dichtes Netz von wirtschaftlich selbständig agierenden Körperschaften des öffentlichen Rechts, juristischen Personen, wirtschaftsrechtlichen Gesellschaften, Genossenschaften und Vereinen, in dem jeder mit jedem irgendwie verbunden ist und jeder jeden beeinflußt und sich daraus eine weitgehend einheitliche Vorgehensweise herauskristallisiert, die aber als Gesamtheit schwer zu durchschauen ist[18]. Zwar achtet die Kirche sehr darauf, die Kirchensteuereinnahmen vollständig in die zugänglichen Finanzpläne einzubeziehen, doch herrscht ansonsten eine Intransparenz, die die Phantasien über das Vermögen und die Wirtschaftskraft der Kirche beflügelt.

So vermutete 1997 die Zeitschrift Focus 100 Milliarden DM in „schwarzen Kirchenkassen". Der Sozialwissenschaftler Carsten Frerk ermittelte für beide christlichen Kirchen ein Geldvermögen von 170 Milliarden DM und ein kapitalisierbares Vermögen in der Größenordnung von 687 Milliarden DM[19]. Der Wirtschaftsautor Friedhelm Schwarz beziffert das Gesamtvermögen der katholischen und der evangelischen Kirche auf rund 500 Milliarden Euro. Nach seinen Schätzungen erzielen die Kirchen mit 1,3 Millionen Beschäftigten in ca. 50000 selbständigen „Betrieben" einen jährlichen Umsatz in Höhe von 125 Milliarden Euro. Ihr jährlicher Beitrag zum Bruttoinlandsprodukt (BIP = Lohnsumme zuzüglich Kapitalgewinne) beläuft sich nach den Berechnungen von Friedhelm Schwarz auf 40 Milliarden Euro[20]. Auch wenn die Zahlenangaben aufgrund des fehlenden Überblicks und der unterschiedlichen Motive der Berichterstatter stets mit erheblichem Vorbehalt betrachtet werden müssen, bleibt unbestreitbar, daß die Kirchen über ein beträchtliches Vermögen verfügen, welches zu erheblichen Teilen immobil ist und zu dem auch kircheneigene Banken, Versicherungen, Verlage usw. gehören. Die Kirchen treten als Großkunden auf, denen Sonderkonditionen gewährt werden[21]. Vor diesem Hintergrund wird sogar erwogen, daß die Kirchen auf jegliche Steuereinnahmen verzichten und sich allein aus ihren Kapitalerträgen finanzieren könnten. Dem widerspricht Norbert Feldhoff vehement und verweist darauf, daß die Kapitalerträge im Haushalt des Erzbistums Köln nur acht Prozent der Einnahmen ausmachen[22].

Wirtschaftsethische Prämissen

Die wirtschaftlichen Aktivitäten und Finanzgeschäfte der Kirchen erscheinen immer dann als besonderes Ärgernis in der Öffentlichkeit, wenn sie nicht sachgerecht geführt werden. Beispiele dafür sind die Geschäfte des Deutschen Ordens, die im

Jahr 2000 zu dessen Zahlungsunfähigkeit führten, sowie der Finanzskandal in der Caritas-Trägergesellschaft Trier im Jahr 1999. Für die kirchlichen Wirtschaftsgeschäfte gelten nämlich in besonderer Weise die Kriterien, deren Einhaltung die kirchliche Wirtschaftsethik fordert. Im gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen aus dem Jahr 1997 „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" heißt es dazu:

„Die Kirchen sind als Arbeitgeber, Eigentümer von Geld- und Grundvermögen, Bauherr oder Betreiber von Einrichtungen und Häusern auch wirtschaftlich Handelnde. Sie können nicht die Maßstäbe des wirtschaftlichen Handelns formulieren und öffentlich vertreten, ohne sie an sich selbst und das eigene wirtschaftliche Handeln anzulegen. Mit Recht wird dies als eine Frage der Glaubwürdigkeit angesehen." [23]

Bei der Entscheidung für Investitionen, der Auswahl von Geldanlageformen und der Zusammenarbeit mit Geschäftspartnern haben die Kirchen also erheblich strengere Maßstäbe anzulegen als Wirtschaftsunternehmen.

Spannungen zwischen Kirche und Gesellschaft

Die Beziehung der Kirche zum Geld ist aber sowohl grundsätzlich als auch im Konkreten komplizierter, als auf den ersten Blick – manchmal auch dem der Gläubigen – erkennbar. Zunächst bestehen, wie der evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf schreibt, „zwischen den religiösen Selbst- und Weltdeutungen des Menschen und der Eigenlogik kapitalistischer Zweckrationalität ... elementare, unaufhebbare Spannungen ... Denn Religionen vermitteln in ihren symbolischen Sprachen und Bildern je eigene Einsichten in eine prinzipielle Transzendenz des Individuums gegenüber der sozialen Welt, die jede ökonomische Zweck-Mittel-Relation relativiert." [24] Etwas konkreter gibt der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland Wolfgang Huber zu bedenken, daß Solidarität und Wirtschaftlichkeit „nicht leicht in Einklang zu bringen" sind [25].

Augustinus Heinrich Graf Henckel von Donnersmarck († 2005), Wirtschaftsberater und viele Jahre Vertreter der katholischen Kirche bei der Landesregierung Nordrhein-Westfalens, versucht diese Spannung in der Beziehung zwischen Kirche und Geld mit einer Unterscheidung zwischen Wohltätigkeit und Unternehmen abzumildern. Unternehmerisch sollte die Kirche immer dann handeln, also ihr Geld auf dem Markt verdienen, wenn „diese Geschäfte zur notwendigen Finanzierung der die Kirche verpflichtenden Aufgaben beitragen und es keinen anderen Weg zur Beschaffung jener Mittel gibt, um Kirche, Liturgie, Pastoral und Diakonie zu finanzieren" [26]. Das Spannungsverhältnis oder das Unbehagen von Bischof Huber wird durch die Antwort von Augustinus Heinrich Graf Henckel von Donnersmarck nur scheinbar abgeschwächt und zerstreut, denn es bleiben wenigstens drei Fragen: Was

sind unverzichtbare kirchlichen Aufgaben? Gibt es noch andere Finanzierungsquellen als eigene Wirtschaftsunternehmen? Inwieweit ist die Erfüllung kirchlicher Aufgaben überhaupt an Geld gebunden?

Kirchliche Kernaufgaben

Die erste Frage: „Was sind unverzichtbare kirchlichen Aufgaben?" beantwortet sich aus dem göttlichen Auftrag und aus der Bibel. Deren Deutung beschäftigt zwar die Theologie ständig, doch besteht im Grundsatz eine solche Übereinstimmung, die die praktische pastorale und diakonische Arbeit der Kirche ausreichend legitimiert. Anlässe zu Fragen gibt es häufig dort, wo die Kirchen in den Staat hinein oder mit ihm zusammenwirken und wo sich staatliche und kirchliche Arbeitsfelder (z. B. in Diakonie und Schule) überschneiden. Die Beziehung der Kirche zum Geld berührt hier direkt die besondere Form der Beziehung der Kirchen zum Staat in Deutschland[27].

Vorwürfe, daß sich die Kirche zum „Staatsbüttel" mache, kaum eigenständig agieren könne und lediglich vom Staat subventioniert werde, können mindestens mit zwei Argumenten, die hier beispielhaft die Arbeit der Caritas betreffen, zurückgewiesen werden. Einmal ist in Deutschland, beeinflußt durch das Subsidiaritätsprinzip, eine Freie Wohlfahrtspflege gewachsen, zu der die katholische Caritas und die evangelische Diakonie einen bedeutenden Beitrag leisten. Sie bieten differenzierte und fachliche Hilfen an, die nicht staatlich und rechtlich gebotener Neutralität folgen, sondern ein christliches Menschenbild zur umfassenden Grundlage machen und deshalb einen anderen, angemessenen Zugang zu den Hilfsbedürftigen haben. Zum anderen werden von den Steuerbeiträgen der Kirchenmitglieder und durch die Mitarbeit von Ehrenamtlichen zusätzliche Ressourcen sowohl in das vom Staat zu verantwortende als auch in die darüber hinausgehenden zusätzlichen Hilfeangebote, die sich immer an alle und niemals allein an Kirchenmitglieder richten, eingebracht. Sozialfürsorgerische Aufgaben des Staates werden durch kirchliches Geld und ehrenamtlichen Einsatz kostengünstiger für den Staat und qualitätsvoller für die Hilfesuchenden.

Im Jahr 2004 wurden im Bistum Münster 58 Millionen Euro für karitativ-soziale Aufgaben verwendet. Das sind 16 Prozent des Gesamthaushalts. Davon flossen allein 28,6 Millionen in die Kindertageseinrichtungen der Pfarrgemeinden. Aus Kirchenmitteln wurden weiterhin 11,8 Millionen Euro für die bischöflichen Schulen, 3,3 Millionen Euro für die Arbeit der Jugend- und Erwachsenenverbände und 9,4 Millionen Euro für die Jugend- und Erwachsenenbildung ausgegeben. Diese Leistungen summieren sich im Jahr 2004 zu einem Betrag von 83,3 Millionen Euro, der 23 Prozent des Gesamtetats ausmacht.

Finanzierungsquellen

Eine Antwort auf die Frage: „Gibt es andere Finanzierungsquellen für die Kirchen als eigene Wirtschaftsunternehmen?" ist schwierig. Das kirchliche Gesetzbuch verlangt von den Gläubigen, die Kirche zu unterstützen, damit ihr das zur Verfügung steht, was sie für den Gottesdienst, die Werke des Apostolats und der Caritas sowie für den angemessenen Unterhalt ihrer Amtsträger und Mitarbeiter benötigt (c. 222 CIC). Die Kirche darf das fordern (c. 1260), und der Bischof soll die Gläubigen dazu anhalten und ermahnen (c. 1261). Diese Forderung steht in der jüdischen Tradition, die von den Gläubigen den „Zehnten" verlangte.

In der Säkularisierung am Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Kirche durch den Staat enteignet, der dafür die Verpflichtung für den Unterhalt der Pfarreien übernahm. Die Kirche wurde dadurch entpolitisiert sowie entfeudalisiert und gleichzeitig ihrer Ordnung und ihrer materiellen Grundlagen beraubt[28]. Sie erwarb als staatliche Gegenleistungen zwar Rechtstitel sowie Ansprüche auf staatliche Zahlungen (Dotationen), die aber nur unvollständig erfüllt wurden. Auf der Grundlage der Staatskirchenhoheit wurde 1875 das Gesetz zur Vermögensverwaltung der Gemeinden (Einrichtung der Kirchenvorstände) gegen den Widerstand der Kirchen erlassen[29].

Hervorgerufen durch die Bevölkerungsentwicklung, Industrialisierung und Verstädterung wuchsen die finanziellen Ausgaben der Kirchen und Gemeinden. Daraufhin führten die deutschen Staaten, wiederum keineswegs mit Unterstützung der Kirchen, die Kirchensteuer ein. Durch die Steuerzahlungen der Kirchenmitglieder befreiten sie sich zumindest teilweise von ihrer Finanzierungspflicht[30]. In Preußen wurde 1905 unter Mitwirkung der Bischöfe ein Kirchensteuergesetz erlassen, welches nach dem Zweiten Weltkrieg wieder Geltung erhielt[31], bis es beispielsweise durch das Gesetz über die Erhebung von Kirchensteuern in Nordrhein-Westfalen 1950 abgelöst wurde. 1919 war die katholische Kirchensteuer im Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung festgeschrieben worden, auf den das Grundgesetz in Artikel 140 Bezug nimmt. Eine wichtige Änderung war die Ablösung des Ortskirchensteuerrechts durch ein Diözesankirchensteuerrecht. Damit wurde ein inner- und überdiözesaner Kirchensteuerausgleich möglich. Es wurden Diözesankirchensteuerräte errichtet[32].

Kirchensteuer zahlen heute etwa 35 Prozent der Katholiken. Sie werden nach ihrer Leistungsfähigkeit zur Steuer herangezogen. Sie zahlen nicht den „Zehnten", sondern durchschnittlich zwei Prozent ihres Einkommens. Dabei werden das Existenzminimum geschont sowie Ehe und Familie berücksichtigt. Die Finanzierung der kirchlichen Arbeit ist dadurch unabhängig von Wohltätern und deren Interessen. Auch kann ein innerkirchlicher Finanzausgleich zwischen reichen und armen Gemeinden, zwischen ebensolchen Diözesen und in der Weltkirche stattfinden.

Umstrittene Kirchensteuer und wirtschaftliches Handeln

Aber gerade die Finanzierung der Kirche durch diese staatlich erhobene Steuer wird kritisiert. Die wichtigsten Kritikpunkte lassen sich in drei Komplexen zusammenfassen. Ein Komplex der Kirchensteuerkritik behandelt die Beziehung zwischen Kirche und Staat (Staatskirchenrecht, Konkordatsrecht)[33] und sieht durch die Kirchensteuer den Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat verletzt. Ein zweiter Komplex beklagt die negativen Auswirkungen des „anonymen" Steuersystems auf die Beziehung der Christen zu ihrer Kirche. Dadurch würden eine stärkere Bindung an und eine größere Identifikation mit der Kirche erschwert[34]. Ein dritter Kritikkomplex richtet sich gegen die Folgen der geregelten Steuereinnahmen in der Kirche, die sie zu bürokratisch, satt und selbstgefällig mache[35].

Noch nicht beantwortet ist die Frage, ob sich die Kirche, auch angesichts der Kirchensteuerkritik und um die Kirchensteuer zu ersetzen, nicht doch stärker an ihrem wirtschaftlichen Potential ausrichten sollte, um sich von der staatlichen Finanzierung zu befreien. Wie weit dürfen sich dann aber wirtschaftliche Unternehmensziele von denen der Kirchen entfernen, ohne die Glaubwürdigkeit der Kirche zu gefährden? Darf zum Beispiel „Weltbild"[36] nur mit Medien religiösen Inhalts wirtschaften oder kann das Medienunternehmen sich auf ein marktgerechtes Geldverdienen konzentrieren, um dem kirchlichen Eigentümer möglichst große Gewinne für „gute" Zwecke zur Verfügung zu stellen? Gibt es darüber hinaus auch noch andere Möglichkeiten als wirtschaftlich-unternehmerisches Handeln?

Professionelle oder ehrenamtliche Aufgaben

Das leitet über zur dritten Frage, inwieweit nämlich die Erfüllung der kirchlichen Aufgaben überhaupt an Geld gebunden oder von ihm abhängig ist bzw. sein muß. Könnten und sollten nicht mehr Aufgaben der Kirche als bisher unentgeltlich erledigt werden? Diese ehrenamtliche Arbeit wäre zwar auch nicht kostenfrei, doch dann müßten keine existenzsichernden Löhne für Kirchenmitarbeiter finanziert werden. Eine stärkere Ausrichtung der Kirchenarbeit auf ehrenamtliche Dienste würde die Abhängigkeit der Aufgabenerfüllung von finanziellen Ressourcen deutlich verringern.

Ihre gute finanzielle Ausstattung hat der Kirche in den vergangenen Jahrzehnten eine Professionalisierung der kirchlichen Aufgaben durch hauptamtliche Fachleute ermöglicht. Das war und ist für manche Arbeitsfelder sinnvoll, vor allem dort, wo die Aufgaben eine besondere Qualifikation erfordern. Die Ausweitung des arbeits- und berufsmäßig beschäftigten Personals führt zu Kosten, die im Bistum Münster im Jahr 2004 ca. 29 Prozent des Gesamtetats ausmachten.

Zur Illustration dazu aktuelle Zahlen aus der Stadt Münster: Den 146 168 Katho-

liken der Stadt stehen 458 hauptamtliche Mitarbeiter der katholischen Kirche in unterschiedlichen Funktionen zur Verfügung. Dazu kommen noch die 521 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den katholischen Kindergärten. Damit entfallen auf einen hauptamtlich Beschäftigten etwa 320 Kirchenmitglieder. Zusätzlich sind 35 Geistliche in den Gemeinden tätig; das heißt in Zahlen ausgedrückt, daß auf rund 4100 Katholiken ein Geistlicher kommt[37].

Die Differenz der Vergleichszahlen beschreibt die aktuelle Situation ganz zutreffend. Sie verweist einerseits auf den Priestermangel und zeigt andererseits den erheblichen sonstigen Personalaufwand. Ohne Zweifel kann durch arbeitsvertraglich- und weisungsgebundenes Personal die Kontinuität der kirchlichen Aufgaben besser gesichert und deren Erledigung bürokratisch kontrolliert werden. Auf der anderen Seite fällt es immer schwerer, ein kirchliches Engagement der Mitarbeiter – über die übliche arbeitsvertragliche Loyalitätsforderung hinaus – zunächst bei der Einstellung festzustellen und danach fortdauernd zu sichern, welches die spezifisch kirchlichen Vorstellungen von einer Dienstgemeinschaft[38] erfüllt.

Die Professionalisierung kirchlicher Aufgaben ist nicht ohne Auswirkungen geblieben. Sie hat die ehrenamtlichen Anteile an der Erfüllung der Aufgaben zurückgedrängt oder sogar unnötig gemacht. Das führte zu einer Demotivation der Ehrenamtlichen. Ist ein Einkommen – wie heute ganz selbstverständlich – Ausdruck der Wertschätzung, so braucht man sich über einen Mangel an Ehrenamtlichen nicht zu wundern. Die doppelsinnige Bedeutung des Begriffs „Laie" in der Kirche, einmal als „Nichtgeistlicher", andererseits in Abgrenzung zur Fachkraft, hat zusätzlich in der Kirche nicht nur zu Mißverständnissen geführt, sondern teilweise einen Minderstatus des Ehrenamtes begründet, nämlich weder Geistlicher noch Fachkraft zu sein.

Zwar gibt es im Umkreis der Familie – auch der Not gehorchend – inzwischen eine Struktur von ehrenamtlichen Diensten bei Gottesdienst und Katechese. Doch werden heute noch immer, wenn Ehrenamtliche nach Aufgaben fragen, alltägliche Fähigkeiten (Besuche, Telefondienst, Begleitung bei Spaziergängen, Gesellschaftsspiele usw.) angeboten[39], die nur zu selten einen konstitutiven Beitrag für eine Aufgabe darstellen, sondern häufig eben nur, wenn auch erfreuliches Beiwerk sind. Ehrenamt ist aber nicht automatisch gleichzusetzen mit einem nichtfachlichen Laiendienst. Bisher aber, zugespitzt gesagt, paßt „freiwilliges Engagement" nicht in das noch immer an einer Volkskirche ausgerichtete Funktionsmodell der Kirche. So hat es auch als Auftrag und Verpflichtung im Bewußtsein der Kirchenangehörigen an Bedeutung verloren. Zu leicht konnten in der Vergangenheit die „Laien" auch die anspruchsvolleren Dienste an die bezahlten Kräfte abgeben und damit die eigene Dequalifikation verstärken.

Künftige Entwicklung

Die katholische Kirche wird langfristig die Ausfälle der Kirchensteuer nicht ohne Kürzung der Personalausgaben ausgleichen können. Sie muß dann, um den jetzigen Standard bei der Wahrnehmung der Aufgaben zu sichern, auf ein anderes Potential von Ressourcen, nämlich auf das ehrenamtliche Engagement als „Humankapital" zurückgreifen[40]. Schlagwortartig formuliert: Das Finanzkapital wird durch Humankapital ersetzt. Mit dieser Art von Humankapital ist eine die Kirche tragende Bereitschaft von Menschen gemeint, sich aus dem bewußten Bemühen um eine christliche Lebensführung heraus verpflichtet zu fühlen, für kirchliche Aufgaben auch unentgeltlich zur Verfügung zu stehen. Es handelt sich dabei um ein unverrückbares Merkmal von christlichem Leben. Wenn das fehlt, wird die Kirche weiter in ihrer gesellschaftlichen Existenz gefährdet. Diese Existenzfrage der Kirche ist nicht durch bloße Appelle zur ehrenamtlichen Mitarbeit zu beantworten, sondern nur durch eine Neuausrichtung der kirchlichen Dienste und durch eine Veränderung der strukturellen Bedingungen.

Hier kann ohne Mühe auf analoge Verhältnisse in der Gesellschaft verwiesen werden, an denen auch ein Hochglanzjahr für das „Bürgerliche Engagement" und eine Enquete-Kommission des Bundestags wenig ändern konnten. Bürgerinnen und Bürger wurde in der vergangenen Zeit der Verzicht auf eine persönliche Zuständigkeit und Verantwortung für das Gemeinwohl immer mehr erleichtert. Vieles wurde vom Staat und den Gemeinden übernommen und später dann der Gesellschaft als Kosten aufgebürdet, bis deren Leistungsfähigkeit (z.B. durch Arbeitslosigkeit) abnahm. Aus der jetzt so mißlichen Situation ergibt sich die Notwendigkeit, die Zuständigkeit und Verantwortung für sich und für das Gemeinwohl neu wecken zu müssen. Ehrenamtliches Engagement in Gesellschaft und Kirche ist dort noch selbstverständlich zu finden, wo es sich sozialisatorisch im Bewußtsein verfestigte – häufiger also bei den Älteren. Doch entwickeln sich auch neue Formen der Freiwilligenarbeit, die in die kirchliche Arbeit integriert werden können.

Das praktische Denken und Handeln der Kirche wird sich künftig vorrangig an der Ressource des freiwilligen Humankapitals orientieren und entsprechende Sozialformen entwickeln müssen. Es kann also nicht darum gehen, vakante hauptamtliche Dienste schlecht und recht unentgeltlich durch Ehrenamtliche in den alten Strukturen zu ersetzen, solange der Vorrat reicht, sondern es gilt, andere Formen des kirchlichen Lebens zu entwickeln oder – noch besser – Raum für eine solche Entwicklung zu geben, in dem neue Strukturen entstehen können. Dazu wird das beträchtliche materielle Kapital – wie es schon in dem Synodenpapier der Deutschen Bistümer heißt – deutlicher in seine „dienende Funktion für die Verwirklichung des kirchlichen Auftrags vor allem in Gottesdienst, Seelsorge und Mission, in Erziehung und Bildung, in Caritas und Entwicklungshilfe" unter den angedeuteten neuen Bedingungen zurückfinden müssen[41]. Dem Finanzreferent der evange-

lischen Kirche in Bayern Claus Meier ist zuzustimmen, wenn er in einem düsteren Bericht über die Finanzlage seiner Kirche zum Abschluß schreibt: „Der eigentliche Reichtum der Kirche ... liegt im eigentlich unbezahlbaren persönlichen Engagement der Menschen, in ihrer Phantasie und Kreativität. Diese müssen wir stärken, denn das ist in dieser Zeit das Erfordernis."[42]

Zur Motivation (in Seelsorge und Bildung), zur Stärkung der Kompetenz (Fachberatung und Anerkennung) und für die Ausgestaltung der Einsatzmöglichkeiten (räumliche und materielle Voraussetzungen) von Ehrenamtlichen wird die Kirche weiterhin auch hauptamtliches Fachpersonal benötigen. Es wird sich aber dennoch eine Sozialform der Kirche durchsetzen müssen, die sich weniger an den Steuerungsprinzipien der auf Hauptamtliche ausgerichteten Bürokratie und deren Kontrolle ausrichtet, sondern an den für das freiwillige Humankapital legitimen Gestaltungsprinzipien der freiwilligen Nähe und der offenen Kommunikation. Das bedeutet unter anderem auch, daß die bisherigen weisungsgebundenen Prozesse des Aufgabenvollzugs – und die sie begleitende Bürokratie – an Wichtigkeit verlieren, denn Ehrenamtliche haben keine derartige Dienstbeziehung zur Kirche. Auch die Geldmittel werden mit größerem Risiko in weniger kontrollierbare Zuständigkeiten gegeben werden müssen.

Reich ohne Überfluß

Nur Traumtänzer können davon ausgehen, daß in den derzeitigen kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnissen die Kirche, die jeweils in ihrer zeitgemäßen, historischen Sozialform die kulturelle und gesellschaftliche Wirklichkeit integriert, ohne finanzielle Mittel existieren und ihre Aufgaben erfüllen kann. Würde die Kirche versuchen, als eine „arme Kirche" ohne Geld und allein von Almosen zu leben, würde sie sich in einseitige Abhängigkeiten von Spendern begeben, einen innerkirchlichen Ausgleich etwa zwischen reichen und armen Gemeinden und Verbänden erschweren und erhebliche Handlungsmöglichkeiten einbüßen. Sie würde die gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, in denen die Menschen leben, die sie erreichen will, verkennen oder sogar mißachten. Schon 200 Jahre nach Christus ist das „Ideal" einer mittellosen Kirche aus sehr christlichen Motiven aufgegeben worden. Dennoch bleibt eine Kirche ohne Überfluß eine unverzichtbare Orientierung, wie die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik herausgestellt hat: daß nämlich „weithin die Überzeugung" herrscht, „daß nur eine arme Kirche der Verkündigung Jesu entspricht und damit überzeugend sein kann, Reichtum dagegen ihre Glaubwürdigkeit beeinträchtigt und Besitzstreben ihre Botschaft widerlegt"[43]. So entspricht ein allein auf Gewinn- und Vorteilsstreben ausgerichtetes Agieren kirchlicher Unternehmen nicht der christlichen Forderung nach selbstloser Beschränkung und Bescheidenheit[44].

Option für die Armen

Armut ist zum einen ein gebotener Anlaß kirchlicher Fürsorge und sozialpolitischen Agierens. Armut ist zum anderen ein Merkmal einer bewußt gewählten Lebensweise als glaubwürdiges christliches Zeugnis. Eine „arme Kirche" moderner Prägung gewinnt ihr Profil also nicht aus dem, was sie an Geld und Kapital besitzt und einnimmt, sondern wofür und wie sie es verwendet. Die Ausgabenseite legitimiert „Reichtum", wenn die Kirche ihn im Dienst an den Menschen und am Gemeinwohl einsetzt. Zu diesem Zweck sollte sich die Kirche, wenn sie heute im sozialen Vergleich wohlhabend ist, ständig arm machen, ohne sich zu ruinieren. Die Kirche muß über das materiell Notwendige verfügen, mit dem sie Strukturen und Bedingungen schafft und dauerhaft sichert, in und unter denen sich Kirche als Gemeinschaft (communio) vollziehen kann – ohne sich in allen Belangen dem Anspruch ausgesetzt zu sehen, in ein bürokratisches oder gar politisches System eingepaßt zu werden.

Die legitime Herrschaft der Ordinariate könnte durch mehr Mitsprache der Laien und Betroffenen sowie durch die Delegation von Entscheidungen und Verantwortung an gewählte Gremien ergänzt werden. Der Interpretationsraum des kirchlichen Rechts könnte zu einer größeren Offenheit im Denken und Handeln hinsichtlich einer Vielfalt in der Sozialform der Kirche genutzt werden, die den differenzierten Lebensverhältnissen und den unterschiedlichen Bewußtseinsinhalten mehr entspricht, ohne am Kern der christlichen Botschaft zu rütteln. Der aktuellen Strukturreform wäre es zu wünschen, daß es ihr im stärkeren Maß darum ginge, Gemeinden und Gemeinschaften durch Nähe und Kommunikation in den neu zu konzipierenden Rahmenbedingungen zu ermöglichen und weniger über deren „kostenbedingte" Aufhebung und Schließungen nachzudenken. Eine reiche Kirche im Überfluß ist und bleibt ein Ärgernis. Um einen solchen öffentlichen Eindruck dauerhaft zu vermeiden, wäre auch eine größere Transparenz im Blick auf die Geld- und Kapitalverhältnisse der Kirche ein gutes Mittel.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. N. Feldhoff, Die Zukunft der Kirchenfinanzen, in dieser Zs. 222 (2004) 363–369.

[2] Vgl. ders., Kirchenfinanzen in der Krise, in: Kirche u. Gesellschaft 315 (2004).

[3] Im Jahr 2003 trafen 129598 Katholiken, diese „Mitgliedsschaftsentscheidung" – 8,5 Prozent mehr als im Vorjahr; vgl. Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 3003, hg. v. Sekretariat der DBK (Arbeitshilfen 193, Bonn 2005) 15.

[4] Im Jahr 2003 besuchten von 100 Katholiken 15,2 den Sonntagsgottesdienst, 1990 waren es noch 21,9; vgl. ebd. 17.

[5] Die Zahl der Priester im pastoralen Dienst ist von 1990 bis 2003 um 22,7 Prozent gesunken; vgl. ebd. 23. Zahlen über die Priesteramtsbewerber und das Ansteigen des Durchschnittsalters sind der Broschüre nicht zu entnehmen.

[6] In: Soziologische Revue 28 (2005) 99–107.
[7] Vgl. M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch in der religiösen Landschaft (Freiburg [2]1998).
[8] Th. Herr, Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung (Paderborn 2001).
[9] Vgl. F. X. Kaufmann, Wie überlebt das Christentum? (Freiburg 2000).
[10] Vgl. ebd. 144.
[11] Th. v. Mitschke u. F. Pfeffel, Das Caritas- u. Kirchenimage, in: neue caritas, H. 5 (2004) 17.
[12] J. Ch. Koecke, Religion – Politik – Gesellschaft. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage, hg. v. d. Konrad-Adenauer-Stiftung (Arbeitspapier 110, St. Augustin 2003) 7.
[13] Vgl. www.kirchen-einsparen.de, 24.5.2005.
[14] Vgl. D. H. Enste, Die Wohlfahrtsverbände in Deutschland. Eine ordnungspolitische Analyse u. Reformagenda, hg. v. Institut der deutschen Wirtschaft (Köln 2004).
[15] Vgl. G. Facius, Katholikentag streitet über Kirchenfinanzen. Zentralkomitee kritisiert Sparpraxis – Küng u. Drewermann treten auf, in: Die Welt, 17. 6. 2004, www.welt.de/data/2004/06/17/292423.html
[16] Vgl. www.bistum-muenster.de
[17] Vgl. F. Schwarz, Wirtschaftsimperium Kirche. Der mächtigste Konzern Deutschlands (Frankfurt 2005) 33.
[18] Ebd. 16.
[19] Vgl. C. Frerk, Finanzen u. Vermögen der Kirchen in Deutschland (Aschaffenburg 2002); dazu kritisch: Feldhoff (A. 2) 12.
[20] Schwarz (A. 17) 14ff.
[21] Wie auf der „ecclesia Köln", einer Fachmesse für Kirchenbedarf und religiöses Leben, die im Februar 2005 zum zweiten Mal stattgefunden hat.
[22] Vgl. Feldhoff (A. 2) 12.
[23] Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen u. sozialen Lage in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD u. d. Sekretariat der DBK (Hannover, Bonn 1997) Nr. 244.
[24] F. W. Graf, Die Götter kehren zurück. Religion in der modernen Kultur (München 2004) 192.
[25] Interview im Informationsdienst Kirche u. Wirtschaft 3/2004, zit. nach Schwarz (A. 17) 175.
[26] Ebd. 118f.
[27] R. Lill, Staat, Kirchen, Religionen, in: FAZ, 1. 8. 2005, 6.
[28] H. Marré, Die Kirchenfinanzierung in Deutschland vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 85 (1999) 448.
[29] F. Fahr, Defizite im Wissen um die Kirchenfinanzierung in Deutschland, in: Kirchensteuer. Notwendigkeit u. Problematik, hg. v. dems. (Regensburg 1996) 118.
[30] Feldhoff (A. 2) 3; Marré (A. 28) 453.
[31] Ebd. 461.
[32] Vgl. K. E. Schlief, Die Entwicklung der Kirchensteuer seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 85 (1999) 465.
[33] Z. B. H. Prantl, Der Staat – weltlicher Arm der Kirche, in: Kirchensteuer (A. 29) 83ff. Gegenpositionen z. B. J. Petersen, Die Kirchensteuer. Ein kurzer Überblick, www.ekd.de/download/kirchensteuer_petersen.pdf, 14–18; P. Kirchhof, Die Kirchensteuer im System des deutschen Staatsrechts, in: Kirchensteuer (A. 29) 53ff.
[34] Vgl. Petersen (A. 33) 14; Kirchhoff (A. 33) 55.
[35] Ebd. 55; H. Böttcher, Kirchensteuer – Fakten u. Verpflichtungen, in: Kirchensteuer (A. 29) 108.
[36] Vgl. Schwarz (A. 17) 79ff.

[37] Die Zahlen sind dem Entwurf des Pastoralplans für die Gemeinden der Stadt Münster vom 27. 4. 2005 entnommen.
[38] Die katholische Kirche beschreitet arbeits- und tarifrechtlich einen eigenen, den dritten Weg, dem als Leitbild die Dienstgemeinschaft der im katholischen Glauben solidarisch Tätigen zugrundeliegt.
[39] Vgl. www.ehrenamt-caritas-muenster.de
[40] Der an Bourdieu angelehnte Begriff „Humankapital" war schon einmal Unwort des Jahres. Ich verwende ihn deshalb, weil er in der Darstellung gegenüber dem „materiellen Kapital" einiges veranschaulichen und damit auch verdeutlichen kann.
[41] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II (Freiburg 1977) 187ff.
[42] C. Meier, Kirchliche Aufgaben u. ihre Finanzierung, in: Kirchensteuer (A. 29) 115.
[43] P. Neuner, Thesen zum Problem der Kirchensteuer aus dogmatisch-ekklesiologischer Sicht, in: ebd. 144.
[44] Kirchhof (A. 33) 53f.

Konrad Hilpert

Die Anerkennung der Religionsfreiheit

Vor nunmehr 40 Jahren, am 7. Dezember 1965, wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit mit den lateinischen Anfangsworten „Dignitatis humanae" vom Zweiten Vatikanischen Konzil endgültig verabschiedet. Es war der letzte Arbeitstag dieses Konzils, an dem außer der Erklärung über die Religionsfreiheit auch die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute" („Gaudium et spes") verabschiedet wurde. Diese war das längste Dokument des Konzils, die Erklärung über die Religionsfreiheit hingegen (nach „Nostra aetate", der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) das zweitkürzeste. Während jene entsprechend der Gepflogenheit früherer Konzilien die Rechtsform einer Konstitution, also einer ausführlichen verbindlichen Weisung, bekam[1], wurde „Dignitatis humanae" als „Deklaration" oder deutsch „Erklärung" klassifiziert.

Dies ist kein Begriff aus dem kirchlichen Recht, sondern dem Völkerrecht entlehnt. Dort bezeichnet „Deklaration" einen feierlichen Akt, mit dem ein Staat allen anderen Staaten ein bestimmtes Ereignis oder eine politische Haltung zur Kenntnis bringt, zum Beispiel, daß er sich von der bisherigen Kolonialmacht unabhängig macht, daß er in den Krieg gegen einen anderen Staat eintritt, daß er sich in einem akuten Konflikt neutral verhalten wird und ähnliches mehr[2]. Ziel derartiger Deklarationen ist es, daß sich ab jetzt kein anderer Staat darauf berufen können soll, er habe von der bekanntgemachten Sache nichts gewußt. Wenn also das Zweite Vatikanum für das Dokument zur Religionsfreiheit die Form einer Deklaration gewählt hat, so wollte es damit nicht primär erläutern, was Religionsfreiheit ist und wie sie sich theologisch begründen läßt. Vielmehr wollte es an die Adresse der Weltöffentlichkeit bekanntgeben, daß man ab jetzt nie mehr sagen könne, für die katholische Kirche sei die Religionsfreiheit kein Grundrecht, das in der Würde der Person begründet ist.

Eine Zäsur in der Geschichte der katholischen Kirche

Sich zu dieser Deklaration zu entschließen, war alles andere als selbstverständlich und erwartbar. Zwar fiel die endgültige Abstimmung mit nur 70 Gegenstimmen und acht ungültigen bei 2308 Ja-Stimmen sehr überzeugend aus. Aber ihr ging eine Entstehungsgeschichte voraus, die man mit Otto Hermann Pesch nur als „turbulent" bezeichnen kann. Die Löwener Kirchenhistoriker Roger Aubert und Claude Soetens resümieren:

Die Erklärung „sorgte bis zum letzten Tag für starke Polarisierung bei allen Konzilsteilnehmern" und „kein Dokument stieß auf so viel Feindseligkeit auf Seiten der Minderheit"[3].

Bereits von Beginn des Konzils an war das Thema Religionsfreiheit, das zunächst lediglich als Teil des Schemas zur Kirche, dann als Anhang des Ökumenismus-Dekrets behandelt werden sollte[4], umstritten. Und umstritten blieb es auch, als immer wieder neue bzw. aufgrund der vielen Eingaben veränderte Textvorschläge (insgesamt sechs) vorgelegt wurden. Die Religionsfreiheit war ein Problemfeld, das während aller vier Sitzungsperioden ausgiebig verhandelt wurde. Zur offenen Zerreißprobe kam es während der dritten Sitzungsperiode, als am 19. November 1964 unmittelbar vor der angekündigten Abstimmung der Dekan des Kardinalskollegiums, Eugène Tisserant, bekanntgab, daß die Abstimmung nach Rücksprache mit einigen Mitgliedern des Präsidiums vertagt werde. Dies löste einen Sturm des Unmuts aus[5] und führte zu einer geharnischten Petition an den Papst, die innerhalb kürzester Zeit mehr als 1000 Unterschriften von Kardinälen und Bischöfen erhielt. Erreicht werden konnte aber lediglich, daß Paul VI. die Zusicherung gab, die Erklärung als Punkt eins auf die Tagesordnung der nächsten Sitzungsperiode zu setzen. Dieser 19. November ging als „Schwarzer Donnerstag" in die Geschichte des Konzils ein.

Der eigentliche Grund, weshalb der Widerstand gegen die Deklaration über die Religionsfreiheit so hartnäckig und stärker war als bei allen anderen Dokumenten, liegt in der Geschichte der Kirche selbst. Um das zu verstehen, möchte ich zuerst die wesentlichen Inhalte der Deklaration vorstellen.

Der Inhalt der Erklärung

Das Recht auf religiöse Freiheit wird als Recht der menschlichen Person proklamiert (DH 2). Wenn auch nicht explizit gesagt, so wird doch der Sache nach in der Erklärung „Recht" im Sinn von grundlegendem, ursprünglichem und unverfügbarem Recht verstanden. Sein Gehalt besteht im Freisein „von jedem Zwang" sowohl von Seiten einzelner wie von Seiten gesellschaftlicher Gruppen wie auch von Seiten der öffentlichen Gewalt (DH 2). Das Freisein von jedem Zwang hat eine positive und eine negative Dimension. Die positive Dimension: Niemand darf in religiösen Dingen daran gehindert werden, nach seinem Gewissen zu handeln (DH 2). Die negative: Niemand darf in religiösen Angelegenheiten gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln (DH 2). Das Recht auf Freiheit von Zwang gilt auch für jene, die sie nicht oder falsch nutzen (DH 2).

Der Schutz dieses Rechts erstreckt sich auf die Individuen – und zwar auf alle – sowie als Folge der Sozialnatur des Menschen auch auf die religiösen Gemeinschaften und auf die Familien (vgl. DH 4 u. 5). Demnach tritt die Erklärung nicht für das Recht der Mitglieder der Kirche auf Religionsfreiheit, sondern auch für das Recht

der Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften und sogar Glaubensloser ein, nach ihrer religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugung leben zu können (DH 4).

Das gründende Fundament des Rechts auf Religionsfreiheit ist die Würde der menschlichen Person, „so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird" (DH 2). Zusätzlich werden noch zwei weitere Begründungen gegeben: Das Freibleiben von Zwang gegen das, was das Gewissen sagt, entspricht der Eigenart religiöser Akte als innerer, willentlicher und freier Vollzüge, „durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hin ordnet" (DH 3). Außerdem wird ganz zu Ende der Deklaration auch auf den Zusammenhang zwischen wirksamem Schutz der Religionsfreiheit und Frieden in der Welt hingewiesen (DH 15).

Die Aufgaben, die der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft und der staatlichen Gewalt bezüglich der Religionsfreiheit zugeteilt werden, sind: dieses Recht so anzuerkennen, „daß es zum bürgerlichen Recht wird" (DH 2 u. 6); das religiöse Leben der Bürger zu respektieren und zu fördern, ohne es vorzuschreiben oder zu behindern (DH 3); dafür zu sorgen, daß die religiösen Gemeinschaften ihr eigenes Leben gestalten, ihren Glauben öffentlich lehren und in Wort und Schrift bezeugen können (DH 4); daß „Menschen aus ihrem eigenen religiösen Sinn sich frei versammeln oder Vereinigungen für Erziehung, Kultur, Caritas und soziales Leben schaffen können" (DH 4). Des Weiteren muß die öffentliche Gewalt das Recht auf religiöse Freiheit auch garantieren, schützen und fördern, also „günstige Bedingungen ... schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen" (DH 6). Schließlich verweist Dignitatis humanae auch auf die Möglichkeit, das Recht auf Religionsfreiheit zu mißbrauchen, um einzelnen oder der Gesellschaft Schaden zuzufügen. Auch diesbezüglich sieht die Erklärung den Staat in der Pflicht, seine Bürger davor zu schützen. Die Kriterien dafür sind aber nicht Irrtum und Sünde, sondern das gleiche Recht der anderen und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung (vgl. DH 7).

Interessanterweise erkennt die Deklaration noch eine weitere Notwendigkeit hinsichtlich der Religionsfreiheit, die sie allen zuweist, besonders aber denen, die mit Erziehungs- und Bildungsaufgaben betraut sind. Diese Notwendigkeit besteht darin, die Menschen angesichts der vielen Einflüsse, denen sie ausgesetzt sind, zum rechten Gebrauch der Freiheit im Bereich der Religion wie auch der Verantwortung im Leben der Gesellschaft zu erziehen (DH 8).

Das Koordinatensystem, in das die zentrale Anerkennung der Religionsfreiheit und die genannten Forderungen positioniert sind, besteht nach der Erklärung aus zwei Achsen: Die eine ist die personale Freiheit des Subjekts, die andere die objektive Wahrheit. Die Religionsfreiheit hat ihr tragendes Fundament und zugleich ihre Zielperspektive in der Ausrichtung des Menschen auf die Wahrheit. An der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, hält die Erklärung ebenso fest wie an der Pflicht,

sie zu suchen. Deshalb spricht sie wiederholt von der Pflicht jedes Menschen, „die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren" (DH 1; ähnlich DH 2 u. 3). Diese Pflicht steht aber weder in Konkurrenz noch selbstständig neben dem Recht auf Religionsfreiheit, sondern sie soll deren Gebrauch leiten. Umgekehrt ist die Pflicht, die Wahrheit zu suchen, nicht etwas, was gegen jedes Hindernis, notfalls auch mit Hilfe von Zwang, zu realisieren ist, sondern etwas, was nur „auf eine Weise" eingelöst werden darf, „die der Würde der menschlichen Person" angemessen ist (DH 3), und das heißt mit freier Zustimmung. Die Zuordnung von Wahrheit und Freiheit wird also als wechselseitige vorgestellt: Die Wahrheit setzt die Freiheit voraus und die Freiheit hat in der Wahrheit ihr Ziel und ihre Erfüllung. Das Recht auf Religionsfreiheit hat demnach seine eigentliche Rechtfertigung in seiner Funktion für die religiöse Wahrheit.

Ein Paradigmenwechsel

Genau diese wechselseitige Zuordnung von Wahrheit und Freiheit ist das Neue, das die Position der Deklaration über die Religionsfreiheit von der bis dahin vertretenen offiziellen Position der katholischen Kirche unterscheidet. Diese hatte nämlich Wahrheit und Freiheit nicht als in der einzelnen Person einander gegenseitig ermöglichend angesehen, sondern als zwei eigenständige Ansprüche behauptet, die in der gesellschaftlichen Realität miteinander konkurrierten und nur durch eine eindeutige Über- bzw. Unterordnung vereinbar gemacht werden könnten. Das Prinzip dieser Über- bzw. Unterordnung aber war die Formel „Freiheit für die Wahrheit, aber keine Freiheit für den Irrtum"[6]. Allein die Wahrheit kann beanspruchen, gehört und öffentlich verbreitet zu werden; und sie darf nicht verdunkelt werden, indem sie mit allen möglichen Irrtümern auf eine Stufe gestellt und der Beliebigkeit des subjektiven Meinens und Wählens ausgeliefert wird. Päpste und andere Verantwortungsträger konnten sich für diesen Standpunkt unter anderem auf die Autorität Augustins stützen, der in einem seiner Briefe eindringlich die rhetorische Frage gestellt hatte: „Was für einen schlimmeren Tod kann es für die Seele geben als die Freiheit des Irrtums?"[7]

Von dieser traditionellen Warte aus erschien es als völlig konsequent, im aktiven Schutz der Wahrheit und in der Abwehr und Unterdrückung offensichtlicher Irrtümer, auch und gerade solchen im Bereich der Religion und des Glaubens, eine originäre Aufgabe der Obrigkeit bzw. des Staates zu sehen. Dies allerdings erschien seit dem 19. Jahrhundert nur noch in katholisch dominierten Staaten möglich. Dort, wo die Katholiken hingegen nur eine Minderheit bildeten, durften Irrtümer geduldet werden, aber nur, um größere Übel zu verhindern oder andere höhere Güter zu erreichen[8].

Das war die offizielle Position, die noch am Ende des Pontifikats Pius' XII. beispielsweise vom Leiter des Heiligen Offiziums, Kardinal Alfredo Ottaviani, in aller Schärfe vertreten wurde, wenn er etwa auf den Einwand, diese Einstellung sei widersprüchlich und unredlich, antwortete:

„In der Tat, man muß zweierlei Maß und Gewicht nehmen: eines für die Wahrheit, eines für den Irrtum. Als Menschen, die wir uns im sicheren Besitze der Wahrheit und der Gerechtigkeit wissen, vergleichen wir uns nicht mit anderen."9

Diese Position war es, die von der Minderheit der Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanum, die gegen eine Erklärung zur religiösen Freiheit votierte, hartnäckig verfochten wurde. Sie ist auch der Grund dafür, daß die katholische Kirche in ihren offiziellen Repräsentanten lange Zeit so energisch die Forderung nach dem Recht auf Religionsfreiheit, wie sie im Lauf der Neuzeit aufgrund schmerzlicher Erfahrungen immer wieder erhoben worden war und zu einem wesentlichen Bestandteil sämtlicher freiheitlicher Verfassungen geworden ist, abgelehnt und in massiver Polemik als „Mißgeburt"[10], „Frechheit"[11], „seuchenartiger Irrtum"[12] und „Wahnsinn"[13] abqualifiziert hat.

Ihren Gipfel erreichte diese Polemik zweifellos in der Enzyklika Pius' IX. „Quanta cura" und dem ihr beigefügten „Syllabus errorum" von 1864. Unter den 80 Sätzen, die dieses Verzeichnis der „Irrtümer des Jahrhunderts" („errores saeculi") enthält, finden sich auch folgende, die „als vollends verworfen, geächtet und verurteilt" anzusehen seien:

„15. Es steht jedem Menschen frei, diejenige Religion anzunehmen und zu bekennen, die man, vom Lichte der Vernunft geführt, für wahr erachtet."

„16. Die Menschen können im Kult jedweder Religion den Weg zum ewigen Heil finden und das ewige Heil erlangen."[14]

„76. Die Abschaffung der bürgerlichen Herrschaft, in deren Besitz der Apostolische Stuhl ist, trüge in höchstem Maße zur Freiheit und zum Glück der Kirche bei."

„77. In dieser unserer Zeit ist es nicht weiter dienlich, die katholische Religion als die einzige Staatsreligion zu haben und alle übrigen Formen der Gottesverehrung auszuschließen."[15]

In Übereinstimmung mit einem früheren lehramtlichen Dokument bekräftigt die Enzyklika die Einschätzung der Forderung „die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse"[16] als „Wahnsinn". Damit war die Religionsfreiheit als Menschenrecht wie auch als kultureller und rechtlicher Wert eindeutig und grundsätzlich verworfen, nicht etwa nur in Übertreibungen und Auswüchsen.

Wenn man sich des exakten Datums der Promulgation von „Quanta cura" und des „Syllabus" vergewissert – es war der 8. Dezember 1864 –, dann kann man viel-

leicht ein bißchen verstehen, daß die Minorität der Bischöfe, die gegen die Erklärung zur Religionsfreiheit waren, exakt 100 Jahre später noch von einem anderen Problem umgetrieben wurden, nämlich von der Sorge, ob ein offizielles Bekenntnis zur Religionsfreiheit seitens der Kirche nicht zwangsläufig die Kontinuität und den überzeitlichen Anspruch der kirchlichen Lehre beschädigen müßte. Den Befürwortern einer solchen Erklärung anderseits war es durchaus ein Anliegen, im Text der geplanten Erklärung selbst die Abkehr und das Bedauern über die frühere Position der Kirche explizit auszusprechen[17]. Darauf wurde dann aber verzichtet, um den Widerstand nicht noch mehr anzufachen, der vor allem aus den Kreisen der spanischen und italienischen Bischöfe kam.

Das Bemühen, dieser Sorge um die Kontinuität den Wind aus den Segeln zu nehmen, hat übrigens im endgültigen Text der Erklärung zur Religionsfreiheit Spuren hinterlassen. Es wird darin nämlich gleich im ersten Artikel gesagt, daß das Konzil bei der Absicht, eine Erklärung über die Religionsfreiheit abzugeben, „die heilige Tradition und die Lehre der Kirche" befragt habe, „aus denen es (das Konzil) immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht" (DH 1). Diese Behauptung einer positionellen Kontinuität stellt zwar die historische Wahrheit nicht einfach auf den Kopf, aber sie ist zumindest in dem Sinn „schief", als sie die harschen und eindeutigen Verurteilungen einfach wegläßt, die seit der Zeit der Französischen Revolution sämtliche offiziellen kirchlichen Stellungnahmen geprägt haben, die sich mit der neuzeitlichen Kultur und dem liberalen Staat befaßten. Sie unterläßt es, in deutlichen Worten die Opfer der Intoleranz und der Gewalt im Dienst an der Wahrheit zu erwähnen, im Blick auf die Papst Johannes Paul II. in seinen feierlichen Bitten am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 um Vergebung gebeten hat[18].

Stattdessen werden in der Erklärung zwei andere Linien theologischer Kontinuität aufgebaut. Die eine verweist auf die theologische Reflexion und die alte Lehre, daß der Akt des Glaubens, auch wenn er verpflichtend ist, immer nur freiwillig gesetzt werden kann. Hierfür kann man sich sowohl auf eine stattliche Zahl entsprechender Stellen in den theologischen Werken von Kirchenvätern und Kirchenlehrern als auch auf Beschlüsse von Synoden berufen[19]; aus diesen Reflexionen läßt sich ableiten, daß niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden dürfe (DH 10 u. 12). Die zweite Linie der Kontinuität sind gelegentliche Äußerungen der neueren Päpste seit Pius XI. über die Gründung der religiösen Freiheit in der Würde der menschlichen Person, wie sie dann vor allem in der Enzyklika „Pacem in terris" des Konzilspapstes Johannes XXIII. zusammengefaßt und an prominenter Stelle ausgesprochen wurden[20]. In Verfolgung dieser Argumentation versucht die Deklaration über die Religionsfreiheit auch, in ihrem zweiten, in der Entstehung erst vergleichsweise spät hinzugekommenen Teil zu zeigen, daß die Religionsfreiheit in der biblischen Offenbarung zutiefst verwurzelt sei, sozusagen implizit in dem, was in der Verkündigungspraxis

Jesu über die Würde des Menschen, über seine Berufung und die Annahme des Glaubens gesagt wird.

Der Text der Erklärung über die Religionsfreiheit tut also alles, um den Bruch mit der Tradition herunterzuspielen. Als selbstkritische Bemerkung bleibt lediglich der Satz in Artikel 12, daß „gewiß ... bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt ... eine Weise des Handelns vorgekommen (sei), die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war" (DH 12).

Wie wenig es gleichwohl gelang, die Diskontinuität dauerhaft zu überdecken, zeigt sich an den postkonziliaren Auseinandersetzungen mit der Bewegung um Erzbischof Marcel Lefebvre. Sie sah nämlich genau in diesem Punkt der Religionsfreiheit einen Verrat an der Lehre der Kirche[21]. In einem Interview mit der Herder-Korrespondenz im Jahr 1988 erklärte der Obere der Priesterbruderschaft Pius X., die Bewegung verwerfe nicht das Zweite Vatikanum insgesamt, wohl aber bestimmte Erklärungen und Dekrete dieses Konzils wie das Ökumenismus-Dekret; als Beispiele genannt werden: die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Erklärung „Nostra aetate" und die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", „weil mit ihnen ein Bruch mit der bisherigen Lehre vollzogen worden ist"[22]: „Wir entscheiden uns für den Syllabus."[23]

Epochale Bedeutung

Das bestätigt gleichsam im Negativ den enormen Zugewinn an Einsicht und die kaum zu überschätzende kirchengeschichtliche Bedeutung, die der Erklärung über die Religionsfreiheit des Konzils zukommt. Worin besteht diese epochale Bedeutung näherhin? Wenigstens die folgenden vier Punkte gilt es zu würdigen:

1. Der *Stellenwert* und die *Würde des Gewissens des einzelnen* sind nachdrücklich und geradezu feierlich herausgestellt. Die religiöse wie auch die sittliche Wahrheit insgesamt kann dem Dokument zufolge nicht anders als im Gewissen erkannt werden. Aus der Würde jedes Menschen als Person – und allein aus ihr – ergibt sich seine Freiheit zur Religionsausübung und zum Handeln nach den eigenen Gewissensüberzeugungen. Weil sich die Wahrheit der Menschen nicht einfach mit blinder Macht aufdrängt, sondern nur durch die Vermittlung seines Gewissens und seiner praktischen Vernunft erkannt wird, darf niemand zu einem Tun gegen sein Gewissen gezwungen oder am Handeln gemäß dem eigenen Gewissen gehindert werden. Die Perspektive des jeweiligen Individuums selbst ist entscheidend und muß deshalb geachtet und geschützt werden, auch wenn sein Gewissen bei der Urteilsbildung auf Information, Forschung, Dialog und Austausch mit anderen über ihre Erfahrungen angewiesen ist (vgl. DH 3).

2. Politik und Staat sind durch diese Erklärung jetzt auch der Theorie nach von der jahrhunderte-, ja jahrtausendlangen Aufgabe entbunden, Diener und Schutz-

macht der religiösen Wahrheit zu sein. *Politik und Religion bzw. Staat und Kirche müssen als zwei Sphären* und als zwei Arten von Gesellschaft prinzipiell wie auch konkret *unterschieden* werden. Das hat zur Konsequenz, daß der Staat nicht für alles zuständig sein kann: Alles was Glaube, Bekenntnis, aber auch gemeinschaftliche Ausdrucksformen, Organisation, Bestellung von Amtsträgern, Bildung von Vereinen und karitatives Wirken betrifft oder sonst noch zur Religionsausübung gehört, darf er nicht obrigkeitlich selbst in die Hand nehmen, sondern muß es den Religionsgemeinschaften und deren Mitgliedern überlassen. Der Staat muß also zulassen, daß sie sich um bestimmte Aufgaben kümmern und daß sie sich über die öffentliche Meinung an der Gestaltung und Weiterentwicklung der Gesellschaft beteiligen. Er muß aber auch darauf verzichten, seinen Herrschaftsanspruch, seine Ziele und seine Funktionen sowie die Pflichten seiner Bürger auf einen Glauben zu gründen oder sie auch nur legitimatorisch abzustützen. Selbst wenn er wie der deutsche Staat in bestimmten Bereichen für die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften offen bleiben möchte, muß er als Staat, der die Religionsfreiheit respektiert und rechtlich garantiert, politisch weltlich und neutral sein; nicht mehr der christliche Glaube, sondern die Volkssouveränität und die Religionsfreiheit und mit ihr die anderen Grundrechte sind die verbindliche Basis des Staates. Seine primäre Aufgabe liegt nicht in der Herstellung von Einheit durch Wahrheit, sondern in der Wahrung bzw. Herstellung von Frieden unter den Bürgern in der Gesellschaft.

3. Zwangsläufig verändert sich unter diesen Rahmenbedingungen auch die Stellung der Religion in bezug auf die Gesellschaft. Sie verliert den Anspruch auf alle Privilegien, die sie in anderthalb Jahrtausenden gesammelt hat und an die sie sich gewöhnt hatte. Insbesondere darf es keine von der Verfassung vorgeschriebene, also *keine Staatsreligion mehr* geben. Wenn die Religion weiterhin Einfluß auf den gesellschaftlichen Prozeß nehmen will, muß sie andere als politische Mittel und Wege benutzen, etwa geistige, spirituelle, karitative oder pädagogische, um Menschen von der Wahrheit ihrer Botschaft zu überzeugen. Sie ist nicht mehr überall automatisch dabei, sie hat keinen direkten und offiziellen Einfluß mehr auf die Politik. Vielmehr muß sie selbst dafür Sorge tragen, daß sie im öffentlichen Leben sichtbar bleibt. Sie muß auch damit leben, daß es Konkurrenz zu ihr gibt. Sie kann nicht mehr den weltlichen Arm zu Hilfe rufen, um Abweichungen auszuschalten oder lästige Konkurrenz loszuwerden. Wenn sich jemand ganz von ihr verabschiedet, bleibt dies in staatlicher Hinsicht sogar völlig folgenlos. Die Religion verzichtet ihrerseits selbst auf jedes Mittel der Gewalt, indem sie die Religionsfreiheit anerkennt.

Mit dieser doppelten Verselbständigung von Staat und Politik einerseits und von Religion und Glaubensgemeinschaft anderseits tritt das Ende jenes Systems von Politik und Religion ein, das mit der Zulassung des Christentums durch Kaiser Konstantin (330) und seiner Verbindlichmachung durch Kaiser Theodosius I. (381) begonnen und bis zur Französischen Revolution (1789) die gemeinsame tragende Konzeption geboten hatte, danach allerdings nur noch in manchen Staaten fest-

gehalten wurde. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums bedeutet insofern kirchlicherseits „das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära", wie der damalige Konzilsberater und -beobachter Joseph Ratzinger 1965 formulierte[24].

4. Die Religionsfreiheit und die ihr teils nachgeordnete, teils vorgeordnete Gewissensfreiheit ist zum *Paradigma*, zum *Ernstfall* und zum *Ausgangspunkt für die kirchliche Hochschätzung der übrigen Menschenrechte* geworden. Das ist vor allem der Weg, den die postkonziliare Verkündigung in den zurückliegenden Jahrzehnten mit erstaunlicher Konsequenz und Nachdrücklichkeit beschritten hat. Die Dynamik, in der Religionsfreiheit den „Grundstein des Gebäudes der Menschenrechte"[25] bzw. den „Kern" und das „Herz" aller Menschenrechte zu sehen[26], setzt bereits 1979 mit der Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" von Papst Johannes Paul II. ein und wird im Lauf dieses Pontifikats hinein in den unterschiedlichsten Kontexten – Arbeit, Mission, Friede, internationale Entwicklung, Aufkommen von Fundamentalismen, Sicherheitspolitik, Europa, Bildung – variiert und entfaltet:

> „Die Religionsfreiheit, manchmal noch begrenzt oder vergewaltigt, ist Voraussetzung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern"[27], heißt es in diesem Sinn in der Missionsenzyklika von 1990.

Die Religionsfreiheit bringt nämlich wie kein anderes Menschenrecht den Vorrang der menschlichen Person gegenüber jeder politischen Ordnung und ihre Offenheit für das Gute zum Ausdruck.

Anerkannt und gefährdet zugleich

Dieses Bemühen, die Religionsfreiheit als Kriterium und Ansatz der Menschenrechtspolitik ins Bewußtsein der Weltöffentlichkeit zu heben, trifft durchaus auf offene Ohren, weil die Forderung nach Religionsfreiheit in vielen Regionen der Welt auch heute noch keineswegs eingeholt[28] und ihre Verweigerung fast täglich Grund neuer und bitterer Konflikte und Unrechtserfahrungen ist.

Aber auch in jenen Staaten, in denen die Religionsfreiheit längst ein gesichertes und von allen anerkanntes Grundrecht ist, ist sie angesichts der Bedrohung durch Gewaltakte im Namen der Religion und angesichts der Brüchigkeit des Zusammenlebens mit Menschen anderer Kultur und Religion ganz neuen Bewährungen ausgesetzt. Während die erste dieser beiden Gefahren in der Erklärung der Religionsfreiheit bereits hellsichtig vorweggenommen wird, indem in ihr die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit thematisiert wird (DH 7), ist das zweite Problem in dieser Dringlichkeit völlig neu: Durch Ereignisse wie dem kollektiven Selbstmord von über 500 Sektenmitgliedern in Uganda (2000) oder dem Mord an dem islamkritischen Filmemacher Theo van Gogh in den Niederlanden (November 2004) wird die Gesellschaft

plötzlich und brutal mit der Frage konfrontiert, ob die Religionsfreiheit mit der Praxis eines bloß passiven Zulassens und mit Gleichgültigkeit ausreichend realisiert wird, oder ob es nicht auch des aktiven Respekts vor dem Andersartigen und des kämpferischen Eintretens für die eigenen Wertüberzeugungen bedarf.

Aktiver Respekt und kämpferisches Engagement sind möglicherweise nicht nur für das Verhältnis zwischen den Religionen von Bedeutung, sondern stellen wohl auch angesichts der vielen differierenden Bewertungen, die es in der modernen Gesellschaft gibt, eine Herausforderung für viele gesellschaftliche Bereiche dar.

ANMERKUNGEN

[1] Näheres hierzu bei O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte (Würzburg [2]1994) 78–81; F. X. Bischof, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. dems. u. St. Leimgruber (Würzburg 2004) 334–354.

[2] S. O. Kimminich, Einführung in das Völkerrecht (München [3]1987) 455.

[3] R. Aubert u. C. Soetens, Resultate, in: Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur, Bd. 13, hg. v. J.-M. Mayeur u. a. (Freiburg 2002) 72–104, 90.

[4] Die Vorgeschichte ist ausführlich dargestellt bei P. Pavan, Einleitung u. Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK. E 2, 704–748; neuestens: R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, hg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath (Freiburg 2005) 125–218.

[5] Zum Erleben dieses Tags vgl. autobiographisch Y. Congar, Mon Journal du Concile, Bd. 2 (Paris 2002) 278–284.

[6] Vgl. eine ausführliche Erläuterung dieses Prinzips in: Leo XIII., Enzyklika „Libertas praestantissimum" (1888), in: Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, 4 Bde., hg. v. A. Utz u. B. v. Galen (Aachen 1976) Rd.nr. II/59.

[7] Augustinus, ep. 166: PL 33, 720.

[8] Z. B. Leo XIII., Enzyklika „Immortale Dei" (1885): ASS 18 (1885/86) 162–175, 174f.; ders., Enzyklika „Libertas praestantissimum" (1887): ASS 20 (1887/88) 593–595, 609f.; Pius XII., Ansprache an die Mitglieder der Sacra Rota v. 6.10.1946: AAS 38 (1946) 394f.; ders., Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens v. 6.12.1953: AAS 45 (1953) 799.

[9] Zit. nach J. Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Menschenrechte u. Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, hg. v. E.-W. Böckenförde u. R. Spaemann (Stuttgart 1987) 138–174, 154.

[10] Pius VI., Breve „Quod aliquantum" (1791), in: Sozialdoktrin (A. 6) Rd.nr. XXVI/10.

[11] Gregor XVI., Enzyklika „Mirari vos" (1832), in: ebd. Rd.nr. II/5.

[12] Ebd. Rd.nr. II/14.

[13] Ebd.; Pius IX., Enzyklika „Quanta cura" (1864), in: ebd. Rd.nr. II/29.

[14] Zit. nach DH 2915 u. 2916.

[15] Zit. nach ebd. 2976 u. 2977.

[16] Vgl. A. 12.

[17] Pavan (A. 4) 709, 710.

[18] Text in: Erinnern u. Versöhnen. Die Kirche u. die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, hg. v. der Internationalen Theologischen Kommission (Einsiedeln 2000) 120–128, 122.
[19] Vgl. Fußnoten 4, 8 u. 9 der Erklärung.
[20] Vgl. Fußnoten 4, 5 u. 9 der Erklärung.
[21] „Es geht ganz zentral um Lehrfragen." Ein Gespräch mit F. Schmidberger, in: HerKorr 42 (1988) 417–424.
[22] Ebd. 418, 423.
[23] Ebd. 418.
[24] J. Ratzinger, Ergebnisse u. Probleme der dritten Konzilsperiode (Köln 1965) 31.
[25] Johannes Paul II., Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1988: Religionsfreiheit, Bedingung für friedliches Zusammenleben, in: Der Apostolische Stuhl 1988 (Köln o. J.) 883–890, 883 (Einleitung).
[26] Ders., Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1999, Nr. 5.
[27] Ders., Enzyklika „Redemptoris Missio" über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (1990), VApSt 100 (Bonn 1990) 43f., Nr. 39.
[28] Vgl. dazu u.a. das Dossier „Christen in Bedrängnis" der Konrad-Adenauer-Stiftung, Mai/Juni 2003.

Santiago Ewig

Heilung – Versprechen und Berechtigung

Kinder, die das Glück erfahren, gesund auf unsere westliche Welt gekommen zu sein, erleben Krankheit am häufigsten im Rahmen von Infektionen, zuweilen auch von Verletzungen. Diese ganz überwiegend selbstlimitierend verlaufenden Infektionen der oberen und unteren Atemwege, der Ohren und des Verdauungstrakts sowie die kleineren Verletzungen begründen erste Erfahrungen des Heraustretens aus dem Alltag durch Krankheit, des Schmerzes, der Angst, der Sehnsucht nach Gesundheit als Abwesenheit von Krankheit, nach Heilung. Das Kind wird wieder gesund. Im nachhinein wird – vor allem bei Schulkindern – noch Wehmut in der Erinnerung an einige Vorzüge des Krankseins wach, an das, was Psychologen den sekundären Krankheitsgewinn nennen, an außerordentliche Zuwendung. Glücklich die Kinder, die lange Zeit nur diese Krankheitserfahrung kennen und entsprechend immer mit Heilung rechnen. Dennoch ahnen auch kleine Kinder sehr früh, daß Heilung nicht so selbstverständlich ist.

Andere, weniger vom Glück verwöhnte Kinder, die mit Behinderungen auf die Welt kommen, wissen von vornherein, daß Krankheit eine Macht ist, die in ihrem Fall ihr Leben bestimmen wird, und daß sie ihre Krankheit anzunehmen lernen müssen. Vermutlich erfahren Kinder aus weniger entwickelten Ländern ebenfalls sehr früh einen anderen Zusammenhang von Krankheit und Heilung, der unseren Kindern lange verborgen bleibt: den von Krankheit durch Elend und Gewalt sowie den von verhinderter Heilung durch Elend und Gewalt.

In jedem Fall machen alle Kinder die Erfahrung vom Kranksein und Wiedergesundwerden. Es darf vermutet werden, daß diese Grunderfahrung die Erwartungen an die Medizin sehr weitgehend prägt. Wenn von Heilung gesprochen wird, steht dem Laien mutmaßlich zuerst das Bild der Heilung von Infektionskrankheiten bzw. von Verletzungen vor Augen. Alles wird wieder, wie es vorher war – das ist das vorherrschende Bild von Heilung. Möglicherweise ist diese Vorstellung sogar ein wichtiges Motiv für die Wahl des Arztberufs.

Schon die Verletzungen mit ihren möglichen Narben hätten allerdings einen Hinweis geben können, daß nicht alles wieder so wird, wie es vorher war. Erfahrungen mit schwerer Krankheit bleiben überwiegend unbearbeitet. Eine Medizin, die sich als kontinuierlich Fortschritte erzielende Technik der Krankheitsbeherrschung versteht und darstellt, eröffnet die Möglichkeit, sich weiter von der Technik Heilung im Kindheitssinn erhoffen zu können. Tatsächlich lassen sich Beispiele dafür anführen, daß die moderne Medizin bisher unheilbare Krank-

heiten heilen kann. Heilung erscheint somit als selbstevidente Zielbestimmung der Medizin.

Anfragen an die Heilung als Zielbestimmung der Medizin

In der ethischen Bewertung bestimmter neuer Biotechnologien in der Medizin spielt die Perspektive der Heilung entsprechend eine hervorgehobene Rolle. So wurde in der Debatte um die Forschung an embryonalen Stammzellen von Befürwortern dieser Forschung regelmäßig die Aussicht auf eine Heilung besonders schwerer Erkrankungen des zentralen Nervensystems herausgestellt. Die Anführung einer Heilungsperspektive ist jedoch keineswegs selbstverständlich, wenn neue Forschungszweige eingeführt und ethisch bewertet werden. Dies gilt um so mehr, wenn es um Forschung an Krankheiten geht, für die aktuell keine wirksame Therapie zur Verfügung steht. Zieht man das Beispiel der Alzheimer-Demenz heran, so ist zuletzt eine medikamentöse Therapie entwickelt worden, die das Fortschreiten des dementiellen Abbaus um etwa ein Jahr hinauszögert. Diese – ethisch nicht unproblematische – Therapie wurde von vornherein als eine palliative Therapie eingeführt und ethisch gerechtfertigt, und eine Heilungsperspektive ist nicht Teil der mit ihr verknüpften Erwartungen. Die Alzheimer-Demenz gehört aber auch in die Reihe der Erkrankungen, bei denen das Potential der embryonalen Stammzellen ein Anwendungsfeld finden könnte. Im Gegensatz zur medikamentösen Therapie wurde für Stammzelltherapie jedoch nicht ihr Potential für die palliative Therapie, sondern vielmehr die mit ihr verbundene Heilungsperspektive hervorgehoben. Ein zusätzlicher Vergleich mit Beiträgen von Forschern auf dem Gebiet der adulten Stammzellen zeigt, daß diese das Potential dieser Technologie überwiegend nüchterner einschätzen. Es wird somit deutlich, daß die embryonale Stammzellforschung ihre ethische Anziehungskraft gerade dadurch zu gewinnen sucht, daß sie einen Durchbruch, ja einen Paradigmenwechsel hin zu einer individuell maßgeschneiderten Therapie mit Heilungsanspruch verheißt, der mit bisherigen Techniken nicht zu erzielen ist. Die embryonale Stammzellforschung fordert demnach die im normalen Wissenschaftsbetrieb ungewöhnliche Frage heraus, welches Heilungspotential eine Therapie hat und welche Veränderungen ethischer Standards notwendig sind, um diese Heilungspotentiale auch zu realisieren.

Phänomenologie der medizinischen Handlungstypen und der Heilung

Die Spezifität der Heilungsperspektive wird noch deutlicher, wenn man die aktuellen Handlungsfelder der klinischen Medizin betrachtet. Etwas vereinfacht lassen sich fünf Typen der medizinischen Praxis unterscheiden. Diese umfassen Not-

fallversorgung, Symptomlinderung, Krankheitskontrolle, Heilung sowie Prävention.

Innerhalb der klinischen Medizin ist die Notfallversorgung sozusagen die medizinische Basisleistung, der Fragen nach den Aussichten einer Behandlung äußerlich bleiben müssen, zumindest solange diese in der Akutsituation nicht eindeutig beantwortet werden können. Eine Symptomlinderung wird in den Fällen zum Ziel medizinischen Handelns, wenn ein Krankheitsstand oder -verlauf nicht beeinflußt werden kann und lediglich eine Minderung des damit verbundenen Leids möglich und sinnvoll erscheint. Die Krankheitskontrolle als Minimierung der Morbidität und Letalität akuter und chronischer Erkrankungen sowie als sekundäre Prävention mit dem Ziel der Minimierung der Folgen überwiegend chronischer Erkrankungen ist aktuell das quantitativ wichtigste Handlungsfeld der klinischen Medizin. Für die meisten akuten und chronischen Erkrankungen sind entsprechende Konzepte der Krankheitskontrolle definiert.

Heilungsansprüche sind demgegenüber eher die Ausnahme als die Regel. Innerhalb der kurativen Ziele lassen sich drei weitere Typen unterscheiden. Die „Restitutio ad integrum" ist wörtlich genommen die Rückkehr zum ursprünglichen heilen Zustand. Sie kann auch ohne medizinische Intervention eintreten, beispielsweise bei Infektionskrankheiten. Medizinische Interventionen können in diesem Fall entsprechende körpereigene Genesungskräfte unterstützen; in unserem Beispiel reduzieren antimikrobielle Substanzen die Keimlast, unterbrechen inflammatorische Prozesse und machen es damit der körpereigenen Immunität leichter, die Infektion zu überwinden. „Restitutio ad integrum" ist tatsächlich die älteste Form der Heilung, eine Wieder-Herstellung der Gesundheit, somit eine „bewahrende" Heilungsleistung. Solche Heilungen geschehen am häufigsten im Rahmen von Infektionen, gelegentlich bei Immunregulations-Erkrankungen, seltener bei Traumen, in extremen Ausnahmefällen bei manifesten Tumoren.

Heilungen in der Onkologie haftet demgegenüber etwas Artifizielles an. Ohne Therapie bestehen in der Regel keine Heilungschancen, und eine dauerhafte Tumorkontrolle durch Remissionen ist meist ebenfalls nicht möglich. Durch eine zytotoxische Therapie werden Tumorzellen und gesunde Zellen zugleich vernichtet. Diese Therapien gehen daher häufig sogar mit einer relevanten therapie-assoziierten Letalität einher. Ob nach der Erzielung einer kompletten Remission (d.h. dem Verschwinden aller initial nachgewiesenen Tumorherde) eine Heilung erzielt wurde, kann erst der weitere Verlauf zeigen. Ein kurativer Heilungsanspruch in der Tumortherapie wird entsprechend durch die Wahrscheinlichkeit einer Fünf- (manchmal Zehn-) Jahres-Heilungsrate angegeben. Aber auch nach Ablauf von fünf oder zehn Jahren können Folgeprobleme auftauchen, etwa durch ein erhöhtes Risiko für einen Zweittumor infolge der zytotoxischen Chemo- oder Radiotherapie. Dennoch kann auch in der Onkologie bei den erzielten Heilungen von einer „Restitutio" gesprochen werden, wenn – einmal abgesehen von Operations-

oder Bestrahlungsnarben sowie Psychotraumen – die Aufnahme des Lebens wieder ermöglicht wird.

Beim dritten Heilungstyp, dem Ersatz kranker Organe durch Transplantation, handelt es sich um eine ganz und gar artifizielle Intervention. Die bisherige Krankheitskontrolle wird in diesem Fall durch einen Organersatz abgebrochen. Auch diesen Interventionen kommt eine (je nach Organ unterschiedlich hohe) Transplantations-assoziierte Letalität zu. Artifiziell ist nicht nur die Transplantation körperfremder Zellen oder Organe, das (je nach Organ unterschiedlich hohe) Risiko akuter oder chronischer schwerer Komplikationen nach der Transplantation, sondern auch die Immunsuppression, die über lange Zeit, häufig lebenslang notwendig wird, damit die Zell- oder Organspende erhalten wird. Von einer „restitutio" kann hier nicht mehr gesprochen werden, vielmehr wird unter grundsätzlich veränderten Bedingungen neu begonnen. Die Heilungsleistung ist nicht mehr „bewahrend", sondern „neu eröffnend". Daß Transplantationen solider Organe meist nicht Heilung, sondern die Überführung in einen Zustand der chronischen Überwachungs- und Therapienotwendigkeit bedeuten, macht die Stellung der Transplantation als Intervention zwischen Heilung und Kranheitskontrolle aus. Das Ungenügen an dieser Art Heilung erklärt, warum die Stammzellforschung soviel Attraktivität gewinnt.

Neue Biotechnologien innerhalb der medizinischen Handlungsfelder

Wie fügen sich nun die neuen Biotechnologien in die genannten medizinischen Handlungsfelder ein? Sie spielen aktuell keine Rolle innerhalb der Notfallversorgung und Symptomlinderung. In den kurativen Handlungsfeldern bestehen Perspektiven für biotechnologisch generierte Medikamente, so etwa in der Infektiologie durch Modifikation des inflammatorischen Prozesses, durch Identifikation von Risiko-Genotypen als Empfänger bestimmter Immunmodulationen. In der Onkologie haben Medikamente, die eine Redifferenzierung tumorös entdifferenzierter Zellklone bewirken, konventionelle Therapien bereits revolutioniert und Heilungen ermöglicht, die einer „Restitutio ad integrum" sehr nahekommen. Immunmodulierende Interventionen kommen außerdem bereits in weiterem Umfang zur Krankheitskontrolle zum Einsatz, so zum Beispiel in der Rheumatologie. Biotechnologisch generierte Medikamente greifen hier in bisher nicht gekannte Anwendungen aus und sind somit selbst im Fall sich einstellender Heilungspotentiale nur Spezialfälle innerhalb der genannten klinischen Handlungsfelder.

Konzepte der Gentherapie stehen ihrem Anspruch nach zwischen Krankheitskontrolle und Heilung, da noch durch kein klinisches Beispiel belegt ist, ob durch eine Gentherapie tatsächlich Heilungen chronischer Erkrankungen bzw. vor Ausbildung chronischer Erkrankungen vollständige Korrekturen bestimmter genetisch bedingter Defekte ermöglicht werden können. Die Heilungsperspektive ist der Gentherapie in-

sofern immanent, als sie am Beginn einer Pathogenese ansetzt, wenn diese genetisch beschreibbar ist. Die Heilung durch Gentherapie wäre eine nachholende „Restitutio": die Wiederherstellung der Funktion eines vorhandenen genetisch defekten Organs durch Einbringen einer genetischen Funktionsbedingung, somit die Herstellung eines Gesundheitszustands, den es in dieser Form vorher noch nicht gegeben hat.

Auf dem Gebiet des Zell- oder Gewebsersatzes birgt die Stammzelltechnologie das Potential, die Transplantation in ihrer Ambivalenz von Heilung und Krankheitskontrolle zugunsten des Organersatzes aus eigenen adulten Stammzellen oder aus fremden embryonalen Stammzellen zu überwinden sowie diese Art des Organersatzes auf andere Erkrankungen auszuweiten, die durch einen Verlust von bestimmten Zellfunktionen gekennzeichnet sind. Wie im Fall der Gentherapie ist die Heilungsperspektive immanent, da das Ziel der Intervention auch hier sehr grundsätzlich an der Wurzel des Problems angreift, aber nicht notwendigerweise zur Rechtfertigung dieser Intervention erforderlich. Im Unterschied zur Gentherapie ist die potentielle Heilung durch Stammzell-Ersatz jedoch eine „rekreative Restitutio": Sie zielt auf eine „Neuherstellung" einer irreversibel geschädigten und kurzfristig nicht mehr aufrechtzuerhaltenden Organfunktion. Diese rekreative Interventionsweise erinnert an die Träume des Jungbrunnens; der utopische Charakter dieser Intervention ist evident.

Grundsätzlich neue Perspektiven ergeben sich auf dem Gebiet der Vorsorge im Rahmen der primären Prävention durch das Interventionsgebiet der Präimplantationsdiagnostik und -therapie. Solange die Präimplantationsdiagnostik therapeutisch lediglich mit einer Verwerfung eines als „defekt" identifizierten Embryos antworten kann, tritt an die Stelle von Therapie einer Krankheit die Selektion auf den Plan: die Verwerfung von Embryonen aufgrund einer Krankheitsanlage.

Stellung der Heilung im Leitbild der Medizin

Der phänomenologischen Herausarbeitung unterschiedlicher Handlungsfelder der medizinischen Praxis, speziell unterschiedlicher kurativer Interventionstypen schließt sich die Frage an, in welcher Beziehung diese zum theoretischen Leitbild der Medizin stehen. Hier muß zunächst festgestellt werden, daß ein allgemein anerkanntes, ausformuliertes Leitbild nicht zur Verfügung steht. Der „Hippokratische Eid" war lange Zeit ein solches Leitbild, hat jedoch spätestens mit Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nur noch die symbolische Bedeutung einer allgemeinen Rückbindung der ärztlichen Praxis an ethische Grundsätze. Im amerikanischen Raum gibt es Bestrebungen zu einer Neuformulierung eines ärztlichen Leitbildes; außerhalb Amerikas sind diese jedoch noch auf keine nennenswerte Resonanz gestoßen.

Die medizinische Forschung und Praxis vollzieht sich heute im „Mainstream" weitgehend selbstevident auf dem Boden naturwissenschaftlicher und biometri-

scher Methodik. Selbst die Grundlagen dieser Methodik sind bei klinischen Forschern bzw. Klinikern selten Gegenstand kritischer Reflexion. Übergreifende Aspekte medizinischen Handelns kommen lediglich als spezialisierte Randgebiete etwa in Form von Bioethik zur Sprache. Insofern die Bioethik dabei eine weitere, weitgehend selbstreferentielle Expertenkultur konstituiert, die keine Einbindung in die Strukturen medizinischer Forschung und Praxis erfährt, kommt ihr lediglich eine kompensatorische Funktion zu. Sie neigt dann dazu, bereits vollzogene medizinische Praxis nachträglich ethisch zu legitimieren.

Dies heißt nun allerdings nicht, daß die zeitgenössische westliche Medizin nicht von bestimmten Vorstellungen von Krankheit und Heilung getragen ist. So wird man allgemein sagen können, daß es für die medizinische Wissenschaft keine Vorstellung über eine mögliche prinzipielle Grenze der Prävention und Therapie von Erkrankungen gibt. Die Fachgesellschaft „American Thoracic Society" wirbt etwa für eine „world without lung disease". In dieser Perspektive ist es eine Frage der Ideen, des materiellen Einsatzes und der Zeit, daß alle Lungenerkrankungen verhütbar oder heilbar sind. Diese Überzeugung leitet offenbar vielfach auch die forschende Pharmaindustrie. So kündigte ein Vorsitzender eines „global players" in der Pharmaindustrie in einem Interview zur Marktstrategie seines Konzerns an, in 20 Jahren seien alle onkologischen Erkrankungen heilbar, entsprechend groß seien der zu erwartende Innovations- und Investitionsbedarf, aber auch die Gewinnchancen.

In den mitunter recht stereotyp verfaßten Einleitungen zu klinisch-wissenschaftlichen Artikeln findet sich nicht selten der Hinweis, daß die Letalität der in Frage stehenden schweren Erkrankungen trotz vieler Fortschritte immer noch inakzeptabel hoch sei (was diesen oder jenen wissenschaftlichen Ansatz begründe: „Despite considerable progress there is still an inacceptably high mortality"). In dieser Diktion kann eine Letalität somit allenfalls akzeptabel sein, wenn sie um ein Vielfaches geringer ist, als das aktuell der Fall ist. Der wichtigste Endpunkt klinischer Studien ist im allgemeinen die Letalität („mortality"). Dies ist nicht nur darin begründet, daß dieser Parameter am einfachsten zu erfassen ist, sondern vornehmlich darin, daß eine allgemeine Akzeptanz einer neuen Therapie in der medizinischen Gemeinschaft am ehesten gegeben ist, wenn eine Reduktion der Letalität nachgewiesen worden ist. Dies gilt besonders für außergewöhnlich kostenintensive Interventionen. Daran ändert auch nichts, daß die „Lebensqualität" als zweiter wichtiger Endpunkt medizinischer Interventionen zunehmend in den Blick gekommen ist.

Diese in die Zukunft vollständig offene Perspektive medizinischen Handelns korrespondiert mit dem Kern medizinischer Utopien, den einst Ernst Bloch in seinem Werk „Das Prinzip Hoffnung" herausgefiltert hat:

„Der Satz darf letzthin gewagt werden: gerade weil der Arzt, auch am einzelnen Krankenbett, einen fast wahnwitzigen utopischen Plan vor sich latent hat, weicht er ihm scheinbar aus. Dieser endgültige Plan, der letzte medizinische Wunschtraum, ist nichts Geringeres als Abschaffung des Tods." [1]

In utopisch so erschöpften Zeiten wie heute wird niemand einem solchen Projekt ausdrücklich zustimmen. Der Sinn der Aussage sollte auch weniger so verstanden werden, als sei dieser Plan ein realer; vielmehr drückt sich hier die Erkenntnis aus, daß sich die Medizin offenbar weigert, eine prinzipielle Todesgrenze für ihre Ziele anzuerkennen. Bestechend aktuell an Blochs Formulierung ist, daß er von einem am Krankenbett ausweichenden Arzt spricht, den dennoch ein utopischer Plan leitet. Man kann sagen, daß heute sowohl der Arzt am Krankenbett als auch die medizinische Wissenschaft diesem Plan ausweichen, obwohl sie zumindest methodisch offensichtlich von ihm geleitet werden. In der Perspektive dieses „endgültigen Plans" ist die rekreative „Restitutio" dem Endziel einer Abschaffung des Todes am nächsten, weil sie – wieder nach Bloch – mit der dieser Utopie komplementären medizinischen Utopie zusammenhängt, nämlich „dem schließlichen Umbau des Leibes". Während die bewahrende, neu eröffnende und nachholende „Restitutio" Gesundheit nur zurückgibt bzw. auf einer neuen Ebene wieder ermöglicht, beherbergt die Re-Kreation das Potential einer Sprengung bisheriger Grenzen der „conditio humana".

Man kann demnach Blochs Diktum so umformulieren, daß der „endgültige Plan", der letzte medizinische Wunschtraum, nichts Geringeres ist als die Abschaffung der Krankheit.

Folgen des medizinisches Leitbilds der Abschaffung von Krankheit und Tod

Auch wem solche Utopien absurd vorkommen, sollte nicht unterschätzen, welche Bedeutung diesen Utopien forschungspolitisch und in der medizinischen Ethik zukommt. Heilungsperspektiven haben sich bisher zufällig im Strom wissenschaftlicher Innovationen ergeben, ohne selbst Gegenstand der Reflexion geworden zu sein. Heilungsperspektiven scheinen heute hingegen als Programm formulierbar zu werden.

Je erfolgreicher die Medizin jedoch wird, desto mehr stellt sich die Frage nach den Folgen des Erfolgs. Eine wichtige Folge des Erfolgs ist ein sich kontinuierlich verlängerndes Leben, eine damit korrespondierende Erhöhung der Morbidität im Alter sowie die Frage, wie und woran Menschen in Zukunft denn versterben sollen. Die bisherigen (wieder unausgesprochenen, aber weithin handlungsanleitenden) Tendenzen der Antwort sind zweifach. Zum einen brauchen die älter werdenden Menschen eine noch bessere medizinische Versorgung. Zum andern sollen die Menschen selbst bestimmen dürfen, wann sie aus dem Leben scheiden, und die Medizin soll ihnen dabei gegebenenfalls aktiv helfen dürfen. Während auf der einen Seite also eine (qualitativ biometrisch bewertete) Lebensverlängerung Ziel medizinischen Handelns ist, zeichnet sich für das hohe Alter das Programm des selbstbestimmten Todes mit Hilfe der Medizin ab.

Wo die Medizin an ihre Grenzen stößt, neigt sie demnach dazu, Hilfe zur aktiven Beseitigung dieser Grenzen zu leisten. Aus dieser Sicht gibt es einen inneren Zusammenhang der medizinischen Utopie der Abschaffung der Krankheit mittels Zellersatz, vorgeburtlicher Embryonenselektion und aktiver Sterbehilfe. Dieser Zusammenhang besteht in der Vorstellung, zumindest im Prinzip sei Gesundheit herstellbar und Krankheit beseitigbar, langes Leben machbar und der Tod eine Grenze, die anzuerkennen noch unumgänglich, die zu erleiden aber bereits heute überflüssig ist.

Wenngleich die Abschaffung der Krankheit weniger anspruchsvoll als die Abschaffung des Todes erscheint und somit ein prinzipiell erreichbares Ziel, hängen diese beiden Ziele eng miteinander zusammen. Die Abschaffung der Krankheit ist zum Teil Abschaffung des Todes. Die Abschaffung der Krankheit in Vollendung gedacht ist die Abschaffung des Todes. Solange dieses Ziel nicht erreicht ist, liegt die Strategie nahe, den Tod dadurch „abzuschaffen", daß er Teil des Gesundheitsprogramms wird. Gesund bleibt demnach jener, der den Tod dadurch nicht zur Geltung kommen läßt, daß er ihn im Fall einer Unheilbarkeit selbst bewirkt bzw. von anderen vollziehen läßt.

Hintergründe der medizinischen Leitbilder

Es ist ein Kennzeichen fortgeschritten säkularistischer Gesellschaften, daß die Gesundheit zum höchsten Konditionalgut wird: „Gesundheit ist nicht alles, aber ohne Gesundheit ist alles nichts" – dieser Satz erweist seine nahezu unhinterfragte Gültigkeit. Gesundheit ist demnach die Grundlage für alles, was das Leben lebenswert werden läßt. Die innerweltliche Sinnperspektive der Selbstverwirklichung setzt Arbeits- und Genußfähigkeit voraus, und diese Fähigkeiten werden nur im Stand der höchsten Gesundheit ermöglicht. Krankheit dagegen zerstört den Sinn. Sie schränkt die Entfaltung des Individuums ein und verhindert die Selbstverwirklichung. In einem ausschließlich innerweltlichen Erwartungshorizont stellen insbesonders schwere chronische Erkrankungen eine geradezu dramatische Einschränkung der erzielbaren Sinngewinne dar. Steht mit der Krankheit tatsächlich der Lebenssinn auf dem Spiel, ist es nur noch ein Schritt hin zur Formulierung eines Rechts auf Gesundheit im Sinn eines aktiv einklagbaren Zustands.

Die extreme Aufwertung der Gesundheit geht notwendig einher mit einer entsprechend extremen Abwertung der Krankheit bzw. der Krankheitserfahrung. Das Verdämmern der Hoffnungen auf ein Jenseits bewirkt eine Auslöschung jeglichen Sinns des Erleidens von Krankheit. Somit gilt: Krankheit muß aggressiv bekämpft werden, und wenn das nicht mehr möglich ist, muß verhindert werden, daß die Krankheitsfolgen Macht gewinnen. In dieser Perspektive ist letzteres allerdings oft nur noch durch „euthanasia", einen sanften Freitod, möglich.

Anspruch und Wirklichkeit in der Berufung auf Heilungsperspektiven

Der heutige biomedizinische Grundlagenforscher ist ein Spezialist, in der Regel kein Kliniker. Aber auch dann, wenn er einmal Kliniker gewesen ist, hat er keinen direkten Kontakt mehr zu Kranken im Rahmen einer ärztlichen Betreuung. Es ist also nicht so, daß ein Grundlagenforscher morgens die Patienten visitiert, die ihm nachmittags auf der Seele liegen, wenn er seine Forschung betreibt. Vielmehr sind heute international konkurrenzfähige Grundlagenforschung und regelmäßige klinische Tätigkeit nicht mehr zusammenzubringen. Der Grundlagenforscher spricht von Gesundheit, Krankheit und Heilung nur in einem theoretischen, nicht aber empathischen Sinn. Er ist dem medizinischen Laien lediglich im naturwissenschaftlichen Verständnis einer Krankheit voraus, nicht aber in der Erfahrung des Leidens des Kranken, die allein das Pathos der Heilungsperspektive begründen könnte. Wenn aber keine Einzelschicksale hinter einer Krankheitserfahrung stehen, steckt der allgemeine Anspruch einer Heilungsperspektive lediglich ein forschungspolitisches Programm (mit ökonomischen Hintergründen) ab, nicht aber das, was er eigentlich suggeriert: eine menschliche Teilnahme, die einen unhinterfragbaren Aufforderungscharakter zur Handlung hat.

Wenn der Heilungsanspruch forschungspolitischer Natur ist, dann muß er sich zwei grundsätzlichen Fragen stellen. Zum einen muß gefragt werden, ob Heilung in diesem Sinn überhaupt ein mögliches, ein erstrebenswertes bzw. ein ethisch begründbares Ziel darstellt. Zum anderen konkurrieren bei Bejahung konkrete Heilungsperspektiven miteinander, etwa das Projekt der Zell-Reprogrammierung mit dem der Ausrottung von bestimmten Infektionskrankheiten. Es wird deutlich, daß außerhalb der selbstevidenten Empathie mit konkreten Kranken die Fragen der Allokation von Forschungsmitteln, der Relation von Prävention, Diagnose und Therapie, mithin der medizinischen Gerechtigkeit beantwortet sein müssen.

Mitunter wird versucht, diesen Begründungsmangel der hohen Kosten einiger neuer Biotechnologien dadurch zuzudecken, daß Kranke (häufig prominente Kranke) dazu gebracht werden, gleichsam als Ersatz für die Glaubwürdigkeitslücke durch fehlende eigene Kontakte und Erfahrungen mit Kranken öffentlich in den Medien aufzutreten und die erforderliche Empathie für eine unangreifbare Rechtfertigung der Heilungsperspektive herzustellen. Diese Inszenierung verfehlt mutmaßlich ihr Ziel nicht, da die allgemeine Abschottung von Krankheit und Leid einen Schockeffekt ermöglicht[2].

Auf derselben Linie liegt der Versuch, die Heilungsperspektive zu rechtfertigen, indem „hochrangige Forschungsziele" definiert werden. In diesem Sinn wäre ein „hochrangiges Forschungsziel" der Stammzellforschung eine Heilungsperspektive für bisher gar nicht oder nur sehr unzureichend behandelbare Erkrankungen.

So unbefragt dieser Begriff in der Diskussion benutzt wird, so wenig läßt er sich begründen. Warum sollte eine als besonders schwerwiegend qualifizierte Erkran-

kung mehr Forschungsinvestitionen verdienen als eine als weniger schwerwiegend erachtete? Eine Hierarchie des Leidens aufstellen zu wollen wäre ein abwegiges Unternehmen; es triebe die Trennung von naturwissenschaftlicher Krankheitstheorie und subjektiver Krankheitserfahrung auf eine bisher ungekannte Spitze.

Medizin in der Zielkrise

Die Berufung auf eine Heilungsperspektive erscheint somit eigentümlich selektiv und von benennbaren Interessen außerhalb der klinischen Praxis geleitet. Die Begründungsdefizite der Heilungsperspektive führen zu einem grundsätzlichen Problem. Es wird offenkundig, daß sich die zeitgenössische, naturwissenschaftlich begründete Medizin in einer Zielkrise befindet. Sie vermag nicht zu begründen, in welche Richtungen sich der von ihr in zunehmendem Tempo generierte Fortschritt entwickeln soll. Das Leitbild der Abschaffung von Krankheit vermag in keiner Weise eine Priorität der Teilziele, eine ökonomische und ethische Balance zwischen verschiedenen medizinischen Handlungsfeldern sowie eine Folgenabschätzung der gesetzten Ziele zu leisten. Es neigt außerdem dazu, ethische Standards flexibel entlang den Notwendigkeiten der technischen Entwicklung auszurichten. Der wesentliche Grund für diese Zielkrise liegt in der Marktlogik, der die naturwissenschaftliche Medizin weitgehend folgt.

Der wissenschaftliche Fortschritt verläuft keineswegs entlang einer erkennbaren Prioritätensetzung. Vielmehr wird Gegenstand klinischer Forschung, was Marktpotentiale für zukünftige Interventionstechniken verspricht; alles andere bleibt so lange Nischengebiet, bis sich entsprechende Märkte abzuzeichnen beginnen. Als Grundregel der Innovation gilt, daß das therapeutisch Neue sich am Verfügbaren zu messen hat: Gibt es eine etablierte Therapie, muß die neue in Wirkung oder Toxizität statistisch signifikant besser sein, ist keine verfügbar, gilt die entsprechende Prüfung gegen Placebo. Die endgültige Durchsetzung entscheidet sich zuletzt daran, ob das Ausmaß des statistischen Signifikanzunterschieds als klinisch relevant genug angesehen werden kann, um eine Innovation auch zu bezahlen („cost-effectiveness"). Diese so nüchterne Methodik arbeitet sich asymptotisch an ein methodisch nicht ausdrücklich formuliertes Heilungsziel heran. Für die Rechtfertigung eines Forschungsprojekts ist Heilung jedoch kein konstitutiver Begriff, leitend ist vielmehr die potentielle Überlegenheit einer Interventionsoption gegenüber einer bestehenden Praxis sowie die Möglichkeit ihrer Vermarktung. Der Medizin genügt das abstrakte Ziel einer Welt ohne Krankheit und das kontinuierliche Zurückdrängen von Frontlinien in der Auseinandersetzung mit den Krankheiten, die anzugreifen sich marktstrategisch als vielversprechend darstellt.

Eine solche Strategie war zu Beginn der Entwicklung der naturwissenschaftlich begründeten Medizin fraglos unproblematisch. Erfolge zeitigten noch keine Folge-

probleme. Heute stellt sich der ausbleibende Zieldiskurs der Medizin als zunehmend prekär heraus. Wenn es der Medizin möglich ist, in weniger entwickelten Ländern mit geringen Mitteln die Sterblichkeit an Infektionserkrankungen drastisch zu senken und somit die Lebenserwartung deutlich zu erhöhen, wie rechtfertigen sich dann Ausgaben in Hochtechnologien, von denen selbst in den entwickelten Ländern nur wenige profitieren? Sobald sich die Medizin einem solchen Diskurs stellt, steht allerdings bereits das unhinterfragte Leitbild der Abschaffung von Krankheit zur Disposition.

Aspekte eines zukünftigen Zieldiskurses der Medizin

Das Leitbild der Abschaffung von Krankheit hat dazu geführt, daß Krankheit und somit Kranke weit an die Ränder des Lebens gedrängt werden. Der Schritt zur Praxis der aktiven Elimination „defekten" oder unheilbaren kranken Lebens ist nicht weit. Der Arzt, der ursprünglich dazu angetreten war, Krankheit zu verhüten, zu lindern, zu kontrollieren und manchmal auch zu heilen, droht zu einem Ausführungsorgan eines gesellschaftlichen Heilungswillens zu werden, der in letzter Konsequenz die Tötung menschenunwürdigen und sinnlosen, weil kranken Lebens vollzieht. Diese Perversion ärztlicher Praxis muß als Folge einer Hybris angesehen werden, die Krankheit als Grundgegebenheit unseres Daseins nicht anerkennt. Mit einigen Andeutungen soll nun aufgezeigt werden, welchen Fragen sich ein Zieldiskurs der Medizin heute zu stellen hat.

Ein neues Leitbild der Medizin muß zunächst Heilung neu bestimmen als relatives Ziel. Dies bedeutet zum einen, daß Heilung zunächst wieder eingebunden wird in die Grundtypen medizinischen Handelns, also Prävention, Linderung und Kontrolle von Krankheiten. Dies bedeutet zum anderen, daß medizinische Forschungsstrategien nicht allein mit dem Argument einer Heilungsperspektive oder einer Hochrangigkeit, sondern unter dem Aspekt der Balance von Prävention und Therapie sowie unter Aspekten der Gerechtigkeit begründet werden. Nur das Anerkennen von Krankheit eröffnet der Palliation den Raum, der ihr immer wird zukommen müssen.

Heilung als relatives Ziel zu begreifen bedeutet darüber hinaus, sich klarzumachen, daß jede Gesellschaft ihre Krankheiten ausbildet. In unseren westlichen Gesellschaften sind die typischen Erkrankungen überwiegend Folgen der Eß- und Bewegungsgewohnheiten, der gesellschaftlich akzeptierten Genuß- und Rauschmittel sowie zu einem geringeren Teil auch der Umwelteinflüsse durch Industrie und Energieverbrauch. Diese Krankheitsursachen sind zu einem großen Teil präventiven Interventionen prinzipiell zugänglich. Insofern ist eine Verschiebung der Investitionen in die Prävention eine naheliegende Strategie. Aber auch in der Prävention ist vor kurzschlüssigen Folgerungen zu warnen. Zum einen ist eine

Gesellschaft, die ganz überwiegend „vernünftig" nach medizinischen Kriterien lebt, schlechthin nicht vorstellbar. Zum andern droht hier durch die Hintertür wieder die Vorstellung eines absolut gesunden Lebens einzutreten. Doch selbst wenn die „vernünftige" gesundheitsbewußte Gesellschaft realisierbar wäre, würde auch sie ihre Krankheiten ausbilden – überwiegend wohl im höheren Lebensalter.

Ein besonderer Aspekt des Zieldiskurses muß das Anerkennen sein, daß Heilungen mit der Folge verlängerter Lebenserwartung nur um den Preis einer vermehrten Altersmorbidität zu haben sind, die insbesonders die Hirnleistungen betrifft und somit für die Betroffenen und Angehörigen besonders tragisch wird. So wie die Etablierung der Notfallmedizin eine beträchtliche Zahl von Patienten mit Wachkoma zur Folge hat, so bringen gerade die Erfolge der klinischen Medizin viel Elend in den Pflegeheimen mit sich. Patientenverfügungen und Euthanasiewünsche sind Teil des beschriebenen Handlungszwangs, den ein verabsolutiertes Heilungsziel mit sich bringt. Ein erster Schritt zur Bewältigung dieses äußerst komplexen Problemkreises wäre darin zu suchen, ethisch begründete Regeln für die Begrenzung medizinischer Interventionen bei multimorbiden Patienten zu definieren. Eine umfassendere Perspektive wäre im Rahmen der oben angeführten, noch zu definierenden Balance von Prävention und Therapie zu eröffnen.

Heilung als relatives Ziel zu begreifen bedeutet schließlich, daß sowohl das Anstreben einer Heilung als auch das Annehmen von Krankheit ihre Berechtigung haben. Dieses Nebeneinander ist in christlich geprägten Gesellschaften lange Zeit problemlos möglich gewesen. Erst die Verabsolutierung der Heilungsperspektive hat die Bedeutung der Krankheitserfahrung diskreditiert. Es ist demgegenüber wieder erforderlich, daran zu erinnern, daß es kein Widerspruch ist, Heilungen im Rahmen der medizinischen Praxis anzustreben und gleichzeitig Krankheit als Gegebenheit des Lebens zu akzeptieren. Der innerste Grund dafür liegt aber nicht in einer Art „Bewältigung der Kontingenzerfahrung". Dieser führt vielmehr zum Kern des Zieldiskurses.

Leben: Verdrängen oder Umgehen mit Krankheit?

Die westliche Medizin gibt sich gern als weltanschaulich neutrale, naturwissenschaftlich begründete Praxis aus. Obwohl ihre naturwissenschaftliche Methodik nur ein Teil der medizinischen Theorie ist und diese auch andere Ansätze integrativ aufgreifen kann, neigt diese Medizin doch dazu, diese Methodik zur Grundlage eines naturalistischen Weltbilds zu machen. In diesem Weltbild gibt es jedoch eigentlich nur Krankheit, aber keine Kranken. Krankheit erscheint als technisches Problem, das einer Lösung genauso zugänglich ist wie eine defekte Maschine. Aber nicht nur der Kranke wird aus dem Krankheitskonzept verdrängt, sondern auch das Leben als ganzes. Es gibt keine Vorstellung davon, daß Leben immer Gesundheit

und Krankheit zugleich ist. Die Medizin muß wieder lernen, ihr – überaus erfolgreiches – naturwissenschaftliches Modell in eine komplexere Sichtweise von Gesundheit und Krankheit einzubinden. Hierzu hat das christliche Denken einen reichen Schatz an Erfahrungen anzubieten.

So ist auch die ethische Bewertung von neuen Biotechnologien neu zu eröffnen. Ist Heilung ein relatives Ziel, kann es ein Recht auf Gesundheit nur im Sinn eines Abwehrrechts geben. Niemand darf Gesundheit unter Verwendung von Mitteln einklagen, die ethisch nicht konsensfähig sind. Weiterhin sollte ein erneuertes Leitbild der Medizin gegen jeden Versuch immun sein, „defektes" ungeborenes Leben prinzipiell zu eliminieren. Das Heilen eines Kranken ist eine sehr beglückende Erfahrung innerhalb der ärztlichen Praxis. Diese aber wird ihre Mitte darin suchen müssen, das Leben als Umgang mit Krankheit zu begreifen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 539.

[2] Gegenteilige Botschaften der Würde und des Sinns im Leiden vermögen allerdings auch zu beeindrucken, wie das Beispiel der öffentlich sichtbar gemachten Erkrankung von Papst Johannes Paul II. († 2005) zeigt.

Georg Langenhorst

Weihnachten in der modernen Literatur

„Alle Jahre wieder..."? Tatsächlich, jedes Jahr im Advent stellt sich vielen das gleiche Problem. Man begibt sich auf die Suche nach guten, unverbrauchten, zugleich stimmungsvollen wie gedanklich herausfordernden Weihnachtstexten. Jenseits von Kitsch, Klischee und Kommerz, aber auch jenseits der Wiederholung von nur zu gut Bekanntem sucht man Texte, um die Vorbereitung auf das Fest, aber auch dessen Gestaltung selbst anzuregen. Die Strategen des Buchmarktes kennen dieses Problem und bieten immer wieder neu Anthologien[1] an, Geschenkbände, kommentierte Textausgaben[2], ausgewiesen oft genug vor allem durch die Prominenz des Herausgebers.

Stereotypen literarischer Weihnachtsbeschreibung

Der Befund bleibt aber immer wieder ernüchternd und enttäuschend. Vor allem sieben Grundtypen literarischer Weihnachtsgestaltungen finden sich, allesamt auf je spezifische Weise unbefriedigend:

1. Da sind zunächst Geschichten, die lediglich die immer stärker amerikanisierten Accessoires der „Weihnachtsstimmung" aufrufen, ohne jegliche gedankliche Tiefe und theologische Reflexion: Erzählungen um Schneeflocken, Schlitten, Rentiere, Geschenkpakete, den Weihnachtsmann und winterlichen Glockenton. In Liedern wie „O Tannenbaum" oder „I'm dreaming of a white Christmas" finden solche Strategien ihre Hymnen. Hier überlagert das heraufbeschworene Gefühl jeglichen Sinn des Festes, wird Weihnachten der christlichen Sinngebung bewußt-unbewußt entkleidet.
2. Daneben treten Kindheitserinnerungen an das „Weihnachten, wie es einmal war". In solchen verklärenden Erinnerungen wird die damalige Spannung beschworen, die Stimmung von einst lebendig, die kindliche Erwartungshaltung vor Augen gestellt. Häufig führen solche Berichte in eine Zeit, in welcher der grenzenlose Konsum unserer Gegenwart eben noch nicht herrschte, in der die Freude auf das kleine Geschenk alles überlagerte, in der der Kirchgang zu den wirkliche Höhepunkten des Festes zählte. Bei allem Glanz, den solche Geschichten verbreiten: Letztlich entlarven sie ungewollt all das, was heute eben nicht mehr gilt. Die idealisierte Erinnerung legt die heutige Unfähigkeit bloß, das Fest sinnvoll zu gestalten und wirklich tief zu erleben.

3. Ganz anders sind Erzählungen, die zurückgehen in die biblische Zeit. Sie verbleiben eng an den biblischen Erzählvorgaben, um sie historisierend und psychologisierend auszuschmücken und anzureichern, ohne dabei die „Malvorlage" der Kindheitsevangelien zu verändern. Hier geht es vor allem um eine immer wieder neu bestätigende Ausdeutung der neutestamentlichen Geburtslegenden.

4. Harmlos bleiben letztlich auch „moralisierende Bekehrungsgeschichten" oder „symbolische Rettungsgeschichten"[3], die vor allem in der älteren Literatur zu finden sind. Erfolgt im ersten Typ angesichts des Geistes von Weihnachten eine Umkehr von Hartherzigkeit zu Nächstenliebe, so schildert der zweite Typ wunderbare Rettungen aus Not, die an das Weihnachtsgeschehen angekoppelt werden. In solchen Erzählungen können auch Transfigurationen eingesetzt werden, in denen entweder heutige Menschen Züge der bei den Geburtsgeschichten beteiligten Personen annehmen oder in denen das Jesuskind in andere Zeiten versetzt wird.

5. Außerdem finden sich Texte, die eher als Meditationen verfaßt sind. In ihnen sind Assoziation und Reflexion gestaltet, die heutige Gedanken an Weihnachten prägen. Selten gehen solche Texte über fromme spirituelle Impulse hinaus, die eher als binnenchristliche Selbstbesinnungsversuche verstanden werden können. Diese bislang geschilderten fünf Typen dienen vorgeblich einer affirmativen Lesart der Weihnachtsgeschichte.

6. Das Gegenteil trifft zu auf die beiden noch zu nennenden Typen. In ihnen wird Weihnachten angefragt, zurückgewiesen, als unglaubwürdig entlarvt. Das kann zunächst mit dem Stilmittel der Satire erfolgen: *Friedrich Dürrenmatts* kurze Erzählung „Pilatus" arbeitet so, *Heinrich Bölls* Geschichte „Nicht nur zur Weihnachtszeit", aber auch Gedichte etwa von *Kurt Tucholsky* oder *Erich Kästner*[4]. Vordergründig entlarven sie eine bestimmte bürgerliche Art des Feierns dieses Festes. Grundsätzlich gerät aber der Sinn des Festes selbst in Zweifel.

7. Schließlich geht es im letzten Typ darum, die damalige Geschichte und ihre Heilsdeutung der Kirchen mit der harten Realität der Gegenwart zu konfrontieren und dadurch in Frage zu stellen. In den üblichen theologisch-literarischen Abhandlungen über Weihnachten wird diesen sozialkritisch-politisch ausgerichteten Texten der größte literarische Stellenwert zugesprochen: *Wolfgang Borcherts* „Die drei dunklen Könige", *Wolfdietrich Schnurres* „Anbetung", *Peter Huchels* „Dezember 1942" oder *Marie Luise Kaschnitz'* „Dezembernacht" gehören zu den „Klassikern" dieser Tradition[5]. Typisch für den Zeitsprung solcher Erzählungen oder Gedichte ist die (Rück-)Besinnung auf das Weltkriegsszenario, welches der Weihnachtsgeschichte entgegengestellt wird. Dieses Szenario eines eindeutig benennbaren Kontextes von Not, von richtig und falsch, entspricht jedoch nicht mehr der so komplizierten postmodern-unüberschaubaren Gegenwart. Für viele Menschen dient das hier zugrundeliegende eindeutig komplementär wertende Schema eben nicht mehr der Beschreibung heutiger Lebenssituation. Bei aller Qualität derartiger Texte, bei aller bleibenden Notwendigkeit der sozialkritischen Infragestellung:

Diese Tradition beleuchtet nur einen Strang der Weihnachtsbotschaft, der zudem bei ständiger Wiederholung seine Provokationskraft verliert.

Was in all diesen – in sich ganz verschiedenartigen und nicht gleich zu bewertenden – Traditionen fehlt, sind Texte, die auf hohem ästhetischen Niveau spirituell und theologisch zum Kern von Weihnachten führen; die dazu herausfordern, sich dem zu stellen, was die Botschaft jenseits von flacher Stimmung und politischer Sprengkraft immer wieder neu aktuell macht; die das Fest zu einem eben auch religiösen Höhepunkt der Jahresgestaltung werden lassen. Was wird aus Weihnachten jenseits der notwendigen Entlarvungen all der Fragwürdigkeiten seiner bürgerlich ummäntelten Feierlichkeit? – Der Befund an solchen Texten bleibt spärlich. Während es zu Tod und Auferweckung Jesu, zu Karfreitag und Ostern herausragende literarische Zeugnisse gibt[6], bleibt der Ertrag im Blick auf Weihnachten gering. Offensichtlich wirken die weihnachtlichen Erzählungen literarisch eher unproduktiv. Einerseits erzählen sie in sich erschöpfend – kein Text dürfte weltweit so bekannt sein wie die lukanische Geburtsgeschichte –, andererseits verströmen sie so nur schwache Anregungskraft[7].

Um so wichtiger, wenn sich Ausnahmen von diesem Gesamtbefund finden, wenn es Erzählungen und Gedichte gibt, die tatsächlich zum Kern des Festes hinführen. Einen eindeutigen Kanon dazu gibt es nicht, auch letztlich keine objektiven, allseits akzeptierten Kriterien. Aber wie reizvoll kann es werden, eigene „Herzenstexte" zu erkunden, vorzustellen und zur Diskussion vorzulegen! Drei solche für mich wichtige Texte möchte ich im folgenden anbieten, mit Deutungsansätzen versehen, ohne sie dadurch vollends ausdeuten zu wollen oder zu können. „Schöne", leichte, harmonische und deshalb harmlose Gedichte sollte man dabei nicht erwarten.

Kurt Marti: weihnacht

1963 erschien ein Gedichtband, in dem ein Schweizer evangelischer Pfarrer in bis dahin ungekanntem Ton biblische Texte neu zum Leben erweckte: *Kurt Marti* (geb. 1921). „Gedichte am Rand" war der Titel des bescheidenen Bändchens, in dem neutestamentliche Verse in knappen Strichen neu gedeutet, gegen den Strich gebürstet, meditativ und assoziativ neu frag-würdig gemacht wurden. In den folgenden Jahrzehnten sollte Marti sich etablieren als der wirkmächtigste und sprachbegabteste christliche Dichter, der aus binnenkirchlicher Perspektive Gedichte schreibt. Gehör und Rezeption findet er aber auch über die kirchlichen Grenzen hinaus[8]. Die 1984 erschienene und überarbeitete Neuauflage des Bandes von 1963 sollte den Titel „geduld und revolte" tragen und dadurch den aufsprengenden Charakter dieser Texte deutlich herausstellen. Gleich der zweite, zur Andeutung des poetisch-lyrischen Charakters in durchgängiger Kleinschreibung gehaltenen Textes trägt den schlichten Titel „weihnacht"[9].

weihnacht

damals

als gott
im schrei der geburt
die gottesbilder zerschlug

und

zwischen marias schenkeln
runzlig rot
das kind lag

Acht knappe Zeilen, karg, nüchtern, enttabuisierend – das soll ein „guter" Weihnachtstext sein? Einige Deutungsstriche: Je ein einzelnes Wort bestimmt zunächst den Rahmen. Der Titel gibt das Thema an: „Weihnacht". Darum geht es. „Damals", durch die abgehobene Stellung als Sinneinheit hervorgehoben, gibt die Blickrichtung an: zurück, in historischer Besinnung, gleichzeitig aber auch in unbezweifelter Geschichtlichkeit – die Erzählung, um die es geht, ist in der Geschichte verankert, nicht Phantasie, nicht Vision, nicht Fiktion. Das macht das Christentum aus – die Bezogenheit auf ein punktuelles geschichtliches Ereignis.

Die zweite Versgruppe benennt die Bedeutung dieses einzigartigen Ereignisses aus christlicher Sicht: Diese Geburt zerschlug tatsächlich „alle Gottesbilder": die der anderen Religionen genau so wie die Götzen der eigenen Tradition. Weihnachten ist immer wieder die Anfrage an alle menschgemachten Vorstellungen von Gott. Das also bedeutet Inkarnation: die Infragestellung religiöser Wunschbilder.

Um genau das leisten zu können, darf aber auch Inkarnation selbst nicht in zu abstrakte, zu harmlose, zu dogmatisch-definitorisch festgelegte Vorstellungen und Sprachbilder gegossen werden. Deshalb durchbricht die abschließende Versgruppe das Tabu einer naturnahen Darstellung der Geburt Jesu: Hier ist die Rede von „Schenkeln", zwischen denen „runzlig rot" das Neugeborene liegt. „Wahrer Mensch": Diese wenigen Sprachbilder rufen das Wissen um die Brutalität und Drastik („schrei") realer Geburtsvorgänge auf. Wenn es stimmt, daß Gott Mensch wurde, dann eben so. Hier geht es nicht um eine Provokation um ihrer selbst willen, sondern um das Ernstnehmen des Kerngedankens von Weihnachten: Gott ward Mensch.

Erich Fried: Weihnachtslied

Der zweite hier aufgerufene Autor mag überraschen: *Erich Fried* (1921–1988)[10]. Als Lyriker hat sich der selbsterklärt nichtgläubige Jude vor allem durch Liebesgedichte und politische Gebrauchstexte einen Namen gemacht. Sein Werk ist jedoch voller

biblischer Anspielungen, Zitate und Verweise sowohl auf das Alte wie Neue Testament[11].

Das folgende Gedicht mit dem Titel „Weihnachtslied“[12] ist ein Frühwerk aus dem Jahr 1947, aus einer kurzen Phase religiös offener Sinnsuche des Dichters, die sein Hauptwerk später so nicht mehr bestimmen würde. Kein typischer Text für Fried also, aber ein in das gültige Werk aufgenommener. Er wurde 1968 in den Band „Befreiung von der Flucht. Gedichte und Gegengedichte“ integriert. Konzipiert ist er demnach – im Sinn des siebten der oben benannten Typen gegenwärtiger Weihnachtsdichtung – als ein Gegengedicht gegen die gängige Weihnachtsverharmlosung angesichts der Erfahrungen des Weltkriegs und der Judenvernichtung.

Weihnachtslied

Eine Streu von Stroh
Eine Wand von Wind
Eine Woge als Wiege
Ein Kind

Ein Schwamm voller Essig
Eine Kammer voll Gas
Eine Waage am Wege
Eine Grube im Gras

Eine Gasse voll Dirnen
Eine Gosse voll Wut
Eine Stirne voll Dornen
Eine Mutter voll Blut

Eine Streu von Stroh
Eine Wand von Wind
Eine Woge als Wiege
Ein Kind

Ein „Weihnachtslied“, wie es der Titel verspricht? Formal gesehen ist dies ein ganz einfacher Text, verfaßt ohne auch nur ein einziges Verb: vier Strophen zu vier Versen, von denen sich der zweite und vierte reimt. Jede Zeile benennt in karger Sprache jeweils einen Gegenstand. Dabei wird häufig der gleiche Wortanlaut zweifach verwendet, um durch diese Alliteration die Assoziationskraft zu verdichten („Streu von Stroh“). Denselben Effekt erzeugen die zusätzlich verwendeten Wortähnlichkeiten, in denen allein ein Vokal andere Bedeutungen hervorruft: „Dirnen/Dornen“, „Gasse/Gosse“, „Woge/Wiege“, „Waage/Wege“. Die erste und letzte Strophe sind identisch. So entsteht eine collagenhafte Bildfügung, die sich selbst zunächst jeder Aussage und Wertung enthält. Gerade das ist die Stärke dieses Textes: Die Deutung wird an die Lesenden selbst zurückgegeben. Eine letzte formale Bemerkung weist solchen Deutungen den Weg. Das metrische Muster der Ein-

zelverse wird an einer Stelle signifikant unterbrochen: in der Schlußzeile der Rahmenstrophe „Ein Kind". Zwei harte Einsilber. Dadurch bekommt dieser Vers ein Schwergewicht, das aus dem Gesamtgefüge hervortritt.

Welche Bildfetzen werden hervorgerufen? Auch wenn man es zunächst übersieht, da gibt es das klassisch mit dem Weihnachtsfest assoziierte Wortfeld „Krippe", das die Erwartungen an ein Weihnachtslied aufnimmt: „Stroh, Wiege, Kind, Mutter". Daneben jedoch steht – für Weihnachten ungewöhnlich – das Wortfeld „Passion": „Schwamm, Essig, Dornen, Blut". Drittes Wortfeld, endgültig gegen jegliche Erwartungen an das Genre Weihnachtsgedicht: „Widrige Lebensbedingungen": „Wand, Wind, Woge, Gasse, Gosse". Und schließlich das Wortfeld „Krieg, Konzentrationslager": „Gas, Waage, Grube". In den nur knapp aufgerufenen Bildfragmenten wird ein Unheilsszenario heraufbeschworen, das die Wirklichkeit der Nachkriegswelt – aber darin jeder Gegenwartswelt – vor Augen stellt. In genau diese Wirklichkeit hinein wird „das Kind" geboren.

Wie ist das zu deuten? Hier wird jeder Lesende selbst die für ihn oder sie plausible Erklärung zu suchen haben: Überschattet die aufgerufene Wirklichkeit der damaligen und heutigen Passionen die Geburt des Kindes, so daß dieses „Weihnachtslied" nur zu einem bitteren Abgesang auf jegliche Hoffnungen wird? Oder durchbricht „das Kind" nicht nur das Metrum des Gedichts, sondern auch die Wirklichkeit in dem Sinn, daß in die harte Realität ein Hoffnungszeichen gesetzt ist? Beide Deutungen sind möglich, bleiben vielleicht auch gerade in Spannung zueinander bestehen.

Aufgrund der formalen Beobachtungen im Blick auf das Metrum erweist sich trotzdem die zweite als wahrscheinlich. Das Kind durchbricht das aufgerufene Schreckensszenario, freilich ohne es zu beseitigen. Dann wäre dieses Gedicht nicht einfach – wie viele andere der sozialkritischen und kontrastiv aufgebauten Weihnachtsgedichte – die Ausmalung einer radikalen Gegenerfahrung, die das Weihnachtsgeschehen letztlich als unglaubwürdig entlarvt, sondern gerade angesichts dieser Erfahrungen, *in* diesen Erfahrungen erweist sich der Glaube an Inkarnation. „Ein Kind"? – Tatsächlich, daraus besteht in seiner Schwachheit, Zerbrechlichkeit, in seinem Widersinn das Zentrum des christlichen Glaubens. Inkarnation heißt, trotz der widrigen Erfahrungen, auf dieses Kind – auf das, wofür es steht – zu vertrauen. Zu hoffen nicht aus einer Situation ewigen Friedens und harmonisch-perfekten Lebens, sondern gerade angesichts von Chaos und Unheil. Dann wäre dieses Gedicht, gegen den ersten Eindruck, tatsächlich das, was der Titel verspricht: ein „Weihnachtslied" – tief, ernst, wahrhaftig.

Silja Walter: Abwesenheit ist dein Wesen

Das dritte Beispielgedicht[13] stammt von *Silja Walter* (geb. 1919), einer Ausnahmeerscheinung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Um Person und Ge-

dicht zu verstehen, bedarf es einiger Hinweise auf den Hintergrund, den Anlaß und die Absicht des Textes. Silja Walters Vater, streng katholisch, war ein erfolgreicher Verleger (Walter-Verlag, Olten/Schweiz), Urtyp des Firmengründers in der industriellen Aufbruchszeit, ein Patriarch, Nationalrat, Offizier, Vater von zehn Kindern. Das jüngste der Geschwister, der einzige Sohn Otto, neun Jahre jünger als die Zweitälteste Silja, wurde Verlagslektor und ein erfolgreicher Romancier, brach aber völlig mit der Welt, für die sein Vater stand: der Welt des Unternehmertums, der Bürgerlichkeit, des Katholizismus. Sie selbst, Silja, trat nach akademischer Ausbildung im Alter von 29 Jahren in das kontemplative Benediktinerinnenkloster Fahr bei Zürich ein, wo sie seit über 50 Jahren in strenger Klausur lebt.

Eine Nonne, die weithin beachtete Lyrik verfaßt, Oratorientexte und religiöse Spiele, Erzählungen um den Sinn klösterlich-kontemplativen Lebens in der heutigen Zeit – darin ist sie tatsächlich einzigartig. Zentral für unsere Thema: 1982 führte sie ein aufsehenerregendes Radiogespräch mit ihrem Bruder, aufgezeichnet bei ihr, im Kloster, ein Jahr später veröffentlicht unter dem Titel „Eine Insel finden". Hier sie, die in Klausur lebenden Nonne; dort er, der jüngere Bruder, der Religion völlig entfremdet, sozialistisch-politisch engagiert, vom Leben desillusioniert, aber weiterhin kämpferisch im Einsatz für eine bessere Welt. 20 Jahre lang hatten sie einander nicht gesehen. Die Themen des Gesprächs: ihr Elternhaus, ihre unterschiedlich verlaufenden Lebenslinien, der Sinn des Schreibens, Religion. Seine Erinnerung an das Aufwachsen mit Religion: „Das Katholische, patriarchalisch natürlich und übermächtig, war für mich, mit all seinen Schuldzuweisungen, eine ständige Bedrohung."[14] Ganz anders die Schwester: „Für mich ist dieser Bereich völlig selbstverständlich geblieben." Trennende Erfahrungen mit Religion von Anfang an.

Im Kern des Gesprächs aber geht es um die Gottesfrage. Silja Walter sagt dazu:

> „Ich kann das Absolute nicht beschreiben. Und trotzdem. Trotzdem bemühe ich mich immer wieder, einen Ausdruck dafür zu finden. ... Ich bemühe mich um das Finden von neuen Bildern, Symbolen. ... Aber da bleibt trotzdem eine Unzulänglichkeit. Unter dieser Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können, leide ich."

Vor allem leidet sie darunter, ihrem Bruder (mit dem sie über die Begrenzungen der Klausur hinweg „immer besonders nahen Kontakt" fühlte), ihren Glauben nicht wirklich erklären zu können. „Ich sehe ihn nicht, ich sehe diesen Gott nicht", so *Otto F. Walter* im Gespräch. Diese Spannung wurde für Silja zum Anlaß, neue Gedichte zu verfassen, neue Versuche, „das Absolute zu beschreiben" im Bewußtsein der Unmöglichkeit und Unzulänglichkeit dieses Versuchs. Sie will ihrem Bruder ihre Lebensweise und ihre Religion erklären. Wenn es schon nicht im Gespräch möglich war, so doch vielleicht wenigstens im Gedicht. Schon zuvor hatte sie Lyrik verfaßt und veröffentlicht. Doch nie so geschlossen formuliert, so konzentriert: 1985 erschien der Gedichtband „Feuertaube" mit dem Untertitel

„Für meinen Bruder". Ein einzigartiges zeitgeschichtliches und theopoetisches Dokument: der Versuch, dem ungläubigen Bruder ihren Glauben zu erklären. Aus diesem Band stammt das folgende, wie stets bei Silja Walter ohne Titel veröffentlichte Gedicht[15]:

Abwesenheit ist
dein Wesen
darin finde ich dich
Die Nägel
meiner Sehnsucht
bluten vom Kratzen
an den Eismeeren
der Welt
Verkohlt ist die Sucht
meiner Suche
in seiner Kälte
Aber da bist du
darin
seit das Kind schrie
bei den Schafen
und brennst
lichterloh
zu mir

Dieses Gebetsgedicht ist ganz dem Versuch gewidmet, Gott zu beschreiben, die Beziehung der Dichterin/Beterin zu Gott. „Abwesenheit ist dein Wesen" – was für eine Aussage: Nur paradoxe Sprachbilder können Gott annäherungsweise genügen. Nur in der Abwesenheit läßt sich Gott finden! Das ist der Versuch, mystischer Erfahrung Sprache zu geben, einer Erfahrung, die buddhistischen Vorstellungen nahekommt. „Sehnsucht" wird beschrieben, „Suche" wird genannt im Versuch, diese Abwesenheit zu überwinden, sie als Nähe zu erfahren. Umsonst: Das „Kratzen an den Eismeeren der Welt" führt nur zu „blutigen Nägeln", die Sehnsucht der Suche ist an der „Kälte verkohlt". Erneut paradox formuliert: „Verkohlen" deutet eigentlich auf Feuer hin, wird hier aber durch Kälte hervorgerufen. Doch dann die fast verzweifelt formulierte Aussage: In dieser „Kälte" der weltlichen Eismeere – Bild für die Beziehungskälte der Menschen und die Gleichgültigkeit des Kosmos? – „da bist du".

Seit wann ist Gott, das im Gebetsgedicht angerufene „du", „in der Welt"? Genau hier wird nun eine biblische Vorstellung eingespielt, schließlich „scheint die Heilige Schrift als Erdboden" im ganzen Werk von Silja Walter „durch in biblischen Gestalten und Grundsituationen"[16], so Ulrike Wolitz in ihrer Dissertation über Werk und Person der Autorin. Das Bild der lukanischen Weihnachtserzählung wird assoziativ aufgerufen: „Seit das Kind schrie bei den Schafen". Inkarnations-Christologie

gibt den theologischen Hintergrund an: Gott ist *in* dieser Welt, „darin", seit und durch die Menschwerdung Jesu Christi. Wichtig für die Beziehung Gott – Mensch: Seitdem brennt Gott „lichterloh zu mir". Hintergrund dieses Schlußbildes ist das im Gedichtzyklus immer wieder aufgerufene Bild der „Feuertaube", des Geistes, der – laut westlichem Credo – „vom Vater und vom Sohn ausgeht". In diesem Bild mischen sich die biblischen Bilder für den Geist von Taube (vgl. Mk 1, 10) und Feuerzungen (vgl. Apg 2, 3) zu einer eigenen dichten Metapher.

Erneut paradox formuliert: Die Sehnsucht der Gottsuche ist „verkohlt" in der Kälte der Eismeere. Gegen diese Verkohlung brennt Gott ihr selbst in seinem Geist lichterloh entgegen. Wird die eine Verkohlung die andere aufheben? Wird die verzweifelte und ergebnislose Suchbewegung der Beterin durch das Entgegenkommen der „Feuertaube" aufgefangen? Das „Finden von neuen Bildern, Symbolen", das Silja Walter im Radiogespräch erwähnte, führt zu paradoxen Bildern, zu Symbolen, die weniger Erfüllung und Frieden ausdrücken als vielmehr Zerstörung, vollständiges Erfaßt-Sein und Verändert-Werden. Das Schicksal der in diesem Gedicht mit solchen Bildern beschworenen Gottessehnsucht bleibt offen. Doch wenn es einen Grund gibt, an den Abwesend-Wesenden zu glauben, dann aufgrund der im Weihnachtsbild aufgerufenen Inkarnation.

Weihnachten literarisch? – Ausblick

Nein, es ist *kein* zentrales Motiv der Weltliteratur, das Weihnachtsfest mit seinen Gründungslegenden. Zu festgelegt, zu bestimmt, zu belastet ist es, um ein freies Motiv zu sein, das literarische Produktivität reizt und fördert. Und dennoch gibt es Weihnachtstexte, die dem Geheimnis der Inkarnation auf der Spur sind. Mit Kurt Marti und Silja Walter kamen Vertreter der zeitgenössischen christlichen Literatur – im theologisch wie ästhetisch reflektierten Sinne – zu Wort. Erich Fried steht dagegen für eine Annäherung an das Weihnachtsgeschehen von außen.

Was die drei Texte verbindet, ist die Suche nach dem Sinn von Weihnachten jenseits aller verharmlosenden Affirmation, jenseits aller satirischen oder sozialkritischen Entlarvungen, jenseits aller möglichen Kritik, aber auch jenseits dogmatischer Behauptungen. Ihre Qualität zeigt sich darin, daß sie deutungsoffen bleiben. Was Weihnachten ausmacht, kann man andeuten, in Bildern und Symbolen anbieten, nicht aber definitorisch festlegen. Eine Geburt, in der alle Gottesbilder zerschlagen wurden (Kurt Marti); ein Kind, das den Rhythmus von Chaos und Gewalt durchbricht (Erich Fried); eine Abwesenheit, die im Kind als Anwesenheit erfahrbar wurde und sich dennoch der Faßbarkeit entzieht (Silja Walter) – solche Sprachbilder suchen Raum im Zuhörenden und Lesenden.

ANMERKUNGEN

[1] Beispiele für reizvolle Zusammenstellungen: Es begibt sich aber zu der Zeit. Texte zur Weihnachtsgeschichte, hg. v. W. Jens (Stuttgart 1988); Nach Bethlehem – wohin denn sonst? Weihnachtstexte aus unserer Zeit, hg. v. C. Razum (Basel 1995); Doch von oben kommt er nicht. Andere Gedichte zur Weihnachtszeit, hg. v. W. Fietkau (Wuppertal 2000); Heilige Nacht, heiliger Tag. Die hundert schönsten Weihnachtsgedichte und -geschichten, hg. v. M. Scharpe (Stuttgart 2001); Es begab sich aber zu der Zeit. Geschichten u. Legenden aus dem Weihnachtsland, hg. v. E. Hurth (Freiburg 2002); Das große Weihnachtsbuch. Erzählungen u. Gedichte aus fünf Jahrhunderten, hg. v. G. Stolzenberger (Düsseldorf 2005).
[2] Herausragend: K.-J. Kuschel, Das Weihnachten der Dichter. Große Texte von Thomas Mann bis Reiner Kunze (Düsseldorf 2004).
[3] Ebd. 51.
[4] Beispiele dazu ebd.
[5] Vgl. Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, hg. v. K.-J. Kuschel (München 1987) 253–298; B. Grisch u. H. Schmidinger, Geboren in Betlehem, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger, Bd. 1: Formen u. Motive (Mainz 1999) 433–452; Ch. Gellner, „Wie fern unsere stechende Angst". Weihnachten literarisch, in: Schweizerische Kirchenzeitung 170 (2002) 733–736.
[6] Vgl. dazu: K.-J. Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott u. Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Düsseldorf 1997) 333–442; Ch. Gellner, Karfreitag, Ostern u. Pfingsten. Ein literarisch-theologisches Triptychon, in: „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen". Biblische Spuren in der modernen Literatur, hg. v. E. Garhammer u. U. Zelinka (Paderborn 2003) 55–75; V. Garske, Poesie zu Passion u. Auferstehung Jesu (Kevelaer 2005).
[7] Vgl. K. Martis 1987 verfaßten Text: Warum ich keine Weihnachtserzählungen mehr schreibe, in: Kuschel (A. 2) 220–225.
[8] Zu Marti vgl. E. R. Rinke, Der Weg geht, indem wir gehen. Theologie u. Poesie der Zärtlichkeit bei Kurt Marti (Stuttgart 1990); C. Mauch, Poesie – Theologie – Politik. Studien zu Kurt Marti (Tübingen 1992).
[9] K. Marti, geduld u. revolte. Die gedichte am rand (Stuttgart 1995) 8.
[10] Vgl. zum folgenden: G. Langenhorst, Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden (München 2001) 168–171.
[11] Vgl. dazu: T. Gojny, Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel u. Literatur (Mainz 2004); Ch. Gellner, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Darmstadt 2004) 93–109.
[12] E. Fried, Gesammelte Werke. Bd. 1, hg. v. V. Kaukoreit u. K. Wagenbach (Berlin 1993) 552.
[13] Vgl. zum folgenden: Langenhorst (A. 10) 214; ders., Theologie u. Literatur. Ein Handbuch (Darmstadt 2005).
[14] Folgende Zitate nach: S. Walter, Die Fähre legt sich hin am Strand. Ein Lesebuch, hg. von K. Obermüller (Zürich 1999) 127–164.
[15] S. Walter, Gesamtausgabe, Bd. 8: Lyrik (Fribourg 2003) 91.
[16] U. Wolitz, Der neue Mensch. Theologische Grundlinien im Werk Silja Walters (Fribourg 1998) 28.

Joachim Valentin

Endkampf – Hölle – Paradies

Die Wirkungsgeschichte der Apokalyptik in den monotheistischen Religionen

Nachdem sie in der großkirchlichen Pastoral der letzten Jahrzehnte eher ein Schattendasein gefristet haben, gewinnen Vorstellungen von Endkampf, Hölle und Paradies in jüngerer Zeit an trauriger politischer Brisanz. Der sich hier zeigende Bedarf an theologischer Reflexion bleibt in der Öffentlichkeit allerdings meist unbemerkt. In der geistlichen Anleitung, die man im Gepäck des Anführers der Attentäter vom 11. September 2001, Mohammed Atta, fand, heißt es etwa:

„Zeige keine Anzeichen der Verwirrung und nervlicher Anspannung, sondern sei froh, glücklich, heiter und zuversichtlich, weil du eine Tat ausführst, die Gott liebt und die er gutheißt. Danach wird der Tag kommen, den du mit Gottes Erlaubnis mit den schwarzäugigen Jungfrauen im Paradies verbringen wirst. ‚Und lächle dem Tod ins Gesicht, junger Kämpfer, denn du gehst gleich in die ewigen Gärten' ... du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, wirklich tot sind."[1]

In der gängigen literarischen Form einer *hutab ǧihādiya*, einer anfeuernden Kriegsrede, wie sie vor großen Schlachten seit beinahe 1500 Jahren geläufig ist, finden sich hier auf vier Blättern nicht weniger als sieben explizite Verweise auf Gericht und Paradies.

Die Aktualität politisch angeschärfter Endzeitvorstellungen

Ihre religionspsychologische Funktion ist offensichtlich: Sie sollten gemeinsam mit der fortwährenden Zitation von Gebeten und anderen religiösen Texten den Blick von der beängstigenden gegenwärtigen Situation des Selbstmordattentäters weg auf die ihm im Koran verheißenen Freuden des Jenseits hin lenken. Gleichzeitig kann der Attentäter beruhigt sein, daß seine Opfer den Tod wirklich verdienen, sie sind ja Freunde Satans[2] und Feinde Gottes[3]. Mit Gewißheit werden sie also nach ihrem Tod zu einer Existenz unter schrecklichen Qualen in einer ewigen Hölle verdammt sein. Sich selbst kann er als Instrument dieses allmächtigen Gottes begreifen.

Szenenwechsel: Bereits 1999, zwei Jahre vor den Attentaten des 11. September 2001 und vier Jahre vor Beginn des jüngsten Irak-Kriegs konnte man aus der Feder

des evangelikalen Reverend Tim LaHaye im theologischen Kommentarband zu seiner apokalyptischen Romanreihe „Left Behind" lesen:

„Saddam Husseins Haß gegen Juden, Jesus Christus, dessen Nachfolger und jeden, der sich ihm in den Weg stellt und seine Ziele behindert, ist am ehesten noch als dämonische Besessenheit zu verstehen. ... Es könnte sein, daß er ein Vorläufer des Antichristen ist, der bald auf der Weltbühne erscheinen wird, um, wie wir glauben, die Leitung der Vereinten Nationen ... zu übernehmen."[4]

LaHayes Romane haben sich nicht nur allein in den USA 60 Millionen Mal verkauft. Er hat nicht nur die Politisierung der christlichen Rechten (Christian Right) in den USA seit den 70er Jahren massiv befördert, sondern gehört zu den Organisatoren mehrerer ausgesprochen einflußreicher quasipolitischer Organisationen, den „Politic Action Commitees" (PAC). Sie haben die beiden Wahlkämpfe George W. Bushs maßgeblich finanziert und durch die Mobilisierung einer bisher unerreichten Zahl von „wiedergeborenen Christen" (Born Again Christians) wesentlich zu seiner Wiederwahl im vergangenen Jahr beigetragen. Vorstellungen eines endzeitlichen Gerichts mit anschließender, meist ewig gedachter Belohnung bzw. Bestrafung wirken offenbar in besonderer Weise als Kristallisationspunkte, ja als Auslöser der seit einiger Zeit weltweit sich aufschaukelnden religiös grundierten Gewalt. Dabei ist es unzweifelhaft, daß diese Vorstellungen sich in den monotheistischen Religionen etwa seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. entwickelt haben.

Ist der Monotheismuskritik Jan Assmanns Recht zu geben?

Scheinbar mit gutem Grund führt deshalb der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann in jüngeren Äußerungen gerade das vom Jenseits her motivierte Märtyrertum als schlagendstes Beispiel für die wesenhafte Gewaltneigung monotheistischer Religionen an. Es ist in seinen Augen ein Phänomen, das „in Religionen älteren Typs (wie etwa der ägyptischen!) undenkbar wäre".

Im Martyrium erblickt Assmann die „eindeutigste Signatur des neuen Menschen, der sich im Horizont der monotheistischen Wende ausgebildet hat. ... Martyrium und Gewalt, das Sterben für und das Töten für Gott (gehören) zusammen. Sie erscheinen beide gleichzeitig im Rahmen derselben geschichtlichen Situation auf der Bühne der Geschichte und gelten beide als Ausdruck des höchsten Einsatzes für Gott, zu dem der Mensch fähig ist."[5]

Assmann ist in vielen Punkten zuzustimmen, vor allem in dem einen, daß er – gut aufklärerisch – zur Kritik des Monotheismus mit den Mitteln der menschlichen Vernunft auffordert. Das geschieht aber paradoxerweise gerade weil er sich implizit zur typisch monotheistischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion bekennt. Jan Assmann stellt sich damit selbst in die Tradition von Moses, dem

Ägypter[6]. Denn auch Religionskritik entsteht bereits früh auf dem Boden der monotheistischen Religion. Hier ist an die „jüdische Aufklärung“[7] der Prophetenbücher und an die Herausbildung der Theologie als kritischer Instanz gegenüber institutionalisierter Religion zu erinnern. Assmann schreibt explizit über die Sinnspitze seiner Monotheismuskritik:

„Nicht zurück, sondern voraus muß die Devise lauten in Richtung auf eine kritische Reflexion unseres kulturellen Erbes, das wir uns in seiner Ambivalenz bewußt machen müssen, um es in einer globalisierten Welt bewahren zu können. Gefordert ist, mit Sigmund Freud zu reden, ein Fortschritt in der Geistigkeit. Wenn wir vor solcher kritischen Reflexion zurückschrecken, werden wir dazu kaum in der Lage sein.“[8]

Insgesamt darf man den Ansatz Assmanns nicht überstrapazieren, wie dies in den Debatten der letzten Jahre nicht selten geschehen ist, und so seine pauschale Monotheismuskritik zur Weltformel religionshistorischer Beschreibung erklären. Assmann ist nämlich kaum in der Lage, konkrete Phänomene historisch vorkommender Gewalt und ihre konkreten Ursachen angemessen zu analysieren und leistet auch in neueren Publikationen kaum mehr als eine Wiederholung seiner Charakterisierung eines gewalttätigen „Wesens des Monotheismus“. Die historischen Umstände der Gewaltentstehung werden dabei gern in die zweite Reihe geschoben. Warum aber, so könnte man ihn fragen, haben die Aufforderungen zum rücksichtslosen Kampf im indischen Kriegerepos „Bhagavadgita“ nicht zu ähnlich expansiven Eroberungszügen geführt wie in Islam und Christentum? Der aktuelle Hindu-Nationalismus jedenfalls schöpft nicht in erster Linie aus religionshistorischen Quellen, sondern kann am ehesten als Spätphänomen europäischen Nationalstaatsdenkens beschrieben werden.

Warum hat sich das Judentum über beinahe zwei Jahrtausende als geradezu passive, auf jeden Fall aber friedliche Religion gezeigt, obwohl doch in seinem Schoß die das Märtyrertum legitimierende Apokalyptik entstand und alttestamentliche Texte schon die Landnahme als schwer zu übertreffenden Gewaltausbruch von Gottes Gnaden schildern? Selbst die gern „islamisch“ genannten Selbstmordattentate unserer Zeit stammen ja – religionshistorisch betrachtet – nicht aus der Quelle des Monotheismus. Vielmehr wurde das erste Selbstmordattentat auf israelischem Boden 1972 auf dem Flughafen von Tel Aviv von japanischen Rotarmisten verübt – also von politischen, nicht von religiösen Kämpfern, noch dazu aus dem kulturellen Horizont des Buddhismus. Selbstmordattentate wurden allerdings in der Folgezeit wegen ihrer verstörenden Wirkung und mit erheblichen theologischen Rechtfertigungsproblemen von palästinensischen Freiheitskämpfern kopiert[9].

Entscheidend scheinen also offenbar weniger Wesenseigenschaften einer Religion als die sozioökonomischen und politischen Bedingungen zu sein, unter denen Religion als Weltdeutungsinstrument eingesetzt wird. Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg schreibt treffend:

„Tatsächlich beruhen die Weltbilder und Ethiken der Gläubigen aller großen Religionen auf einer Auswahl aus einem umfangreichen und widersprüchlichen Fundus. Verbindlich sind diese Weltbilder und Ethiken *nicht an sich* wegen ihres Status als Traditionen; sie können es nur *werden*, wenn sie als *aktuell relevant* ausgewählt werden und durch einen Akt der subjektiven Zustimmung reflexive und praktische Gültigkeit erlangen."[10]

Meine These, die im folgenden in groben Zügen am religionsgeschichtlichen Bestand der drei großen monotheistischen Religionen ausgewiesen werden soll, lautet: Einerseits steht seit der Makkabäerzeit das Modell einer jenseitigen Vergeltung irdischer Taten für monotheistische Religionen zwingend auf der ideengeschichtlichen Tagesordnung – zwingend, weil es sonst kaum lösbare theologische Grundkonflikte befriedigend löst. Noch ein nicht ausdrücklich religiöser Denker wie Walter Benjamin hat ja in seinem Briefwechsel mit Max Horkheimer auf die logische Unumgänglichkeit der Gerichtsvorstellung angesichts der Verlorenen der Geschichte hingewiesen. Emmanuel Levinas und Jacques Derrida haben in ihren Schriften zu Eschatologie und Apokalypse einerseits genau hier einen wunden Punkt abendländischen Denkens ausgemacht, andererseits aber unter dem Titel „Messianismus" auch Alternativen entwickelt, die auf dem Boden des Monotheismus denkbar, ja in dessen heiligen Texten angelegt sind[11]. Auch die Entwicklungen der jüngeren Theologiegeschichte sprechen für die bleibende Aktualität des eschatologischen Traktats. Andererseits sind die Vorstellungen von Endkampf, Gericht, Hölle und Paradies nicht als „Wesenselemente" monotheistischer Religionen entstanden, sondern als spezifische Form der aktuellen Verarbeitung zwingender Probleme unter bestimmten historischen Bedingungen. Als solche sind sie immer wieder neu politisch wirksam geworden.

Darüber hinaus bewirkt nicht schon das bloße Vorhandensein bestimmter Jenseits- und Gerichtsvorstellungen selbst ihre tagespolitische Anschärfung. Erst die entweder universal oder individuell unmittelbare Erwartung des göttlichen Gerichts, verbunden mit der Erwartung eines bestimmten Ausgangs dieses Gerichts, nämlich der Belohnung eigener Gewaltausübung und der Bestrafung des Verhaltens der anderen (der Feinde) indiziert, motiviert oder verstärkt die hemmungslose Ausübung von Gewalt im monotheistischen Kontext. Und nur historische Situationen entweder der massiven Krise, des eigenen Triumphs oder der dualistischen Aufschaukelung politischer Konflikte sind in der Regel in der Lage, eine solche apokalyptische Anschärfung auszulösen. Diese Beschreibung gilt in analoger Weise für bestimmte Ausprägungen des jüdischen Messianismus, für christlichen Chiliasmus und auch für die endzeitliche Motivation von islamischen Kämpfern im sogenannten kleinen Ǧihād. Man mag sie marginal nennen, und doch sind solche Phänomene gerade in jüngster Zeit zum Einfallstor einer breit goutierten Monotheismuskritik geworden. Sie sollen nun im Sinn eines religionswissenschaftlichen Vergleichs kursorisch kritisch betrachtet werden.

Konkrete historische Hintergründe attraktiver Endzeitszenarien

Judentum

Historisch gesehen, liegt die Wurzel der genannten Phänomene in Israel[12]. Mit der Durchsetzung der Jahwe-Allein-Bewegung finden sich seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. konsequent erste Andeutungen eines Auferstehungsglaubens. So etwa in Ez 37, in einigen Psalmen und in Hiob 19, 25. Explizit wird der Auferstehungsglaube jedoch erst später, in Dan 12, 2 und in 2 Makk 7: Die unbedingte Liebe Jahwes zu seinem Volk läßt die Vorstellung des Sheôl, eines Totenreichs getrennt von seiner Einflußsphäre, nicht mehr zu. Es bildet sich also ein neues Modell des Jenseitsglaubens aus: Jahwe selbst ist das Jenseits und die Toten sind bei ihm.

Durch Fremdherrschaft massiv gestiegener Außendruck, aber auch die im hellenistischen Kulturraum frei flottierenden persischen und ägyptischen Jenseitsvorstellungen katalysieren seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. eine Fortentwicklung dieses Modells, die zwar den Auferstehungsglauben zur Voraussetzung hat, sich aber nicht notwendig aus ihm ergibt. Sie ist als „frühjüdische Apokalyptik" in die Religionsgeschichte eingegangen und speist sich aus einer ideengeschichtlichen und einer realpolitischen Quelle: Der Konflikt zwischen altisraelischem Auserwähltheitsglauben einerseits und der demütigenden Situation andererseits, in welcher sich die frommen Kämpfer des Judas Makkabäus (Chassidim) im Kampf um die befleckte Reinheit des Tempels gegen den Seleukidenherrscher Antiochos IV. (Epiphanes) befanden, bot sich die Vorstellung eines göttlichen Äons als Lösung an, eines Äons, der – begleitet von katastrophischen Ereignissen wie man sie gerade erlebte – den irdischen Äon beendet. Das Jenseits der Apokalyptik war nicht mehr einfach identisch mit der heilenden Gegenwart Jahwes. Vielmehr mußte zuvor ein – zunächst lokal, später universal gedachtes – Gericht im Sinn der Chassidim durchlaufen werden. *Nur sie* sollten fortan auf ewig Jahwes Gegenwart genießen, während ihre Gegner – ebenfalls auf ewig – in einem durch vielfältige Schreckensmetaphorik aufgeladenen neuen Sheôl ihr Dasein zu fristen haben werden.

Bis zur Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstands im Jahr 135 n. Chr. blieb die Bedrohung Israels durch übermächtige Fremdherrschaft aktuell und die Hoffnung auf deren revolutionäre Beendigung realistisch. Die konstante realpolitische Situation hielt das apokalyptische Denkmodell lebendig, und dieses bot wiederum der Kampfkraft jener jüdischen Gruppen immer wieder neue Nahrung, die zum bewaffneten Widerstand entschlossen waren.

Doch die jüdischen, apokalyptisch motivierten Kämpfer überlebten historisch die Auseinandersetzung mit der römischen Großmacht nicht. Stattdessen sammelten sich um den bereits 70 n. Chr. heimlich aus dem besetzten Jerusalem geschmuggelten Jochanan ben Zakkai gerade jene Kräfte, die – zumindest im legendenbildenden Rückblick des Talmud[13] – eher eine friedliche Lösung vorgezogen hatten. Gleichzeitig hielten sie – anders als die vernichteten Sadduzäer – am Auferstehungs-

glauben fest. Aus ihrer Weltsicht entstand in aneignender Rekonstruktion des israelitischen Glaubensvollzugs das rabbinische Judentum. Hier wird der Vergeltungsgedanke zwar formal aufgenommen: „Gott vergilt, was der Mensch tut und läßt", heißt es im Midrasch Vayikra Rabba. Daß diese Vergeltung nicht mehr im Diesseits geschehen konnte, war nach den Erfahrungen der vergangenen Jahrhunderte aber ebenfalls nicht zu leugnen. Doch gleichzeitig verboten sich die Rabbinen beinahe jede Spekulation über den Zeitpunkt und die genauere inhaltliche Gestaltung der kommenden Welt. Alle Prophezeiungen der Propheten beziehen sich in ihren Augen auf die messianische Endzeit (Yamot Hamaschiach). Und diese wird in der Regel streng innerweltlich gedacht. Das Gericht und die zukünftige Welt (Olam ha bah) werden jedoch von Spekulationen fast vollkommen frei gehalten. Insgesamt gilt für die zukünftige Welt: „Alle Propheten weissagten nur von den messianischen Tagen. Von der zukünftigen Welt aber heißt es: ‚Kein Auge außer Dir, o Gott, hat je geschaut, was er dem bereiten wird, der auf ihn harrt.' " [14]

Warum diese erstaunliche Entwicklung – zumindest auf der Ebene der Endredaktion des babylonischen Talmud? In der Forschung ist man sich weitgehend einig, daß sie vor allem zwei historisch benachbarte Ursachen hat: einmal die jüdische Niederlage im Bar Kochba-Aufstand – Bar Koziba war vom hoch anerkannten Rabbi Akiba als Messias ausgerufen worden, hatte jedoch versagt, konnte also nicht der Messias gewesen sein[15]. Darüber hinaus läßt jedoch auch die auf christlicher Seite zunehmend eindeutige Identifikation Jesu Christi mit dem Messias eine solche Zuweisung wenig ratsam erscheinen. Wie der US-amerikanische Judaist Daniel Boyarin in seiner jüngsten Veröffentlichung „BorderLines. The partition of Judaeo-Christianity" [16] gezeigt hat, kann ja das Zueinander von Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten ihrer Entstehung bzw. Neufiguration am besten als Entwicklung wechselseitiger Anziehung und Abstoßung beschrieben werden. Beide Religionen haben sich in einem unausweichlichen Gegenüber ausgeprägt, genealogische Entstehungsmodelle (Mutter-Tochterreligion) scheinen damit zumindest für die religionswissenschaftliche Forschung obsolet geworden zu sein.

Für die hochkomplexen Entwicklungen in der mittelalterlichen jüdischen Theologie läßt sich vereinfachend sagen, daß die theologisch-philosophisch reflektierte Position etwa eines Moses Maimonides immer wieder einem populären Messianismus gegenübersteht. Während Moshe ben Maimon vor allem unter aristotelischem Einfluß das Zueinander von „Olam ha zeh" und „Olam ha bah", gegenwärtiger und zukünftiger Welt, ähnlich wie Immanuel Kant gestaltete, also das Kommen des Messias erst erwartete, wenn alle Bürger ihre ethischen Pflichten erfüllt haben, kommt es im Zusammenhang dramatischer historischer Ereignisse wie dem Mongolensturm, den Kreuzzügen oder der Reconquista (Wiedereroberung Spaniens durch das Christentum, abgeschlossen 1492) immer wieder zu einem Aufflackern volkstümlicher messianischer Bewegungen. Als vorläufig letztes Phänomen dieser Kette darf der tragisch gescheiterte Messias Sabbatai Zwi (1626–1676) gelten. Sein

Übertritt zum Islam, verbunden mit spirituell kabbalistischen Strömungen in Israel und einem sich der Aufklärung öffnenden europäischen Judentum, lösen schließlich erneut eine breitenwirksame Verinnerlichung und Spiritualisierung der Messiaserwartungen aus.

Erst im 20. Jahrhundert, nach den vielleicht massivsten historischen Umbrüchen, die das jüngere Judentum verarbeiten mußte, der Shoah und der Gründung des Staates Israel, sind zwei neue wachsende messianische Bewegungen zu beobachten: der sogenannte messianische Zionismus in Israel und der sich von New York weltweit ausbreitende Lubawitscher Chassidismus. Die „Lubawitscher" (Habád Chassidím) verehren den verstorbenen Rebbe Schneerson als Messias. Dieser hatte den Holocaust als Zeichen der Endzeit interpretiert: „Die Leiden Israels haben nun ihren Höhepunkt erreicht ... seid nun bereit für die Erlösung." Seine schwere Krankheit wird mit Jes 53 als Leiden des Messias vor dem Hintergrund der allgemeinen messianischen Verwerfungen interpretiert. Wie lange die Gemeinschaft allerdings das Ausbleiben seiner Wiederkunft aushalten wird, ist fraglich.

Die militärische Eroberung der heiligen Stätten in Jerusalem und der Westbank im Sechstagekrieg 1967 bescherte aber auch dem *säkularen* Zionismus eine politisch wirksame religiöse Wende. Gruppierungen wie Bnei Akiva, Gusch Emunim und Mafdal, Anfang der 70er Jahre entstanden, erlebten bald einen rasanten Aufschwung und spielen bis heute vor allem als Interessenvertreter der radikalen Siedler eine wichtige politisch Rolle. Hier wirkt der „messianische Zionismus". Sein Motor ist das Bewußtsein nationaler Renaissance und historischer Aktualisierung biblischer Prophezeiungen. Das Aufkommen des Zionismus, Shoah und Gründung des Staates Israels werden als Folge göttlichen Eingreifens in die Geschichte und als Vorzeichen des nahenden Messias verstanden. Politisch muß der messianische Zionismus damit auf den Besitz eines ungeteilten „Eretz Israel" bestehen: Die Teilung des Landes, wie sie etwa das Osloer Abkommen vorsieht, und alle weiteren Friedensverhandlungen widersprechen Gottes unmittelbarem Willen, der nicht mehr nur in der Tora, sondern auch in einer mit Hegel verstandenen Historie seinen Niederschlag gefunden hat. Schon aus Gründen des Selbsterhalts muß alles, was diese messianische Spannung abmildert, verhindert werden – hier ergeben sich, wie wir sehen werden, erstaunliche Konvergenzen zwischen der Realpolitik des messianischen Zionismus und des evangelikalen Protestantismus in den USA.

Christentum

Das Christentum hatte die jüdische Vorstellung vom Endgericht mit einigen Veränderungen übernommen: Am Ende der Zeiten würde Jesus Christus als Richter wiederkehren und seine Anhänger in die „basileia tou theou", das von ihm verkündete Reich Gottes, führen. Die Geheime Offenbarung des Johannes ist die konkrete Ausmalung dieses Endes unter Bedingungen der enttäuschten Naherwartung. Vor

dem Hintergrund einer mehrfachen Marginalisierung der frühen Christen liegt die Hoffnung auf eine Besserung, ja eine Umkehrung der aktuellen religionspolitischen Verhältnisse im Jenseits nahe. Noch in den wahrscheinlich spät eingefügten Versen von Offb 17, 9 ist das auf sieben Hügeln gelegene Rom als eines der apokalyptischen Tiere und damit auch als Zeichen für den Einbruch der Realpolitik in den Heiligen Text auszumachen.

Als das Christentum gut 200 Jahre nach Entstehung der Johannesapokalypse durch Kaiser Konstantin den Status einer „religio licita", einer erlaubten Religion, und einige Jahrzehnte später gar den einer Staatsreligion erhalten hatte, trat eine rasante Umdeutung der Apokalypse ein: Augustinus verabschiedete in seinem monumentalen Werk „De Civitate Dei" (Buch XX/XXI) die aufgeheizte Naherwartung der kleinen Sekte endgültig: Entscheidend ist für Augustinus die Selbstoffenbarung Gottes in der Vergangenheit, die durch kein historisches Datum mehr überboten werden kann, sondern der jede spätere Geschichte nur mehr oder weniger gerecht wird. Für die Theologen der römisch-katholischen Kirche gilt daher für lange Zeit Geschichte vor allem als Ort der Bewährung gegenüber dem ungeheuren Ereignis göttlicher Gegenwart auf Erden in der Inkarnation des einen Gottes und kaum mehr als ein der Katastrophe verfallender Äon. Wie hätte man auch die eigene Gegenwart als katastrophischen Äon verstehen sollen, war sie doch als Zeit der Kirche von den Nachfolgern Petri und dem Gesetz Christi bestimmt. Konsequent wurde der Chiliasmus zur Häresie, und bis ins 19. Jahrhundert fristete der eschatologische Traktat „De Novissimis" ein Schattendasein, während säkulare Utopien und geschichtsphilosophische Modelle an Attraktivität gewannen und im 20. Jahrhundert schließlich in ihrer totalitären Umsetzung einen vorläufigen Höhe- und Endpunkt fanden.

Doch diese Abschwächung der apokalyptischen Spannung findet nur in den Großkirchen statt. Die nahe erwartete Apokalypse bleibt für Jahrhunderte das ideologische Instrumentarium jener, die aufgrund eigener religionspolitischer Unterdrückung und Unzufriedenheit eine historische Wende herbeisehnten und vorbereiteten: der christlichen Splittergruppen und Sekten. Die ideengeschichtlich wichtigste ist die der Franziskanerspiritualen im 14. Jahrhundert. Fußend auf der Lehre Joachims von Fiore, erwarteten sie nicht nur ein neues Zeitalter des Heiligen Geistes, eine Zeit der Orden, die die gesamte Struktur einer Kirche des Fleisches revolutionieren sollte, sondern sie erwarteten es auch als realpolitischen Umsturz im Diesseits des späten 13. Jahrhunderts. Bereits im Hochmittelalter erwuchs hier der Gedanke einer „Neuzeit". Die Utopien von einem besseren Leben, wie sie sich bei einigen Reformatoren, bei Thomas Morus, im Fortschrittsmodell der modernen Technik und Naturwissenschaft, im dialektischen Geschichtsmodell Hegels und davon ausgehend und besonders wirkungsvoll im Marxismus, also jenseits jeder Religion, ja in Frontstellung gegen sie Ausdruck verschafft, traten das Erbe Joachims von Fiore an.

Das 19. Jahrhundert darf aber noch aus anderen Gründen als Jahrhundert einer Renaissance des apokalyptischen Denkens innerhalb der westlichen Welt bezeichnet werden. Der anglikanische Erweckungsprediger John Wesley entwickelte hier nämlich, angeregt von der Herrnhuter Reform, ein Gegenmodell zur wachsenden Anonymisierung und Erosion der frühindustriellen Gesellschaft Englands: Apokalyptische Elemente, die in seinen Predigten eher eine Nebenrolle spielen, entwickelten in den USA eine erstaunliche politische Durchschlagskraft. Angesichts des nahe bevorstehenden Gerichts ist jeder einzelne aufgefordert, sich unabhängig von seiner Kirchenzugehörigkeit zu Jesus Christus zu bekehren und nach der Ethik Jesu zu leben. In die folgenden Jahrzehnte fällt die Entstehung der sogenannten Endzeitkirchen, der Mormonen, Adventisten und Zeugen Jehovas in den USA: ein Staatenbund, der von seinen protestantischen Bewohnern sowieso gern als die „Neue Welt" im endzeitlichen Sinn begriffen wird. Als Ferment wirkt dieses Gedankengut heute leicht modifiziert, aber dafür in großer Breite weiter in der inzwischen politisch ausgesprochen mächtigen US-amerikanischen christlichen Rechten (Christian Right).

Hier hat die Apokalyptik in den USA seit jener Krise Anfang der 90er Jahre an Bedeutung gewonnen, die das Ende des Kalten Krieges, aber auch der erfolgreichen, doch „moralisch verkommenen" Clinton-Adminstration bei der christlichen Rechten ausgelöst hatte: Ähnlich wie die messianischen Zionisten deuten auch die Autoren der anfangs erwähnten Buchreihe „Left Behind"[17], Tim LaHaye und Bill Jenkins in der Nachfolge Hal Lindseys, die Gründung des Staates Israel 1948, aber auch die Erfindung der Atombombe, den moralischen Verfall und die liberale Theologie der großen US-amerikanischen („mainline") Kirchen als Kulminationspunkte für einen unweigerlich ablaufenden apokalyptischen „Fahrplan". Während sich aber zwischen messianischen Juden und Zionisten einerseits und endzeitorientierten christlichen Evangelikalen andererseits erstaunliche politische und religionspolitische Koalitionen ergeben, droht der Islam in einem dualistischen, am Endkampf Harmageddon orientierten Weltbild zunehmend die Rolle des unausweichlichen Gegners für die Truppen der Neuen Welt einzunehmen.

Islam

Der Glaube an ein Jüngstes Gericht gehört nicht nur seit den frühesten Suren des Koran zum Kernbestand des muslimischen Glaubens[18]. Es gibt kaum eine Koransure, in der das nahe Gericht nicht vorkommt. Mohammed, der in einer „Zeit der Gärung" (Tilmann Nagel) lebte, nimmt die Verkündigung der im Koran ausdrücklich geoffenbarten Naherwartung des göttlichen Gerichts als seine dringendste Aufgabe wahr[19]. In der vorislamischen Zeit existierten in Arabien offenbar keinerlei konkrete Vorstellungen vom Jenseits. Überlieferte Gedichte aus der präislamischen Zeit stellen eine ganz auf das Diesseits ausgerichtete Ethik und Lebenshaltung vor, die sich in Mohammeds Sippe, der Quraisch, niederschlugen in einer am

persönlichen Reichtum orientierten Ethik und einem geradezu gottlosen Weltbild. Gleichzeitig ist für die Zeit Mohammeds von der Präsenz jüdischer, christlicher und persischer Jenseitsvorstellungen auf der arabischen Halbinsel auszugehen.

Genauer heißt das: Die Notwendigkeit der Installation einer ernstzunehmenden, stämmeübergreifenden Ethik kulminiert in der drängenden Frage nach einer Vergeltung im Jenseits; drohte der dekadente Pluralismus der neureichen Händler in Mekka doch bereits zu einem Verfall der beduinischen Stammesethik zu führen, die sich aus der lebensbedrohlichen Wüstenexistenz der Händler und Nomaden entwickelt hatte. Die monotheistische Vorstellung eines nahen Gerichts bot hier eine wirksamere und intellektuell anspruchsvollere Lösung. In Sure 40, 17 heißt es etwa mit Blick auf den Tag des Jüngsten Gerichts: „*Heute* wird jedem das vergolten, was er (in seinem Erdenleben) begangen hat. *Heute* geschieht kein Unrecht. Gott ist schnell im Abrechnen." Auf die Neuschöpfung aller Kreaturen in der Auferstehung folgt auch im islamischen Gerichtsverständnis die Belohnung im Paradies (Cennet) bzw. die Bestrafung in der Hölle (Gehenna). Hölle und Paradies werden im Islam ewig gedacht, einen Ort des Übergangs und der Reinigung gibt es nicht. Damit erscheint das diesseitige Leben allein als Ort der Bewährung, wenn der Muslim auch immer mit Allahs Barmherzigkeit rechnen darf. Unmittelbar zieht die Höllenstrafen auf sich, wer vom islamischen Glauben abfällt. Ähnlich geht es den Ungläubigen, vor allem jenen, die andere Götter als Allah verehren (Schirk). Wer als Gerechtfertigter aus dem Gericht hervorgeht, den erwarten hingegen Frieden (salâm) und paradiesische Freuden[20].

Hier zeigt sich eine Grundhaltung, die religionshistorisch nicht zuletzt auf die massive Bedrängnis verweist, der in mekkanischer Zeit die kleine Schar der ersten Muslime ausgesetzt war. Von einer derart rigiden Gerichtsdrohung gegen die feindlichen Quraisch und Abtrünnige des jungen Islam ließ sich soziale Kohärenz und die Durchsetzung seiner Ethik in allen arabischen Stämmen erwarten. Nach einer kurzzeitigen metaphorischen Auslegung der einschlägigen Koranpassagen in der Zeit der arabischen Aristotelesrezeption zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert – sie hat ihre Anhaltspunkte durchaus im Koran selbst (Suren 74, 33; 13, 17; 39, 27)[21] – sind solche Aussagen seit Jahrhunderten mehrheitlich in einem hermeneutisch ungebrochenen literarischen Sinn Glaubensinhalt vieler Muslime.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert tritt die reale Relevanz des Gerichtsglaubens zunächst in den Hintergrund. Ein von der Überlegenheit der europäischen Kolonisatoren faszinierter Reformislam ist zunächst an nichts mehr interessiert, als daran, seine eigene Anschlußfähigkeit an die Moderne zu erweisen. Die uns bereits aus dem Judentum bekannte Spiritualisierung und Entschärfung der Höllendrohung und Paradiesesverheißung findet sich nun auch bei einflußreichen muslimischen Reformatoren wie etwa Muhammad Abduh[22] in Ägypten und Mohammad Iqbal in Indien. „Himmel", so schreibt Iqbal, „bedeutet die Freude des Triumphes über jede Form von Desintegration"[23]. Mit der wachsenden islamischen Enttäuschung an der

Moderne, teilweise schon während der Weltwirtschaftskrise in den 20er und 30er Jahren, verlor dieses Modell einer Rationalisierung und Psychologisierung der Jenseitserwartungen aber massiv an Plausibilität.

Unter dem Einfluß nationalstaatlicher, teilweise auch totalitärer Ideologien entsteht dann Mitte des letzten Jahrhunderts die Vorstellung eines islamischen Staates mit eindeutig eschatologischen Qualitäten. Das Jenseits wird zu einem Interpretationsschlüssel der eigenen Position in der Gegenwart weltpolitischer Umbrüche, genauer: zum Instrument, mit dem angesichts des Kolonialismus Widerstand und eine religiöse Erneuerung aus eigenen Quellen entwickelt werden konnten gegen die mit guten Gründen als feindlich verstandene westliche Kultur und Zivilisation.

Hier ist exemplarisch Sayyid Qutb zu nennen (hingerichtet durch Gamal Abd el-Nasser 1966). Er war Vordenker der ägyptischen Muslimbrüder und ist bis heute ein zentraler Ideengeber für den islamischen Fundamentalismus aber auch Terrorismus. Qutb knüpft einerseits an die Metaphorisierung und Verdiesseitigung der islamischen Endzeitkonzepte seiner modernistischen Vorgänger an. Aber seine Zielperspektive ist nicht ihre Abschwächung und Spiritualisierung, sondern der finale bewaffnete Kampf gegen die Mächte des Unglaubens. Diesen Kampf erwartet er am Ende einer dialektisch gedachten Historie. Gegner der „Umma Islamiya", der islamischen Gemeinde sind die mit dem Westen kollaborierenden Scheindemokratien Nordafrikas und Arabiens und natürlich das zionistische Israel. Dieser apokalyptische Endkampf kann in den Augen Qutbs freilich nur gewonnen werden, wenn alle Muslime sich auf ihren wahren Glauben zurückbesinnen. Erneut dient hier also die eindeutige Zuordnung von Freunden und Feinden Gottes einer Anschärfung ethischer Gebote und damit zur Klärung der eigenen Lage einer als einheitlich imaginierten islamischen Gemeinde in den unübersichtlichen sozioökonomischen Zusammenhängen – heute: die „Globalisierung" – und im Extremfall als Motivation zur Aufgabe des eigenen Lebens im bewaffneten Kampf.

Apokalyptische Naherwartung – eine Hypothek des Monotheismus?

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Metaphern von Endkampf, Hölle und Paradies vor allem in Zeiten der welt- oder ideengeschichtlichen Umbrüche eine wesentliche Rolle gespielt haben. Sie sind in den letzten Jahrzehnten der religionswissenschaftlichen Forschung – von wenigen Ausnahmen abgesehen – eher unterschätzt worden, dies vor allem aufgrund der Allgegenwart des unscharfen transreligiös gebrauchten Kampfbegriffs „Fundamentalismus".

Bestimmte Elemente der frühjüdischen Apokalyptik wie die Belohnung der Gerechten im Paradies und die Bestrafung ihrer Gegner in der Hölle aber auch die Annahme eines finalen Endkampfes sind dabei bis in unsere Tage hinein immer wieder als Motivationsverstärker politischen oder gar konkret gewaltsamen Handelns ein-

gesetzt worden. Die typisch apokalyptische Argumentation tritt uns dabei jeweils singulär und den je spezifischen Ausprägungen der jeweiligen Religion angepaßt entgegen. So ist eine Versuchung des volkstümlichen Judentums sicher der politisch angeschärfte Messianismus; andererseits dürfte gerade die Radikalität der nachbiblischen Diasporaerfahrung im Zusammenklang mit enttäuschten falschen Messiassen, dem Bilderverbot und der Aufnahme philosophischen Gedankenguts eine Stillstellung konkreter Naherwartung gefördert haben.

Im Christentum ist deutlich zwischen groß- und kleinkirchlichen Denkmodellen zu unterscheiden: Während kleine Kirchen aus ihrer Minderheitenposition heraus, aber auch aufgrund eines hier weit verbreiteten unreflektierten Biblizismus und verstärkt durch das religionspolitische Selbstverständnis der USA zu einer wortwörtlichen Erwartung apokalyptischer Wehen neigen, scheinen die Großkirchen immerhin so lange eine theologische Isolation des apokalyptischen Stachels vorzuziehen, wie sie von einer Bewahrung des Status quo profitieren.

Im Islam schließlich ist die vermutlich engste Verquickung zwischen Religion und Realpolitik zu konstatieren. Die andauernde und heute sicher „gefährlich" zu nennende Valenz von Endkampf-, Höllen- und Paradiesesvorstellungen im aktuellen Islamismus ist allerdings neben der von vielen Muslimen als Kette von Demütigungen und Katastrophen empfundenen Geschichte des 20. Jahrhunderts vor allem einer weitverbreiteten wortwörtlichen Koranlektüre geschuldet. Sie bleibt hinter dem hermeneutischen Niveau des Koran selbst und erst recht hinter seiner im Mittelalter abgebrochenen theologischen Wirkungsgeschichte zurück und wird von meistens schlecht ausgebildeten Predigern zur Zeit in der ganzen Welt verbreitet.

Die friedlichste Verarbeitung der apokalyptischen Gärung gelang sicher in der jüdischen Theologie und Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit, aber auch in den neuzeitlichen christlichen großkirchlichen Theologien. Sie gelang allerdings unter sehr spezifischen, nämlich politisch einigermaßen befriedeten und sozioökonomisch erträglichen Bedingungen. Vorhergegangene Katastrophenerfahrungen wie der Fall Jerusalems und die Völkermorde und Weltkriege des 20. Jahrhunderts, die sowohl der US-amerikanischen Bevölkerung als auch den islamischen Staaten abgehen, haben hier ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt.

Mit Wesensaussagen à la Assmann, die die Historie nicht berücksichtigen, ist also wenig gewonnen. Andererseits wäre es auch falsch, vereinfachend von einer „Instrumentalisierung der Religion durch die Politik" zu sprechen. Wer so redet, entlastet Religion von einer immer notwendigen kritischen Selbstreinigung. Religion kommt niemals in Reinform vor und wird dann auch selten von einer feindlich sich auf sie stürzenden Politik verfälscht. Vielmehr begegnet sie uns in hochsingulären diskursiven Feldern, deren Analyse eine kritisch-vergleichende Religionswissenschaft durch einseitige Konzentration auf heilige Texte ebensowenig vernachlässigen sollte wie eine Fundamentaltheologie, die nicht nur das Urteilen, sondern auch das Wahrnehmen der Zeitgeschichte auf ihrer Agenda hat und nur so als Hand-

lungswissenschaft begriffen werden kann. Vor einem solchen Hintergrund könnte auch noch einmal deutlich werden, wie unsinnig es ist, von einem „wesenhaften" Gewaltpotential des Islam oder des Christentums zu sprechen, „das Judentum" philosemitisch von jeder Gewaltneigung freihalten zu wollen oder es neu-antisemitisch einseitig für die Gewalt im Nahen Osten verantwortlich zu machen.

Abschließend möchte ich etwas ungeschützt und abseits von unserem historischen Weg durch die Wirkungsgeschichte der Apokalyptik behaupten, daß eine Selbstreflexion mit den Mitteln der philosophischen Vernunft und eine historische Kritik der Heiligen Schriften, wie sie in je spezifischer Ausprägung im Talmud und in der historisch-kritischen Exegese, aber auch in der zeitgenössischen systematischen Theologie vorliegt, die Friedensfähigkeit sowohl des Mehrheits-Islam als auch des US-amerikanischen Christentums steigern könnte. Wenn ich noch weiter gehen und Elemente einer historischen und philosophischen Kritik des monotheistischen Gerichtsgedankens nennen darf, kommen vor allem drei kritische Fragen an aktuelle oder historische Gerichtsvorstellungen in den Blick:

1. Wie wird der Umgang mit dem anderen Menschen im Gericht vorgestellt, genauer mit Andersgläubigen und den Frauen? Nach wie vor ist der apokalyptische Diskurs in der Regel ein männlicher. Genauer heißt das: Zählt im Gericht der Wert der Taten oder die Religionszugehörigkeit? Und: Sind Frauen im Paradies Objekte des männlichen Blicks oder Subjekte? – 2. Liegt eine Negative Theologie der Apokalyptik vor oder fehlt sie völlig? Keiner kann sich seiner Bestrafung oder Belohnung sicher sein, wenn die klare Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz ernstgenommen wird, die mindestens in gleicher Weise Kennzeichen monotheistischer Religionen ist. – 3. Schließlich ist die Frage zu stellen, ob die Gerichtsvorstellungen theozentrisch strukturiert sind. Es muß gelten: Gott richtet, nicht der Mensch, und wir wissen weder den Tag noch die Stunde.

ANMERKUNGEN

[1] Die geistliche Anleitung der Attentäter des 11. September, 3, 169. Erstmals vollständig ins Deutsche übersetzt in: Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung' der Attentäter des 11. September 2001, hg. von H. G. Kippenberg u. T. Seidensticker (Frankfurt 2004) 17–28, 22 u. 26.

[2] Ebd. 21.

[3] Ebd. 25.

[4] T. LaHaye u. J. B. Jenkins, Leben wir in der Endzeit? Biblische Prophezeiungen u. ihre Bedeutung für heute (Asslar 2004) 134.

[5] NZZ, 30.10.2004.

[6] So lautet der Titel der Monographie, mit der Assmann die Debatte im Jahr 1998 begann: Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (Darmstadt 1998).

[7] Vgl. zu dieser Begriffsbildung v. a. E. Nordhofen, Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst u. Negativer Theologie (Frankfurt 1993).

[8] SZ, 15.9.2004.

[9] Vgl. J. Croitoru, Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats (München 2003).

[10] Terror im Dienste Gottes (A. 1) 84f.

[11] Vgl. v. a. E. Levinas, Messianische Texte; in: ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum (Frankfurt 1992) 58–103; J. Derrida, Apokalypse (Wien 1985); ders., Marx' Gespenster (Frankfurt 1995).

[12] Weiterführende Literatur: F. Albertini, Das Verhältnis von Gesetz, Gemeinde u. der kommenden Welt in Hilkhot De'ot von Moses Maimonides, in: Kirche u. Israel 2/2004, 106–120; K. Hoheisel, Tod u. Jenseits im außerbiblischen Judentum des Orients; in: Tod u. Jenseits im Glauben der Völker, hg. v. H. J. Klimkeit (Wiesbaden 1978) 97–110; M. Idel, Jewish Apocalypticism 670–1670, in: The Encyclopedia of Apocalypticism. Bd. 2: Apocalypticism in Western History and Culture, hg. v. B. McGinn (New York 2000) 204–237; A. Ravitzky, The Messianism of Success in Contemporary Judaism, in: The Encyclopedia of Apocalypticism. Bd. 3: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, hg. v. S. J. Stein, 204–229.

[13] Vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Gittin 56a/b.

[14] Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin 99a.

[15] Vgl. ebd. 93a: „Kosivas Sohn regierte zweieinhalb Jahre. Er sagte zu den Gelehrten: Ich bin der Messias. Sie sagten zu ihm: Von dem Messias steht geschrieben, daß er riecht, wo das Recht ist. Wir wollen nur sehen, ob er riecht, wo das Recht ist (Jes11, 3 in rabb. Übers.). Als sie an ihm sahen, daß er nicht riechen konnte, wo das Recht ist, töteten sie ihn."

[16] D. Boyarin, BorderLines. The partition of Judaeo-Christianity (Philadelphia 2004).

[17] Dt. Ausgabe: Finale (München 2001); vgl. dazu auch: J. Valentin, Apokalyptik statt Politik? In den USA boomen Endzeit-Romane, in: HerKorr 59 (2005) 30–34.

[18] Weiterführende Literatur: T. Nagel, Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht, in: Klimkeit (A. 12) 130–145; S. Amir Arjomand, Islamic Apocalypticism in the Classic Period, in: The Encyclopedia of Apocalypticism. Bd. 2 (A. 12) 238–283; A. Amanant, The Resurgence of Apocalypse in Modern Islam; in: The Encyclopedia of Apocalypticism. Bd. 3 (A. 12) 230–261.

[19] So heißt es mehrfach im Koran: „Die Stunde ist gekommen" (Suren 54, 1; 22, 7; 40, 59).

[20] „Diejenigen aber, die glauben und tun was recht ist – diejenigen, die recht handeln, bringen wir nicht um ihren Lohn. Ihnen werden die Gärten von Eden zuteil, in deren Niederungen Bäche fließen. Sie sind darin mit Armringen aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus Sundus und Istabraq-Brokat gekleidet und liegen behaglich auf Ruhebetten – ein trefflicher Lohn und ein guter Ruheplatz." (Sure 18, 30; vgl. auch Sure 14, 23; 57, 12 u. a.).

[21] „Was will denn Allah mit diesem Gleichnis? ... dies ist nur eine Mahnung für die Menschen." Den Hinweis auf diese Passage verdanke ich Bernhard Uhde.

[22] Vgl. zu M. Abduh v. a.: M. H. Kerr, Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashî Ridâ (Berkeley 1966) 103–152.

[23] M. Iqbal, Le livre de l'éternité (Paris 1962) 123.

UMSCHAU

Film-Festival in Venedig 2005

Eine Nachlese zur 62. Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica

Frauen und Männer in eleganten weißen Sommerkleidern mit bezaubernden Hüten und Sonnenschirmen flanieren vor der Kulisse des Grandhotels am Lido auf und ab. Kinder spielen und lassen Drachen steigen, die Stimmung ist melancholisch ... Solche oder ähnliche Bilder sind durch Thomas Manns Novelle „Der Tod in Venedig" (1912) und spätestens seit ihrer Verfilmung durch Luchino Visconti (1970) in unseren Köpfen verhaftet. Sie begleiten einen in ihrem Kontext großer Literatur, großer Filme und auch großer Musik, wenn man mit dem Vaporetto vom Bahnhof kommend auf den Lido zusteuert.

Alljährlich finden sich Tausende Journalisten und Filmkritiker im Spätsommer am Lido von Venedig bei der „Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica" ein, heuer zum 62. Mal. Marco Müller, zum zweiten Mal künstlerischer Leiter des Film-Festivals, überraschte in diesem Jahr mit einer beachtlichen Programmierung, der man Kompromisse wie etwa drei italienische Beiträge, die allenthalben als Fernsehproduktionen mäßigen Erfolg feiern dürften, doch auch ansah, die insgesamt aber eine intensive Mischung „großen Kinos" aufbot.

Für breite Aufmerksamkeit und durchwegs positive Kritiken sorgte zunächst der erste Wettbewerbsbeitrag. George Clooney stellte mit „Good Night, And Good Luck" seinen Regiezweitling vor. Überraschend zunächst deshalb, weil sich Clooney nicht wie gewohnt als erfolgreicher Publikumsliebling darstellte, sondern mit seinem Film eine topaktuelle Mediendiskussion auf einem Niveau präsentierte, die von niemandem in dieser Intensität erwartet worden war. Der Film erzählt den Kampf des Journalisten Ed R. Murrow gegen die gnadenlose Hexenjagd des „Kommunistenfressers" Senator Joseph McCarthy. Murrow, Journalist des Senders CBS, verkörpert mit seinem Beitrag „A report on Senator Joseph McCarthy" die Geburtsstunde eines politischen Fernseh-Journalismus. Clooney erzählte, daß bei einer der ersten Testvorführungen in Los Angeles etwa 30 Prozent des Publikums nicht gewußt hatten, wer McCarthy oder Murrow überhaupt sind. In unseren Breiten würde der Befund heute wohl ähnlich nüchtern aussehen. Doch Clooney hat mit diesem Film mehr als ein Stück amerikanischer Geschichtsbewältigung geschaffen.

Der Film, als Kammerspiel in Schwarz-Weiß straff inszeniert, stellt die Frage nach der Moral in Journalismus und Gesellschaft und kann so als Folie für eine notwendige Reflexion der Rolle der Medien im Amerika eines Präsidenten George W. Bush oder im Italien eines Silvio Berlusconi verstanden werden. Die subtile Art der Medien- und Gesellschaftskritik, die Clooney hier gelungen ist, ohne dabei direkt jemanden anzugreifen, wie es etwa Michael Moore in seinen Filmen praktiziert, sucht und findet ihresgleichen im Bereich des Theaters bei Werken eines Bertolt Brecht oder Anton Tschechow.

David Strathairn wurde in Venedig für seine Darstellung Ed R. Murrows mit der „coppa volpi" als bester männlicher Darsteller 2005 ausgezeichnet, George Clooney und sein Kollege Grant Heslov erhielten den Preis für das beste Drehbuch.

Überraschend war, wie explizit Spiritualität ein Thema inmitten des diesjährigen Festivals war. Altmeister Manoel de Oliveira etwa sorgte mit seinem 137 Minuten langen Werk „Espelho mágico" für intensive Diskussionen nicht nur innerhalb der kirchlichen Jury. Der Film erzählt die Geschichte einer reichen, anmutigen und gütigen, leider kinderlos gebliebenen Dame namens Alfreda, die ihr Leben in ihrer Villa lebt. In ihrem prunkvollen weitläufigen Haus umgibt sie sich im Salon mit Intellektuellen, deren Gesellschaft sie sehr genießt, vor allem die eines alten Wissenschaftlers, der am Toten Meer ein apokryphes Evangelium Jesu von Nazaret entdeckt hat, das endgültig beweisen sollte, daß die Mutter unseres Herrn Jesus Christus reich gewesen sei. Die Dame des Hauses ist überglücklich, da nun ihrem persönlichen Reichtum eine völlig andere Bedeutung zukommt, und sie sehnt sich nur noch nach einem: einer Erscheinung der Heiligen Jungfrau Maria. Wie besessen erhofft sie sich diese Vision für sich allein, verfällt zunehmend in eine tiefe Depression und stirbt.

Der 97jährige Oliveira hat mit diesem Film eine Parabel vorgelegt, die durch die besonderen Bildkompositionen ein verborgener „magischer Spiegel" (Espelho mágico) für eine Betrachtung persönlichen Glaubens ist.

Vollkommen anders präsentiert sich die Auseinandersetzung mit Spiritualität als Frage nach Glauben in „Romance & Cigarettes", der dritten Regiearbeit von John Turturro. Nick – dargestellt von James Gandolfini – betrügt seine Frau (Susan Sarandon), und diese flieht zunächst vor dem Faktischen in die Gemeinschaft des Kirchenchors. Als Musical-Melodram angelegt, wird ständig gesungen und getanzt oder in Musikzitaten gesprochen (großartig Christopher Walken in der Interpretation des Songs „Delilah"). Gerade in dieser Leichtigkeit liegt wohl auch die Tiefgründigkeit des Films verborgen. In rasantem Tempo wird das ganze Leben der kleinbürgerlichen Familie auf den Kopf gestellt, und alle Nachbarn und Freunde erleben die Geschehnisse intensiv mit. Als Nick schließlich im Beichtstuhl dem Priester erklärt, daß er an Gott glauben möchte und deshalb nach 30 Jahren wieder zur Beichte gegangen ist, hat ihm der Zuschauer schon längst vergeben. Kein anderer Film des Festivals erhielt so viel Szenenapplaus.

Abel Ferrara brachte dieses Jahr den wohl am meisten diskutierten und umstrittenen Film an den Lido. Ferrara wagte sich in „Mary" unerwartet direkt an das Thema einer filmischen Auseinandersetzung mit Spiritualität. Der Film ist zunächst ein Essay einer Reflexion der Geschehnisse innerhalb der Kinolandschaft und der globalen Medienlandschaft nach Mel Gibsons Film „The Passion of the Christ". Hatte man es seinerzeit für unmöglich gehalten, für Filme mit explizitem religiösen Inhalt eine Finanzierung zu bekommen – weshalb schließlich Mel Gibson seinen Film privat finanzieren mußte –, so spricht man heute in Hollywood von „passion-dollars". Ferrara führte auch an, daß er ohne die Vorgeschichte eines Mel Gibson niemals die Finanzierung seines Filmprojekts auf die Beine hätte stellen können.

Der Film erzählt, wie immer bei Ferrara, nicht eine Geschichte, sondern sehr viele Geschichten. Nebenhandlungen werden zu Handlungsträgern und verschwinden wieder. Der Zuschauer wird stellenweise immer wieder sich selbst überlassen, um in einer bewußt provozierten Eigenleistung seine Auseinandersetzung mit dem Gesehenen weiterzubringen. Ferrara ist nichts so fern wie eine filmische Berieselung seines Publikums. Er fordert und provoziert, er attackiert sein Publikum in einer Weise, die ihresgleichen sucht.

Eine Schauspielerin (wunderbar dargestellt von Juliette Binoche) schafft es nicht, nach Drehschluß des Jesusfilms „Dies ist mein Blut" wieder in ihren Alltag zurückzukehren. Sie hatte die Rolle der Maria Magdalena verkörpert und will diese Rolle nicht mehr verlassen, sondern verläßt ihr bisheriges Leben und geht nach Jerusalem. Der Regisseur versteht sie nicht und überläßt Mary sich selbst, um nach New York zurückzukehren, den Film fertigzustellen und mit dem Profit des Films, wie schon sein Vorgänger Mel Gibson, reich zu werden. Forest Whithaker spielt einen Fernsehjournalisten, der höchst erfolgreich eine Serie über das Leben Jesu moderiert und parallel dazu in seinem Privatleben in eine tiefe spirituelle und existentielle Krise gerät.

Ferrara will, wie er selbst sagt, keine Heilsgeschichte erzählen; das wäre ihm zu vermessen. Naiv und zugleich unglaublich demütig erzählt Ferrara diesen Film, er zeigt die Bilder mit der für ihn so typisch gewordenen Filmsprache und überläßt die Bewertung seinem Publikum. Durch alle Bilder und verschiedenen Lebens- und Spiritualitätsentwürfe hindurch trägt die Figur der Mary wie eine Ikone, wunderschön und beständig, unverrückbar durch den Film.

Juliette Binoche hatte erst nach einigem Zögern einer Arbeit mit Ferrara zugestimmt. Ferrara ist kein Regisseur, der viel vorgibt. Vielmehr läßt er die Schauspieler improvisieren, er läßt sie spielen und probieren, schon lange bevor eine Kamera eingeschaltet ist. Diese Arbeitsweise war für Binoche eine Herausforderung, andererseits war auch sie gerade persönlich sehr am Thema der Maria Magdalena interessiert. Ein diesbezügliches Filmvorhaben war leider nicht zustandegekommen, und so brachte Binoche den französischen Bibelforscher Jean-Yves Leloup, der die in Ägypten gefundenen Apokryphen über Maria Magdalena übersetzt hat, in den Film.

Verschiedenste apokryphe Schriften flossen in das Drehbuch: Gnostische Spekulationen, feministische Interpretationen, traditionelle katholische Sichtweisen zwischen Opfertheologie und Nazarenerästhetik und andere religiöse Versuche zeichnet Ferrara in diesem Film und zeigt damit auch, wie aktuell und omnipräsent, ja wie desperat diese Suchbewegungen des Menschen heute sind. Ferrara entflieht dabei nicht in einen Elfenbeinturm, sondern bleibt auf dem Boden der Realität, so grausam und brutal diese auch gegenwärtig ist, was er durch eindrückliche Bilder zu erzählen weiß: Wenn Terrordrohungen gegen ein Kino in New York eine Filmpremiere des Passionsfilms verhindern, wenn am Abend des Pessachfestes beim traditionellen Essen Mary mit Freunden versammelt ist und plötzlich eine Bombe einschlägt oder wenn die schwangere Frau des Nachrichtenmannes Kind und Leben zu verlieren droht, dann wird deutlich, daß Ferrara nicht irgendwo den Sinn des Lebens sucht oder die Frage nach Gott stellt. Er weiß, daß es darum geht, inmitten all dessen, was gegenwärtig geschieht, inmitten aller Bedrohungen und inmitten aller offerierten Möglichkeiten, einen Weg zu Gott zu finden, die Spur zu ihm (wieder) aufzunehmen.

Ferraras Film wurde in Venedig einerseits ausgebuht und andererseits mit „standing ovations" bedacht. Er spaltete das Publikum wie kein anderer, doch zweifellos ist hier ein Meisterwerk entstanden. Ferrara erhielt in Venedig für seinen Film den Spezialpreis der Jury und den Preis der katholischen „Signis" (OCIC)-Jury.

Venedig 2005 war nicht zuletzt ein Festival des großen Schauspielerkinos. Für ihre Rolle in Patrice Chéreaus Verfilmung des Joseph Conrad-Romans „Gabrielle" und ihre herausragenden Darstellungen in vielen anderen Filmen erhielt Isabelle Huppert einen Sonderlöwen. Chéreaus Film erzählt

die Geschichte einer Frau, die ihren Mann betrügt, ihn zunächst verläßt, um dann doch wieder zu ihm zurückzukehren.

Der Einsatz der Kamera, das Spiel der Farben zeigen zwei Menschen, die in der Kälte der Belle Epoque gefesselt sind, die festgehalten sind in Konventionen und einer Form der Konversation, die einen modernen Menschen erschauern läßt. Gesten wie das Entkleiden der Dame des Hauses durch ihre Zofe unterstreichen, wie notwendig eine ins Korsett gepreßte Fassade, wie notwendig Contenance für das gesellschaftliche Überleben als Frau in einer Epoche des bevorstehenden Untergangs gewesen ist.

Ein schöner und tiefer Film ist das durchgängig in Schwarz-Weiß gehaltene Drei-Stunden-Epos „Les Amants réguliers" von Philippe Garrel – in Venedig mit dem Preis für die beste Photographie und dem Silbernen Löwen ausgezeichnet, der in wunderbaren Aufnahmen Erfahrungen der Studentenrevolutionszeit in Paris erzählt.

Eine Clique junger Pariser verschreibt sich mit Hilfe eines wohlhabenden Freundes dem Leben der Bohème. Leidenschaft und Lethargie greifen ineinander, die Studenten liegen herum, rauchen Opium, führen ein langweiliges Leben und spiegeln so das Ersticken einer Revolution in der Interesselosigkeit der Gesellschaft, während man als Zuschauer beständig das Gefühl hat, Zeuge eines Stückes großen alten Kinos (*Nouvelle Vague*) zu werden.

Der Goldene Löwe 2005 ging schlußendlich an den Film „Brokeback Mountain" des in Amerika lebenden Taiwanesen Ang Lee. „Brokeback Mountain" erzählt eine große Liebesgeschichte, die Geschichte zweier Cowboys (Heath Ledger und Jake Gyllenhaal), die ihr Geld mit dem Hüten von Schafen in den Bergen von Wyoming verdienen. In der Einsamkeit und Einfachheit der Wildnis mit ihrer beeindruckenden Schönheit lernen sich die beiden kennen und lieben. Doch im konservativen Amerika der 60er Jahre ist kein Platz für schwule Paare, und so wird der Film zu einer Geschichte zweier Lebenslügen: Beide Cowboys heiraten, werden Väter, gehen Berufen nach, machen ihren Weg und leben mit ihrer Sehnsucht nacheinander, der sie nur in seltenen Begegnungen in den Bergen und an den Seen Wyomings nachkommen können.

Venedig ist eine Stadt, die viel verspricht. Man erliegt ihr und kommt immer wieder. Selbst nach zwei Wochen Journalistengetümmels – an die 3000 sind es, die alljährlich zum Film-Festival anreisen – und beständigen Wirbels fährt man mit einer tiefen Sehnsucht im Herzen wieder weg: möglichst bald wieder zu kommen. *Astrid Polz-Watzenig*

BESPRECHUNGEN

Medien

Stolte, Dieter: Wie das Fernsehen das Menschenbild verändert. In Zusammenarbeit mit Joachim Haubrich. München: Beck 2004. 203 S. Gb. 19,90.

Das Fernsehen ist zu einem sich selbst rechtfertigenden System geworden. Ob Gebührenerhöhung oder Werbeeinnahmen: Es geht nur noch darum, daß die Gebühren erhöht werden und, damit das Medium zu seinen Werbeeinnahmen kommt, ferngesehen wird. Ob Zuschauerquoten, Preise für Sportrechte, Erfolge von Serien: Das Medium beschäftigt die Öffentlichkeit mit seinen Problemen. Es verlangt von den Menschen, daß sie zuschauen und von der Politik, daß die Rahmenbedingungen für die Werbung verbessert bzw. die Gebühren erhöht werden.

Dieter Stolte, früherer Intendant des ZDF und heute Herausgeber der „Welt" und der „Berliner Morgenpost", konfrontiert das Medium mit den Ansprüchen, die die Gesellschaft an es stellen muß. Der Erfolg des Fernsehens, berechnet nach Zuschauerquote und Werbeeinnahmen, kann nicht der höchste gesellschaftliche Wert sein, wenn dadurch andere gesellschaftliche Werte abgebaut und das Medium seine Funktion als Forum, auf dem die Gesellschaft sich über die wichtigen Fragen verständigt, nicht mehr erfüllt. Kann das Fernsehen, nur weil es der Erfolg beim Zuschauer zu verlangen scheint, Menschen vor der Kamera der Lächerlichkeit preisgeben, sie über Wochen einer Dauerbeobachtung aussetzen, sie dazu bringen, über intimste Dinge zu reden?

Alle Beobachtungen, die in den zehn Kapiteln zusammengestellt sind, sind für jeden Bewohner der Mediengesellschaft nachvollziehbar. Stolte beschreibt Phänomene, die so selbstverständlich geworden sind, daß niemand sie mehr in Frage stellt. Das Fernsehen mit seinen Effekten und Quoten scheint zu einem Phänomen geworden zu sein, das wie das Wetter beobachtet wird. Wer bedenkt noch, daß es von Menschen gemacht wird? Diese am täglichen Programm fixierte Sichtweise verstellt den Blick für die Langzeitwirkungen. Stolte fragt nach dem kommunikativen Nutzen des Mediums für die Gesellschaft und dekliniert die Anforderungen an den anthropologischen Kategorien wie homo ludens, der Mensch als kulturelles, als schöpferisches und verführbares Wesen durch. Wie das Fernsehen zur Orientierung beitragen und die Würde des Menschen als höchstes Kriterium beachten muß, wird an Programmbeispielen gezeigt. Durch die vielen Beispiele, die das Medium in seinen Möglichkeiten beschreibt, sind die Forderungen Stoltes an das Programm zugleich als realisierbar erwiesen.

Das Buch ist kein Fachbuch für Insider, aus dem Fernsehmacher und Programmverantwortliche entnehmen können, wie man erfolgreich Fernsehen machen kann. Gerade der vordergründige Erfolg wird in Frage gestellt. Die Überlegungen können nur dann Einfluß auf die Programmphilosophie der Fernsehanstalten nehmen, wenn die Zuschauer es lesen und sich ein Diskurs über das Medium entwickelt. Zwar sind die öffentlich-rechtlichen Sender in ihren Aufgaben für die Gesellschaft sehr viel stärker eingebunden und können sehr viel mehr Pluspunkte verbuchen; aber es geht nicht

an, daß privat veranstaltetes Fernsehen allein der Einschaltquote und keinem kommunikativen Nutzen verpflichtet ist.

Das Fernsehen braucht nicht nur eine betriebswirtschaftliche Betrachtung, es braucht eine Philosophie, die differenziert ausbuchstabiert, welchen Beitrag es für die Gesellschaft und den einzelnen leistet. Stolte zeigt in einem eigenen Kapitel, welche Aufgaben das Medium im Zusammenhang mit der Globalisierung hat und welchen Beitrag es für den Orientierungsbedarf der Zuschauer und der Gesellschaft leisten kann. So plausibel die Analysen und die Lösungsvorschläge sind, das Buch sollte nicht als abschließender Beitrag über Funktion und Aufgabe des Fernsehens gelesen werden, sondern als Anstoß zur Diskussion. Erst diese Diskussion wird dazu führen, daß das Medium sich mit Anforderungen an sein Programm auseinandersetzen muß. Im Sinn der vom Autor formulierten kommunikativen Aufgaben und Wertvorstellungen sind dem Buch nicht nur viele Leser, sondern darüber hinaus eine Wirkungsgeschichte zu wünschen. Die Selbstverpflichtungserklärung des ZDF vom 1. Oktober 2004 beinhaltet einen guten Teil der Vorschläge, die Stolte formuliert hat. Die ARD und die privaten Sender sollten ebenfalls der Öffentlichkeit erklären, welche inhaltlichen und qualitativen Maßstäbe sie sich selbst vorgeben.

Eckhard Bieger SJ

Kirche und Gesellschaft

Hollerbach, Alexander: *Katholizismus und Jurisprudenz.* Beiträge zur Katholizismusforschung und zur neueren Wissenschaftsgeschichte. Paderborn: Schöningh 2004. 330 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. NF 111.) Br. 49,90.

Was macht diese zusammenfassende Veröffentlichung von Aufsätzen und Vorträgen aus 30 Jahren (1973–2003) von Alexander Hollerbach so interessant und wichtig? Es ist die Zentrierung um eine wissenschaftsgeschichtliche, an Sachthemen und Personprofilen orientierte Katholizismusforschung, die speziell der Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Jurisprudenz nachgeht, wobei Jurisprudenz als methodisch arbeitende, systematisch-dogmatisch orientierte Rechtswissenschaft verstanden wird. Man mag geneigt sein, dieses Verhältnis als unproblematisch anzusehen, sind doch heute Katholiken an der Arbeit und den Positionen in der Rechtswissenschaft voll beteiligt, auch Inhaber hoher und höchster Ämter in der Juristenwelt, mithin voll integriert. Welchen Sinn kann da die Frage nach einem spezifischen Beitrag oder Verhältnis der katholischen Lebens- und Gedankenwelt und der Menschen, die in ihr stehen (Hollerbach versteht Katholizismus in diesem soziologisch umgriffenen Sinn), zur säkularen Rechtswissenschaft noch haben?

Der Autor zeigt in den hier gesammelten Studien, daß und warum diese Frage seit dem frühen 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein aktuell war, welche zunächst distanzierten, später dann eher affirmativen und auf Integration zielenden Beziehungen es gegeben hat. Er zeigt auch, daß das Problem heute nicht gegenstandslos geworden ist, weil das Recht eine „Allbezüglichkeit" aufweist, durch die es immer wieder zu Berührungen mit der Religion und religiös geprägten ethischen Vorstellungen und Überzeugungen kommt, was sich notwendigerweise auf die Rechtswissenschaft und ihre Arbeit auswirkt. Die

Katholiken begriffen die nach der Säkularisation, dem Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und dem Ausbau souveräner Staatlichkeit sich formierende Welt als etwas Fremdes, das nicht mehr ihr Haus war.

Sie machten daher den Versuch, den alten Ordo, in dem Religion, politische Ordnung und Recht eng beieinander lagen, für sich zu erhalten, ihn der neuen, je länger je mehr säkularen Ordnung gegenüberzustellen und sich von dort her von dieser Ordnung deutlich zu distanzieren oder auf sie, zwecks Umgestaltung Einfluß zu nehmen. Sie gerieten dabei aber zunehmend in eine Minderheitenposition, und die Kräfte der neuen, weltlich-säkularen Ordnung suchten sie eher auszugrenzen als zu integrieren. Das rief Gegenbewegungen hervor, politische wie die Zentrumspartei, wissenschaftlich-kulturelle wie unter anderem die Görres-Gesellschaft, um sich auf der Grundlage der „katholischen Weltanschauung" zu formieren. Dabei spielte das (christliche) Naturrecht eine besondere Rolle, zumal seit seiner Erhebung – in der Form des neuscholastischen Naturrechts – zur kirchenamtlichen Sozial- und Rechtsdoktrin durch Papst Leo XIII. Es war der Boden, von dem aus man auch als Jurist argumentierte, seine praktische Geltung vor allem positiven Recht postulierte und die Arbeit am Recht und in der Rechtswissenschaft betrieb; die „naturrechtlich-organische Staats- und Gesellschaftslehre" wurde der gemeinsame Nenner katholischer Juristen.

Dies alles wird durch die sorgsam gearbeiteten und materialreich belegten Studien ins Bewußtsein gerufen und nicht zuletzt an Personen und deren persönlicher und wissenschaftlicher Biographie deutlich gemacht. Einige Beiträge zeigen sehr eindrucksvoll und mit abwägendem Urteil die Entwicklung auf, die das Rechts- und Staatsdenken im deutschen Katholizismus auf dieser Grundlage während der Weimarer Zeit und unter dem Grundgesetz genommen hat. Es war ein Weg der stufenweisen, zunächst zögerlichen Versöhnung mit der säkularen und demokratischen Staatsordnung und ihrem Recht, die unter dem Grundgesetz, das selbst etliche Naturrechtspostulate in das positive Recht hinein übernommen und ausgestaltet hatte, zu einer weitgehenden Integration unter Rücknahme auch eigener Positionen führte.

Dies betrifft insbesondere den Geltungsanspruch des Naturrechts. Anstelle der früher unter Berufung auf autoritative kirchliche Lehre postulierten Vorabgeltung des Naturrechts als durchsetzbares und anwendbares Recht, was mancherlei Verwerfungen und auch Abwehrreaktionen auf der anderen Seite hervorrief, tritt heute unter Abkehr von solchem Rechtsdualismus eine andere Funktion. Hollerbach formuliert als die Aufgabe des Naturrechts, „gegenüber dem positiven Recht der dreifachen Funktion der Rechtfertigung, Begrenzung und Richtungsweisung, gerecht zu werden und dabei insbesondere in der rechtspolitischen Diskussion als Kompaß zu wirken und auf die Inexistenz des Naturrechts im positiven Recht hinzuwirken" (302). Das Naturrecht hat seinen Ort mithin in der Rechtsethik, den ethischen Grundlagen und Inhalten des Rechts, und entwickelt daraus seine legitimierende, kritische und gegebenenfalls delegitimierende und seine rechtspolitisch antreibende Funktion gegenüber dem positiven Recht.

Das scheint nun auch an höchster kirchlicher Stelle angekommen zu sein. In seinem Disput mit Jürgen Habermas formulierte Kardinal Joseph Ratzinger: „Das Naturrecht ist – besonders in der katholischen Kirche – die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemein-

same Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Welt sucht" (Joseph Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, 35).

Da haben denn die katholischen Laien im Bemühen um das „civis simul et christianus", um das es beim Verhältnis von Katholizismus und Jurisprudenz im säkularen Gemeinwesen in besonderer Weise geht und das auch Hollerbach hervorhebt, eine wichtige, historisch und systematisch klärende Vorarbeit geleistet. Unter ihnen steht der Autor dieses Bandes, ungeachtet oder vielleicht auch wegen seines irenischen und manchmal zu bescheidenen Duktus, an vorderer Stelle. Seine vor bald 30 Jahren im titelgebenden, mehrfach spannenden und diskussionswerten Eingangsaufsatz des Bandes (dem wichtige Diskussionsbriefe an den Autor – vor allem ein „sprühender" von Ernst Friesenhahn – beigegeben sind) in systematischer Absicht formulierten Thesen zu diesem Thema würde er heute wohl ein Stück weit fortschreiben, möglicherweise modifizierend fortschreiben wollen – wir wären da nahe beieinander.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

ZU DIESEM HEFT

Weniger Geld durch Kirchensteuereinnahmen gefährdet in den Augen vieler die Zukunft der Kirche. Karl-Heinz Grohall, Professor für Sozialwesen an der Fachhochschule Münster, überlegt, wie ausbleibendes Finanzkapital durch ehrenamtliches Engagement als „Humankapital" ersetzt werden kann und plädiert für mehr Transparenz im Blick auf die Vermögensverhältnisse der Kirche.

Vor 40 Jahren wurde die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" verabschiedet. Konrad Hilpert, Professor für Moraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, erinnert an die turbulente Entstehungsgeschichte dieser Erklärung, die eine Zäsur in der Geschichte der katholischen Kirche darstellt.

Die Medizin spricht mehr von Krankheiten als von Kranken. Santiago Ewig, Chefarzt der Klinik für Pneumologie, Beatmungsmedizin und Infektiologie an der Augusta-Kranken-Anstalt in Bochum, hinterfragt Anspruch und Wirklichkeit in der Berufung auf Heilungsperspektiven und wirbt für Aspekte eines angemessenen Zieldiskurses der Medizin.

Georg Langenhorst, Professor für die Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts an der Universität Erlangen-Nürnberg, analysiert Stereotypen literarischer Weihnachtsbeschreibungen. Er stellt exemplarisch drei Gedichte von Kurt Marti, Erich Fried und Silja Walter vor.

Apokalyptische Naherwartungen gehören zur „Hypothek" monotheistischer Religionen und entbehren zur Zeit nicht einer gewissen traurigen politischen Brisanz. Joachim Valentin, seit 1. Oktober 2005 Leiter des im Aufbau befindlichen Katholischen Zentrums „Haus am Dom" in Frankfurt am Main, untersucht historische Hintergründe religiöser Endzeitszenarien.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Ackermann, Lea – Bell, Inge – Koelges, Barbara: Verkauft, versklavt, zum Sex gezwungen. Das große Geschäft mit der Ware Frau. München: Kösel 2005. 176 S. Br. 14,95.

Ackermann, Lea – Filter, Cornelia: Um Gottes willen, Lea! Mein Einsatz für die Frauen in Not. Freiburg: Herder 2005. 223 S. Gb. 19,90.

Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten. Hg. v. Gregor Maria Hoff. Mainz: Grünewald 2005. 263 S. Gb. 16,80.

Benedikt XVI.: Die Kirche ist jung. Die schönsten Bilder und Gedanken vom Deutschlandbesuch. Hg. v. Ludwig Waldmüller. Leipzig: Benno 2005. 29 S. Gb. 6,50.

Berger, Rupert: Das große Schott Fürbittbuch. Wochentage Teil 1. Advent bis 11. Woche im Jahreskreis, Heiligengedenktage von Dezember bis Juni. Freiburg: Herder 2005. 319 S. Gb. 19,90.

Bernhard Moosbrugger. Photograph und Verleger. Hg. v. Nadine Olonetzky. Mit Texten v. Gladys Weigner u. Nadine Olonetzky. Zürich: Pendo 2005. 84 S. Gb. 22,90.

Christliche Soziallehre. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins. Regensburg: Pustet 2004. 326 S. Gb. 29,90.

Christliche Soziallehre. Ein Lehrbuch. Bd. 2: Konkretionen. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins. Regensburg: Pustet 2005. 318 S. Gb. 29,90.

Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens. Hg. v. Willi Lambert u. Melanie Wolfers. Freiburg: Herder 2005. 222 S. Gb. 16,90.

Demel, Sabine – Heinz, Hanspeter – Pöpperl, Christian: „Löscht den Geist nicht aus". Synodale Prozesse in deutschen Diözesen. Freiburg: Herder 2005. 277 S. Br. 16,90.

Deselaers, Paul – Sattler, Dorothea: Es wurde Licht. Die Botschaft der biblischen Schöpfungstexte. Freiburg: Herder 2005. 156 S. Br. 9,90.

Duns Scotus, Johannes: Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lateinisch-Deutsch. Hg., übers. U. eingeleitet v. Joachim R. Söder. Freiburg: Herder 2005. 215 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. 4.) Gb. 33,–.

Erfüllt ist die Zeit. Das Markusevangelium als Jahresbegleiter. Hg. v. Margot Käßmann u. Joachim Wanke. Mit Aquarellen v. Andreas Felger u. Auslegungen v. Bruder Franziskus Joest. Freiburg: Herder 2005. 175 S. Gb. 24,90.

Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen. Hg. v. Ulrich Niemann u. Marion Wagner. Regensburg: Pustet 2005. 141 S. Br. 16,90.

Feldmann, Christian: Kämpfer, Träumer, Lebenskünstler. Große Gestalten und Heilige für jeden Tag. Freiburg: Herder 2005. 664 S. Gb. 29,90.

Fussek, Claus – Loerzer, Sven: Alt und abgeschoben. Der Pflegenotstand und die Würde des Menschen. Vorwort v. Dieter Hildebrandt. Freiburg: Herder 2005. 192 S. Gb. 19,90.

Gegen AIDS – Für das Leben. Kirchliches Handeln im Südlichen Afrika – eine Handreichung für die Praxis. Hg. v. Ernstpeter Heiniger u. Bernhard Walpen. Luzern: Edition Exodus 2005. 110 S. Br.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Altertum. Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250) Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430) Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642). Hg. v. Charles u. Luce Piétri. Freiburg: Herder 2005. XX, 972 XXVIII, 1108 XXVI, 1334 S. Br. 78,–.

Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott. Hg. v. Peter Walter. Freiburg: Herder 2005. 231 S. (Quaestiones Disputatae. 216.) Br. 24,90.

Göbel, Manfred: Katholische Jugendverbände und Freiwilliger Arbeitsdienst (1931–1933). Paderborn: Schöningh 2005. 346 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. 103.) Gb. 48,–.

Grom, Bernhard: Glaube, der uns leben hilft. Predigten für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr B. Mainz: Grünewald 2005. 222 S. Br. 21,50.

Gruhl, Monika: Das Enneagramm – Strategien für die eigene Entwicklung. Engagierte Texte und Gedichte. Freiburg: Herder 2005. 222 S. (Herder spektrum. 5629.) Br. 9,90.

Grün, Anselm: Das kleine Buch der Weihnachtsfreude. Hg. v. Anton Lichtenauer. Freiburg: Herder 2005. 191 S. (Herder spektrum. 7045.) Br. 6,-.

Guitton, André: Pierre-Julien Eymard. Apostel der Eucharistie. Übers. a. d. Französischen v. Elisabeth Mainberger-Ruh. Freiburg: Herder 2005. 392 S. Gb. 38,–.

Haak, Rainer: Das Glück im Auf und Ab des Lebens. Freiburg: Herder 2005. 157 S. (Herder spektrum. 5618.) Br. 8,90.

Hauswald, Harald – Rathenow, Lutz: Ost-Berlin. Leben vor dem Mauerfall – Life before the Wall fell. Berlin: Jaron Verlag 2005. 128 S. Br. 12,-.

Im Anfang war der Urknall!? Kosmologie und Weltentstehung. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch. Hg. v. Hanspeter Heinz, Manfred Negele u. Manfred Riegger. Regensburg: Pustet 2005. 221 S. Br. 15,90.

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd. 1.: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer. St. Ottilien: EOS 2005. 608 S. (Regulae Benedicti Studia. Supplementa. 11.) Gb. 72. –.

Jürgens, Stefan: Im Gespräch mit Gott. Was Beten heißt und wie es geht. Freiburg: Herder 2005. 122 S. Br. 12,90.

Kommentare: AA – DiH – AG – PO – GS. Apostolicam Actuositatem, kommentiert v. Guido Bausenhart; Dignitatis Humanae, kommentiert v. Roman A. Siebenrock; Ad Gentes, kommentiert v. Peter Hünermann; Presbyterorum Ordinis, kommentiert v. Ottmar Fuchs u. Peter Hünermann; Gaudium et Spes, kommentiert v. Hans-Joachim Sander. Freiburg: Herder 2005. IX, 916 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 4.) Gb. 75,–.

KoranLeseBuch. Wichtige Texte aus dem Arabischen neu übersetzt und kommentiert v. Hartmut Bobzin. Freiburg: Herder 2005. 224 S. (Herder spektrum. 5203.) Br. 9,90.

Krause, Barbara: Die Farben des verlorenen Paradieses. Marc Chagall – Romanbiographie. Freiburg: Herder 2005. 304 S. (Herder spektrum. 5639.) Br. 11,90.

Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen. Hg. v. Magnus Striet u. Jan-Heiner Tück. Freiburg: Herder 2005. 456 S. Gb. 19,90.

Das Leben nach dem Tod. Die Antwort der Weltreligionen. Hg. v. Harold Coward. Freiburg: Herder 2005. 154 S. (Herder spektrum. 5644.) Br. 8,90.

Lona, Horacio E.: Die „wahre Lehre" des Kelsos. Freiburg: Herder 2005. 510 S. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Ergänzungsbd. 1.) Gb. 98,–.

Macht und Gewalt. Annäherungen im Horizont des Denkens von Paul Tillich. Hg. v. Werner Schüßler u. Erdmann Sturm. Münster: LIT 2005. 123 S. (Tillich-Studien – Beihefte. 5.) Br. 19,90.

Mattei, Giampaolo: Cardinal Alojzije Stepinac. A heroic life in testimony of those who, together with him, were victims of the persecution of Communist Yugoslavia. Zagreb: Glas Koncila 2005. 147 S. Br.

Menke, Christoph: Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel. Frankfurt: Suhrkamp 2005. 276 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1649.) Br. 11,–.

Müller, Gerhard Ludwig: Gott und seine Geschichte. Ein Gespräch über die Bibel mit Johannes Marten und Philipp v. Studnitz. Freiburg: Herder 2005. 239 S. Gb. 16,90.

Müntnich, Benedikt: Gott näher kommen. Alltag gestalten nach der Regel des hl. Benedikt. Mainz: Grünewald 2005. 240 S. Gb. 16,80.

Rahner, Karl: Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße. Bearb. v. Dorothea Sattler. Freiburg: Herder 2005. XXII, 626 S. (Sämtliche Werke. 11.) Gb. 90,–.

Rentsch, Thomas: Gott. Berlin: Walter de Gruyter 2005. 232 S. Br. 19,95.

Schmidbauer, Wolfgang: Lebensgefühl Angst. Jeder hat sie. Keiner will sie. Was wir gegen die Angst tun können. Freiburg: Herder 2005. 208 S. Gb. 18,90.

Schmidt, Heinz G.: Adiós Revolución! Eine Reise ins Herz Lateinamerikas. Freiburg: Herder 2005. 224 S. Gb. 19,90.

Schott Meßbuch. Sonn- und Festtage. Lesejahre A/B/C. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuchs und des Meßlektionars. CD-ROM. Freiburg: Herder 2005. 35,-.

Scola, Angelo: Chi è la Chiesa? Una chiave antroplologica e sacramentale per l'ecclesiologia. Brescia: Queriniana 2005. 323 S. (Biblioteca di teologia contemporanea. 130.) Br. 23,50.

Solidarität mit Frauen in Not. 20 Jahre SOLWODI e.V. Ein Text- und Lesebuch. Hg. v. Sr. Lea Ackermann u. Reiner Engelmann. Bad Honnef: Horlemann Verlag 2005. 198 S. Br. 12,90.

Sölle, Dorothee: Gewöhnen will ich mich nicht. Engagierte Texte und Gedichte. Hg. v. Bärbel Wartenberg-Potter. Freiburg: Herder 2005. 158 S. (Herder spektrum. 5614.) Br. 8,90.

Sölle, Dorothee: Maria. Eine Begegnung mit der Muttergottes. Mit einem Nachwort v. Fulbert Steffensky. Freiburg: Herder 2005. 109 S. Br. 9,90.

Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah. Hg. v. Helmut Hoping u. Jan-Heiner Tück. Freiburg: Herder 2005. 263 S. (Quaestiones Disputatae. 214.) Br. 26,-.

Tettamanzi, Dionigi: Unser Credo. Das Glaubensbekenntnis verstehen. Übers. a. d. Italienischen v. Ingrid Stampa. Freiburg: Herder 2005. 192 S. Br. 14,90.

Tillich, Paul: Kunst und Gesellschaft. Drei Vorlesungen (1952). Übers. a. d. Englischen, hg. u. mit einem Nachwort über die Bedeutung der Kunst für das Denken Paul Tillichs v. Werner Schüßler. Münster: LIT 2004. 103 S. (Tillich-Studien – Beihefte. 1.) Br. 19,90.

Tolksdorf, Stefan: Der Klang der Dinge. Paul Klee – Ein Leben. Freiburg: Herder 2005. 240 S. (Herder spektrum. 5634.) Br. 9,90.

Tworuschka, Monika – Tworuschka, Udo: Als die Welt entstand … Schöpfungsmythen der Völker und Kulturen in Wort und Bild. Freiburg: Herder 2005. 184 S. Gb. 29,90.

Van de Weyer, Robert: Die wunderbaren Geschichten des Wanderweisen. Wie das Leben leichter wird. Freiburg: Herder 2005. 127 S. (Herder spektrum. 5626.) Br. 7,90.